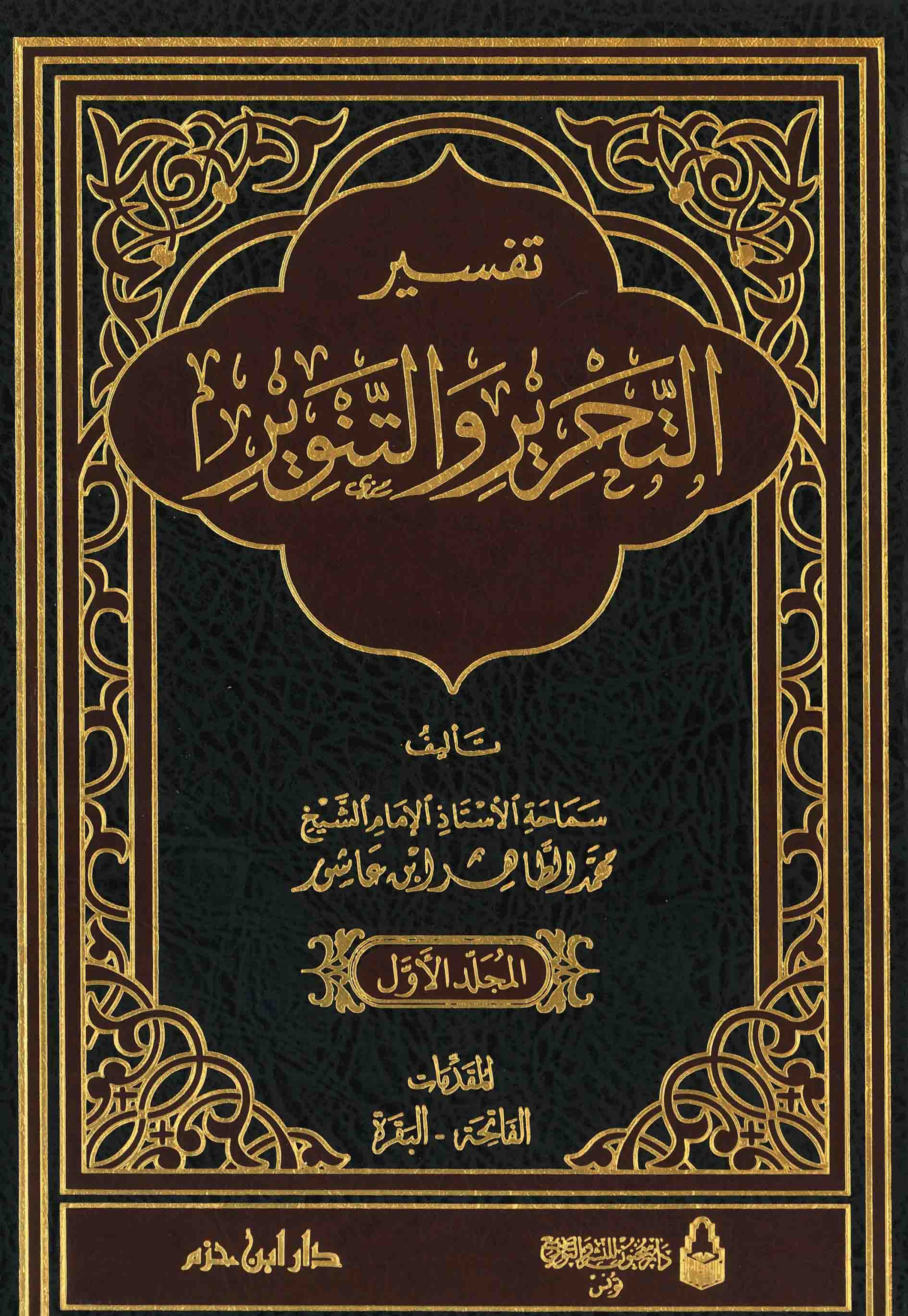
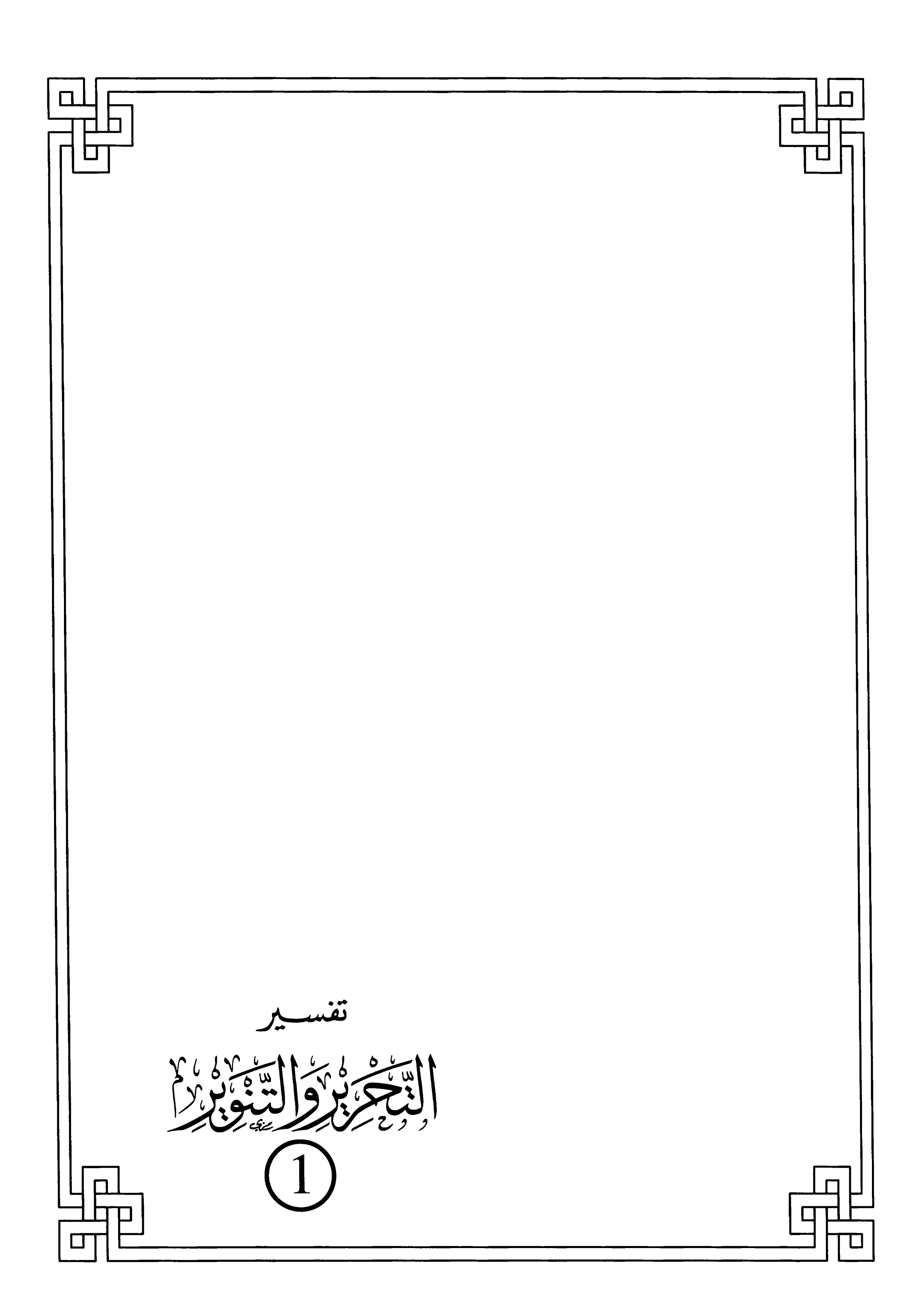
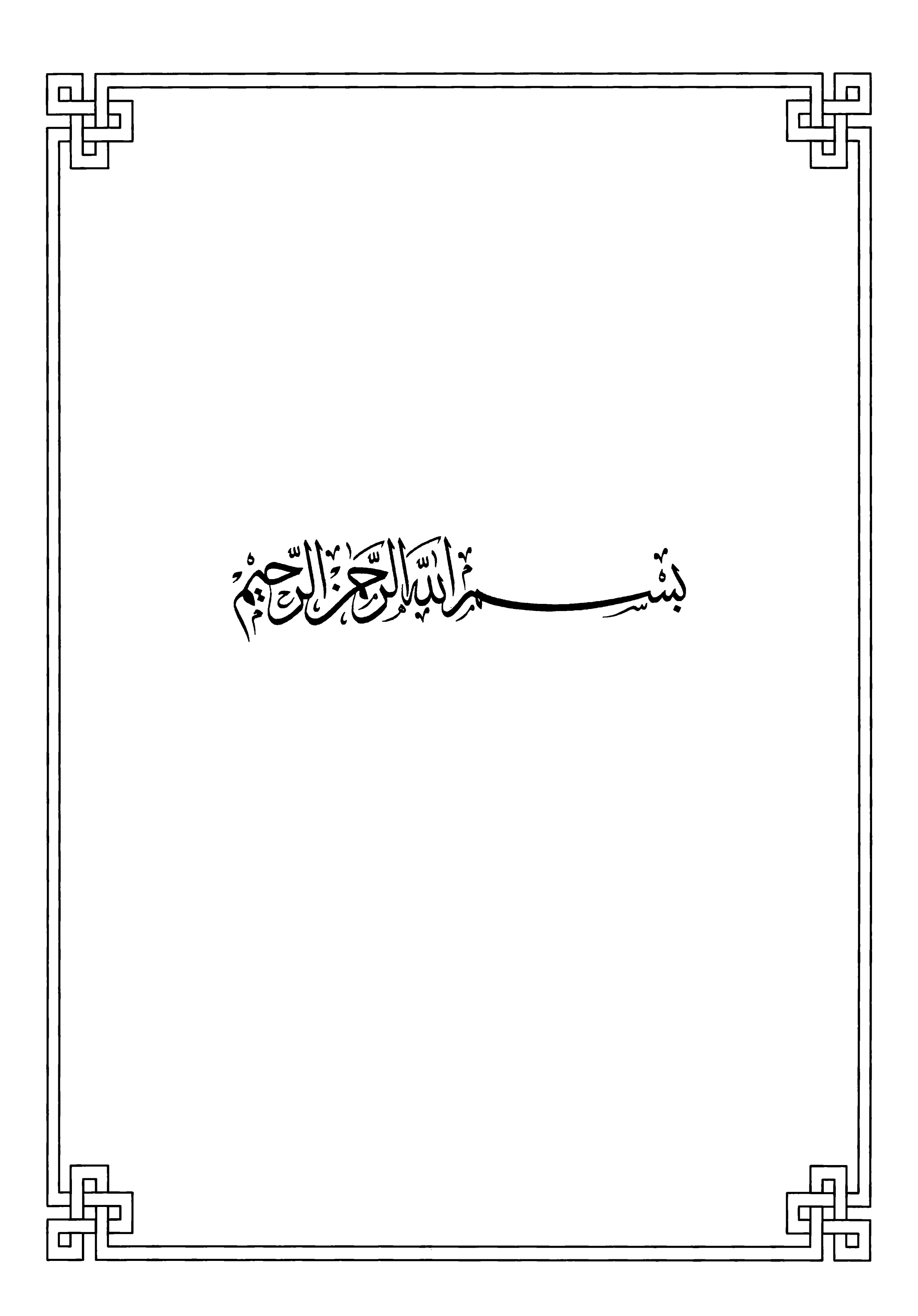


تفسير
التحرير والتنوير
تأليف
سماحة الأستاذ الإمام الشيخ
محمد الطاهر ابن عاشور
المجلد الأول
المقدمات
الفاتحة - البقرة
دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس
دار ابن حزم


تفسير
التحرير والتنوير
1


بسم الله الرحمن الرحيم

تفسير

التحرير والتنوير

تأليف

سماحة الأستاذ الإمام الشيخ
محمد الطاهر ابن عاشور

المجلد الأول

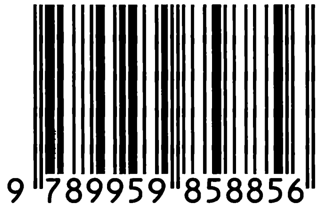
المقدمات

الفاتحة - البقرة



دار ابن حزم

الطبعة الأولى
1443هـ - 2021م




ISBN: 978-9959-858-85-6

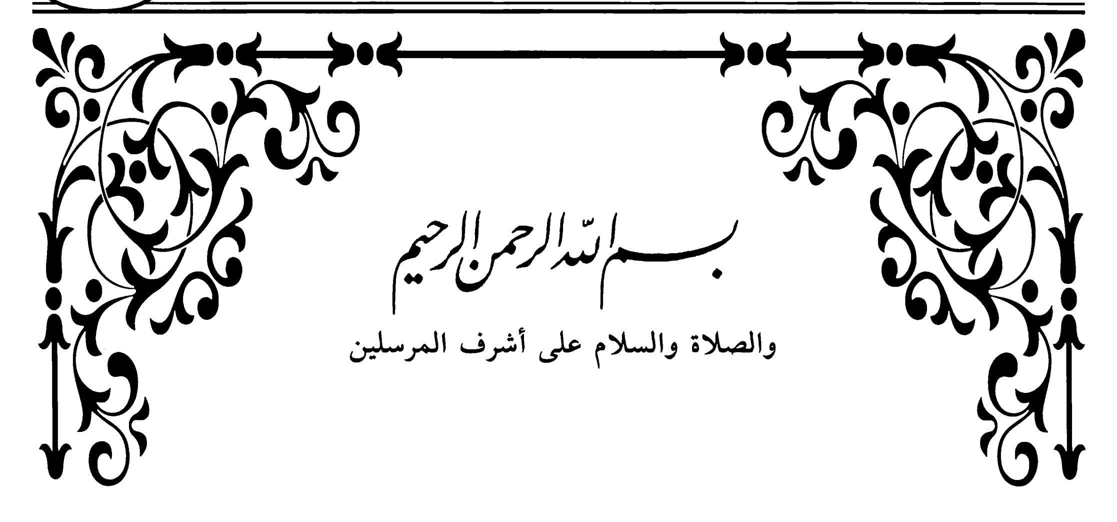
ISBN: 978-9938-35-034-0



دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

10 مكرر نهج هولاندة
1000 تونس
الهاتف: 71256435 - 216+
71253456 - 216+
71253839 - 216+
الفاكس: 71352926 - 216+
alouini.aws@planet.tn

دار ابن حزم
بيروت – لبنان – ص.ب : 14/6366
هاتف وفاكس : 701974 – 300227 (009611)
البريد الإلكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb
الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com



الحمدُ لله على أن بيَّن للمستهدين معالم مراده، ونصب لجحافل المستفتحين أعلام أمداده، فأنزل القرآن قانوناً عامًّا معصوماً، وأعجز بعجائبه فظهرت يوماً فيوماً، وجعله مصدقاً لما بين يديه ومهيمناً، وما فرط فيه من شيء يعظ مسيئاً ويعد محسناً، حتى عرفه المنصفون من مؤمن وجاحد، وشهد له الراغب والمحتار والحاسد، فكان الحال بتصديقه أنطق من اللسان، وبرهان العقل فيه أبصر من شاهد العيان، وأبرز آياته في الآفاق فتبين للمؤمنين أنه الحق، كما أنزله على أفضل رسول فبشر بأن لهم قدم صدق، فبه أصبح الرسول الأمي سيد الحكماء المربيِّن، وبه شرح صدره إذ قال: ﴿إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ﴾ [النمل: 79]، فلم يزل كتابه مُشِعًّا نيراً، محفوظاً من لدنه أن يترك فيكون مبدَّلًا ومغيَّراً.

ثم قيض لتبيينه أصحابه الأشداء الرحماء، وأبان أسراره من بعدهم في الأمة من العلماء. فصلاة الله وسلامه على رسوله وآله الطاهرين، وعلى أصحابه نجوم الاقتداء للسائرين والماخرين[1].

أما بعد: فقد كان أكبر أمنيتي منذ أمد بعيد، تفسير الكتاب المجيد، الجامع

(1) قال رسول الله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»، فبنيت على هذا التشبيه تشبيه المهتدين بهم بفريقين: فريق سائرون في البر، وفي ذلك تشبيه عملهم في الإهداء، وهو اتباع طريق السنة بالسير في طرق البر، وفريق ماخرون، أي: سائرون في الفُلك المواخر في البحر، وتضمَّن ذلك تشبيه عملهم في الإهداء وهو الخوض في العلوم بالمخر في البحر، ومن ذلك الإشارة إلى أن العلم كالبحر كما هو شائع، وأن السُّنة كالسبيل المبلغ للمقصود.

لمصالح الدنيا والدِّين، وموثق شديد العرى من الحق المتين، والحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها، طمعاً في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق، كان يلوح أنموذج من جميعها في خلال تدبره، أو مطالعة كلام مفسِّره[1]، ولكني كنت على كَلَفي بذلك أتجهَّم التقحُّم على هذا المجال، وأُحجم عن الزجِّ بِسيَةِ قوسي في هذا النضال، اتقاء ما عسى أن يعرِّض له المرء نفسه من متاعب تنوء بالقوة، أو فلتات سهام الفهم وإن بلغ ساعد الذهن كمال الفتوة. فبقيت أسوِّف النفس مرة ومرة أسومها زجراً، فإن رأيت منها تصميماً أحلتها على فرصة أخرى، وأنا آمل أن يمنح من التيسير، ما يشجع على قصد هذا الغرض العسير.

وفيما أنا بين إقدام وإحجام، أتخيل هذا الحقل مرة القتادَ وأخرى الثمام، إذا أنا بأملي قد خيّل إلي أنه تباعد أو انقضى، إذ قدِّر أن تسند إليَّ خطة القضا[2]، فبقيت متلهفاً ولات حين مناص، وأضمرت تحقيق هاته الأمنية متى أجمل الله الخلاص، وكنت أحادث بذلك الأصحاب والإخوان، وأضرب المثل بأبي الوليد ابن رشد في كتاب «البيان»[3]، ولم أزل كلما مضت مدة يزداد التمني وأرجو إنجازه، إلى أن أوشك أن تمضي عليه مدة الحيازة، فإذا الله قد منَّ بالنقلة إلى خطة الفتيا[4]، وأصبحت الهمة مصروفة إلى ما تنصرف إليه الهمم العليا، فتحول إلى الرجاء ذلك الياس، وطمعت أن أكون ممن أوتي الحكمة فهو يقضي بها ويعلِّمها الناس[5].

هنالك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته، واستعنت بالله تعالى واستخرته، وعلمت أن ما يهول من توقع كلل أو غلط، لا ينبغي أن يحول بيني وبين نسج هذا النمط، إذا بذلت الوسع من الاجتهاد، وتوخيت طُرق الصواب والسداد.

---

(1) أشير بهذا إلى أن المهم من كلام المفسرين يرشد إلى الزيادة على ما ذكروه، والذي دون ذلك من كلامهم ينبه إلى تقويم ما ذكروه، والمفسر هنا مراد به الجنس.

(2) في 26 رمضان 1331هـ، والقضاء هنا بالقصر لمراعاة السجع.

(3) حيث ذكر أنه شرع فيه، ثم عاقه عنه تقليد خطة القضاء بقرطبة فعزم على الرجوع إليه إن أريح من القضاء وأنه عرض عزمه على أمير المؤمنين علي بن يوسف بن تاشفين، فأجابه لذلك وأعفاه من القضاء ليعود إلى إكمال كتابه «البيان والتحصيل». وهذا الكتاب هو شرح جليل على كتاب «العتبيَّة» الذي جمع فيه العتبي سماع أصحاب مالك منه. وسماع أصحاب ابن القاسم منه.

(4) في 26 رجب 1341هـ.

(5) أردت الإشارة إلى الحديث: «**لا حسد إلا في اثنتين**» لأنه يتعين أن لا يكون المراد خصوص الجمع بين القضاء بها وتعليمها، بل يحصل المقصود ولو بأن يقضي بها مدة، ويعلمها الناس مدة أخرى.

أقدمت على هذا المهم إقدام الشجاع، على وادي السباع[1]؛ متوسطاً في معترك أنظار الناظرين، وزائر بين ضُباح الزائرين[2]، فجعلت حقاً عليَّ أن أبدي في تفسير القرآن نكتاً لم أرَ من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحَكَم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد.

ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، عالماً بأن غَمْضَ فضلهم كُفران للنعمة، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة، فالحمد لله الذي صدق الأمل، ويسَّر إلى هذا الخير ودلّ.

والتفاسير وإن كانت كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق بحيث لا حظ لمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل. وإن أهم التفاسير تفسير «الكشاف» للزمخشري، و«المحرر الوجيز» لابن عطية، و«مفاتيح الغيب» لفخر الدين الرازي، «وتفسير البيضاوي» الملخص من «الكشاف» ومن «مفاتيح الغيب» بتحقيق بديع، و«تفسير الشهاب الآلوسي»، وما كتبه الطيبي والقزويني والقطب والتفتازاني على «الكشاف»، وما كتبه الخفاجي على «تفسير البيضاوي»، و«تفسير أبي السعود»، و«تفسير القرطبي» والموجود من «تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي» من تقييد تلميذه الأبِّي وهو بكونه تعليقاً على «تفسير ابن عطية» أشبه منه بالتفسير، لذلك لا يأتي على جميع آي القرآن. و«تفاسير الأحكام»، و«تفسير الإمام محمد بن جرير الطبري»، وكتاب «درة التنزيل» المنسوب لفخر الدين الرازي، وربما ينسب للراغب الأصفهاني.

---

(1) وادي السباع موضع بين مكة والبصرة، وهو واد قفر من السكان تكثر به السباع، قال سحيم بن وثيل:

مررتُ على وادي السباع ولا أرى ... كوادي السباع حين يُظلِمُ واديا
أقلَّ به رَكْبٌ أتَوه تئيَّةً ... وأخْوَفَ إلا ما وقى الله ساريا

(2) الزائرين هنا اسم فاعل من زأر بهمزة بعد الزاي، وهو الذي مصدره الزئير، وهو صوت الأسد، قال عنترة:

حلَّت بأرض الزائرين فأصبحت ... عَسِراً عليَّ طِلابُكِ ابنة مَخْرَمِ

ولقصد الاختصار أُعرض عن العزو إليها، وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه وما أجلبه من المسائل العلمية، مما لا يذكره المفسرون، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآية خاصة، ولست أدَّعي انفرادي به في نفس الأمر، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم، وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم، وقديماً قيل:

هل غادر الشعراء من مُتَرَدَّم

إن معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة بعيدة المدى مترامية الأطراف موزعة على آياته، فالأحكام مبيَّنة في آيات الأحكام، والآداب في آياتها، والقصص في مواقعها، وربما اشتملت الآية الواحدة على فنَّين من ذلك أو أكثر. وقد نحا كثير من المفسرين بعض تلك الأفنان، ولكن فناً من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو فن دقائق البلاغة، هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى، من أجل ذلك الْتزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما أُلهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر.

وقد اهتممت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال، واهتممت أيضاً ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض، وهو منزع جليل قد عني به فخر الدين الرازي، وألف فيه برهان الدين البقاعي كتابه المسمَّى «نظم الدرر في تناسب الآي والسُّور» إلا أنهما لم يأتيا في كثير من الآي بما فيه مَقنع، فلم تزل أنظار المتأملين لفصل القول تتطلع، أما البحث عن تناسب مواقع السور بعضها إثر بعض، فلا أراه حقاً على المفسر.

ولم أغادر سورة إلا بيَّنت ما أحيطُ به من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني جمله كأنها فِقَرٌ متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله.

واهتممت بتبيين معاني المفردات في اللغة العربية بضبط وتحقيق مما خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة. وعسى أن يجد فيه المطالع تحقيق مراده، ويتناول منه فوائد ونكتاً على قدر استعداده، فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصبو إليه همم النحارير، بحيث ساوى هذا التفسير على اختصاره مطولات القماطير، ففيه أحسن ما في التفاسير، وفيه أحسن مما في التفاسير.

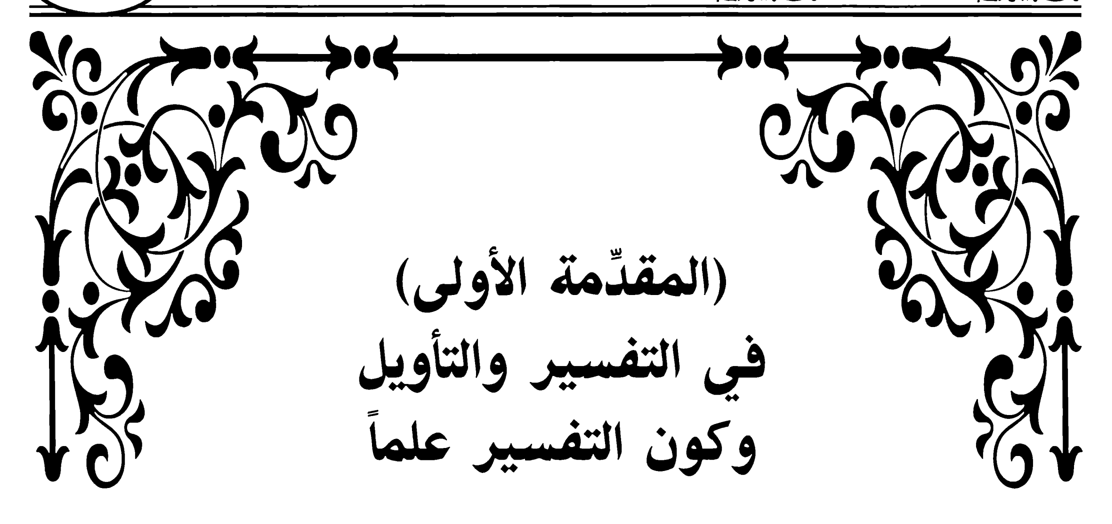
وسمَّيته: «**تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد**».

واختصرت هذا الاسم باسم: «**التحرير والتنوير من التفسير**». وها أنا[1] أبتدئ بتقديم مقدمات تكون عوناً للباحث في التفسير، وتغنيه عن مُعاد كثير.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(1) عن قصد قلت: «وها أنا»، ولم أقل: «وها أنا ذا» كما التزمه كثير من المتحذلقين أخذاً بظاهر كلام «مغني اللبيب» لما بينته عند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 85].



(المقدِّمة الأولى) في التفسير والتأويل وكون التفسير علماً

التفسير مصدر فسّر بتشديد السين الذي هو مضاعف فَسَرَ بالتخفيف (من بابي نصر وضرب) الذي مصدره الفَسْر، وكلاهما فعل متعد، فالتضعيف ليس للتعدية. والفسر الإبانة والكشف لمدلول كلامٍ أو لفظٍ بكلام آخر هو أوضح لمعنى المفسَّر عند السامع، ثم قيل: المصدران والفعلان متساويان في المعنى، وقيل: يختص المضاعف بإبانة المعقولات، قاله الراغب وصاحب البصائر، وكأن وجهه أن بيان المعقولات يكلف الذي يبينه كثرة القول، كقول أوس بن حجر الألمعي:

الـــذي يـــظـــن بـــك الـــظـــن كـــأن قـــد رأى وقـــد ســـمـــعـــا

فكان تمام البيت تفسيراً لمعنى الألمعي، وكذلك الحدود المنطقية المفسرة للمواهي والأجناس، لا سيما الأجناس العالمية الملقبة بالمقولات، فناسب أن يخص هذا البيان بصيغة المضاعفة، بناءً على أن فعل المضاعف إذا لم يكن للتعدية كان المقصود منه الدلالة على التكثير من المصدر، قال في «الشافية»: وفَعَّلَ للتكثير غالباً، وقد يكون التكثير في ذلك مجازياً واعتبارياً بأن ينزَّل كد الفكر في تحصيل المعاني الدقيقة، ثم في اختيار أضبط الأقوال لإبانتها منزلة العمل الكثير كتفسير صُحَار العَبْدِي[1] وقد سأله معاوية عن البلاغة فقال: «أن تقول فلا تخطئ، وتجيب فلا تبطئ»، ثم قال لسائله: «أقلني لا تخطئ ولا تبطئ».

---

(1) صُحار: بضم الصاد وتخفيف الحاء المهملتين، وهو ابن عياش، بليغ من بلغاء قبيلة عبد القيس في صدر الدولة الأموية.

ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۝٣٣﴾ [الفرقان: 33].

فأما إذا كان فعل المضاعف للتعدية فإن إفادته التكثير مختلف فيها، والتحقيق أن المتكلم قد يعدل عن تعدية الفعل بالهمزة إلى تعديته بالتضعيف لقصد الدلالة على التكثير، لأن المضاعف قد عُرف بتلك الدلالة في حالة كونه فعلًا لازماً فقارنته تلك الدلالة عند استعماله للتعدية مقارنة تبعية. ولذلك قال العلامة الزمخشري في خطبة الكشاف: «الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظَّماً، ونزَّله على حسب المصالح منجَّماً»، فقال المحققون من شرَّاحه: جمع بين أنزل ونزَّل لما في نزَّل من الدلالة على التكثير، الذي يناسب ما أراده العلامة من التدريج والتنجيم.

وأنا أرى أن استفادة معنى التكثير في حال استعمال التضعيف للتعدية أمر من مستتبعات الكلام حاصل من قرينة عِدول المتكلم البليغ عن المهموز الذي هو خفيف، إلى المضعَّف الذي هو ثقيل، فذلك العدول قرينة على المراد، وكذلك الجمع بينهما في مثل كلام الكشاف قرينة على إرادة التكثير.

وعزا شهاب الدين القرافي في أول «أنواء البروق» إلى بعض مشايخه أن العرب فرقوا بين فَرَقَ بالتخفيف، وفرَّق بالتشديد، فجعلوا الأول للمعاني، والثاني للأجسام، بناءً على أن كثرة الحروف تقتضي زيادة المعنى أو قوته، والمعاني لطيفة يناسبها المخفف، والأجسام كثيفة يناسبها التشديد، واستشكله هو بعدم اطراده، وهو ليس من التحرير بالمحل اللائق، بل هو أشبه باللطائف منه بالحقائق، إذ لم يراع العرب في هذا الاستعمال معقولًا ولا محسوساً، وإنما راعوا الكثرة الحقيقية أو المجازية كما قررنا، ودل عليه استعمال القرآن، ألا ترى أن الاستعمالين ثابتان في الموضع الواحد، كقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ﴾ [الإسراء: 106] قرىء بالتشديد والتخفيف، وقال تعالى حكاية لقول المؤمنين: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: 285] وقال لبيد:

فمضى وقدَّمها وكانت عادة ... منه إذا هي عَرَّدت إقدامها

فجاء بفعل قدَّم وبمصدر أقدم، وقال سيبويه: «إن فعَّل وأفعل يتعاقبان» على أن التفرقة عند مثبتها، تفرقة في معنى الفعل لا في حالة مفعوله بالأجسام.

و«**التفسير» في الاصطلاح نقول**: هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع. والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل.

وموضوع التفسير: ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه، وما يستنبط منه وبهذه الحيثية خالف علم القراءات لأن تمايز العلوم ـ كما يقولون ـ بتمايز الموضوعات، وحيثيات الموضوعات.

هذا؛ وفي عد التفسير علماً تسامح؛ إذ العلم إذا أطلق، إما أن يراد به نفس الإدراك، نحو قول أهل المنطق: العلم، إما تصور وإما تصديق، وإما أن يراد به الملكة المسمَّاة بالعقل، وإما أن يراد به التصديق الجازم وهو مقابل الجهل وهذا غير مراد في عد العلوم، وإما أن يراد بالعلم المسائل المعلومات وهي مطلوبات خبرية يبرهن عليها في ذلك العلم وهي قضايا كلية، ومباحث هذا العلم ليست بقضايا يبرهن عليها، فما هي بكلية، بل هي تصورات جزئية غالباً لأنه تفسير ألفاظ أو استنباط معان. فأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي، وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام وليس ذلك من القضية.

فإذا قلنا: إن يوم الدِّين في قوله تعالى: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: 4] هو يوم الجزاء، وإذا قلنا: إن قوله تعالى: ﴿وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهۡرًا﴾ [الأحقاف: 15] مع قوله: ﴿وَفِصَـٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ﴾ [لقمان: 14] يؤخذ منه أن أقل الحمل ستة أشهر عند من قال ذلك، لم يكن شيء من ذلك قضية، بل الأول: تعريف لفظي، والثاني: من دلالة الالتزام، ولكنهم عدوا تفسير ألفاظ القرآن علماً مستقلًّا أراهم فعلوا ذلك لواحد من وجوه ستة:

الأول: أن مباحثه لكونها تؤدي إلى استنباط علوم كثيرة وقواعد كلية، نزلت منزلة القواعد الكلية لأنها مبدأ لها، ومنشأ، تنزيلًا للشيء منزلة ما هو شديد الشبه به بقاعدة ما قارب الشيء يُعطى حكمه، ولا شك أن ما تُستخرج منه القواعد الكلية والعلوم أجدر بأن يعدَّ علماً من عد فروعه علماً، وهم قد عدُّوا تدوين الشعر علماً لما في حفظه من استخراج نكت بلاغية وقواعد لغوية.

والثاني أن نقول: إن اشتراط كون مسائل العلم قضايا كلية، يبرهَن عليها في العلم الخاص بالعلوم المعقولة، لأن هذا اشتراط ذكره الحكماء في تقسيم العلوم، أما العلوم الشرعية والأدبية فلا يشترط فيها ذلك، بل يكفي أن تكون مباحثها مفيدة كمالًا علمياً لمزاولها، والتفسير أعلاها في ذلك، كيف وهو بيان مراد الله تعالى من كلامه، وهم قد عدوا البديع علماً والعَروض علماً، وما هي إلا تعاريف لألقاب اصطلاحية.

والثالث أن نقول: التعاريف اللفظية تصديقات على رأي بعض المحققين، فهي تؤول إلى قضايا، وتفرُّع المعاني الجمة عنها نزَّلها منزلة الكلية، والاحتجاج عليها بشعر

العرب وغيره يقوم مقام البرهان على المسألة، وهذا الوجه يشترك مع الوجه الأول في تنزيل مباحث التفسير منزلة المسائل، إلا أن وجه التنزيل في الأول راجع إلى ما يتفرع عنها، وهنا راجع إلى ذاتها، مع أن التنزيل في الوجه الأول في جميع الشروط الثلاثة، وهنا في شرطين، لأن كونها قضايا إنما يجيء على مذهب بعض المنطقيين.

الرابع أن نقول: إن علم التفسير لا يخلو من قواعد كلية في أثنائه مثل تقرير قواعد النسخ عند تفسير: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: 106]، وتقرير قواعد التأويل عند تقرير: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥ﴾ [آل عمران: 7]، وقواعد المُحْكَم عند تقرير: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران: 7]، فسمي مجموع ذلك وما معه علماً تغليباً، وقد اعتنى العلماء بإحصاء كليات تتعلق بالقرآن، وجمعها ابن فارس، وذكرها عنه في الإتقان، وعنى بها أبو البقاء الكفوي في كلياته، فلا بدع أن تزاد تلك في وجوه شبه مسائل التفسير بالقواعد الكلية.

الخامس: أن حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته، فكان بذلك حقيقاً بأن يسمَّى علماً، ولكن المفسرين ابتدأوا بتقصي معاني القرآن فطفحت عليهم وحسرت دون كثرتها قواهم، فانصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة.

السادس وهو الفصل: أن التفسير كان أول ما اشتغل به علماء الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم، وفيه كثرت مناظراتهم. وكان يحصل من مزاولته والدربة فيه لصاحبه مَلَكة يدرك بها أساليب القرآن ودقائق نَظمه، فكان بذلك مفيداً علوماً كلية لها مزيد اختصاص بالقرآن المجيد، فمن أجل ذلك سمي علماً.

ويظهر أن هذا العلم إن أُخذ من حيث إنه بيان وتفسير لمراد الله من كلامه كان معدوداً من أصول العلوم الشرعية وهي التي ذكرها الغزالي في الضرب الأول من العلوم الشرعية المحمودة من كتاب الإحياء، لأنه عد أولها الكتاب والسُّنة، ولا شك أنه لا يعني بعلم الكتاب حفظ ألفاظه بل فهم معانيها، وبذلك صح أن يعد رأس العلوم الإسلامية كما وصفه البيضاوي بذلك، وإن أخذ من حيث ما فيه من بيان مكي ومدني، وناسخ ومنسوخ، ومن قواعد الاستنباط التي تذكر أيضاً في علم أصول الفقه من عموم وخصوص وغيرهما، كان معدوداً في متممات العلوم الشرعية المذكورة في الضرب الرابع من كلام الغزالي[1]، وبذلك الاعتبار عُدَّ فيها إذ قال: الضرب الرابع المتممات وذلك

(1) حيث قسم العلوم إلى شرعية وغيرها، وقسم الشرعية إلى محمودة ومذمومة، وقسم المحمودة منها إلى أضرب أربعة: أصول وفروع ومقدمات ومتممات، فالأصول الكتاب والسُّنة والإجماع =

في علم القرآن ينقسم إلى ما يتعلق باللفظ، كعلم القراءات، وإلى ما يتعلق بالمعنى كالتفسير، فإن اعتماده أيضاً على النقل، وإلى ما يتعلق بأحكامه كالناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، وكيفية استعمال البعض منه مع البعض وهو العلم الذي يسمَّى أصول الفقه، وهو بهذا الاعتبار لا يكون رئيس العلوم الشرعية.

والتفسير أول العلوم الإسلامية ظهوراً، إذ قد ظهر الخوض فيه في عصر النبي ﷺ، إذ كان بعض أصحابه قد سأل عن بعض معاني القرآن كما سأله عمر رضي الله عنه عن الكلالة، ثم اشتهر فيه بعد من الصحابة علي وابن عباس وهما أكثر الصحابة قولًا في التفسير، وزيد بن ثابت وأُبي بن كعب، وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم، وكثر الخوض فيه، حين دخل في الإسلام من لم يكن عربي السجية، فلزم التصدي لبيان معاني القرآن لهم، وشاع عن التابعين وأشهرهم في ذلك مجاهد وابن جبير، وهو أيضاً أشرف العلوم الإسلامية ورأسها على التحقيق.

وأما تصنيفه فأول من صنف فيه عبدالملك بن جريج المكي المولود سنة 80هـ، والمتوفى سنة 149هـ، صنف كتابه في تفسير آيات كثيرة وجمع فيه آثاراً وغيرها، وأكثر روايته عن أصحاب ابن عباس مثل عطاء ومجاهد، وصنفت تفاسير ونسبت روايتها إلى ابن عباس، لكن أهل الأثر تكلموا فيها، وهي «تفسير محمد بن السائب الكلبي» (المتوفى سنة 146هـ) عن أبي صالح عن ابن عباس، وقد رمي أبو صالح بالكذب حتى لقب بكلمة «دروغدت» بالفارسية بمعنى الكذاب[1]، وهي أوهى الروايات، فإذا انضم إليها رواية محمد بن مروان السدي عن الكلبي فهي سلسلة الكذب[2]، أرادوا بذلك أنها ضد ما لقبوه بسلسلة الذهب، وهي مالك عن نافع عن ابن عمر. وقد قيل: إن الكلبي كان من أصحاب عبدالله بن سبأ اليهودي الأصل، الذي أسلم وطعن في الخلفاء الثلاثة وغلا في حب علي بن أبي طالب، وقال: إن علياً لم يمت وأنه يرجع إلى الدنيا، وقد قيل: إنه ادعى إلهية علي.

= وآثار الصحابة، والثاني: الفروع وهو ما فهم من الأصول، وهو الفقه وعلم أحوال القلوب، والثالث: المقدمات كالنحو واللغة، والرابع: المتممات للقرآن وللسُّنة وللآثار وهي القراءات والتفسير والأصول وعلم الرجال، وليس في العلوم الشرعية مذموم إلا عرضاً، كبعض أحوال علم الكلام وبعض الفقه الذي يقصد للتحيل ونحوه.

(1) «تفسير القرطبي».

(2) «الإتقان».

وهنالك رواية مقاتل ورواية الضحاك، ورواية علي بن أبي طلحة الهاشمي كلها عن ابن عباس، وأصحها رواية علي بن أبي طلحة، وهي التي اعتمدها البخاري في كتاب التفسير من صحيحه فيما يصدر به من تفسير المفردات على طريقة التعليق، وقد خرج في الإتقان، جميع ما ذكره البخاري من تفسير المفردات، عن ابن أبي طلحة عن ابن عباس مرتبة على سور القرآن. والحاصل أن الرواية عن ابن عباس، قد اتخذها الوضّاعون والمدلسون ملجأً لتصحيح ما يروونه كدأب الناس في نسبة كل أمر مجهول من الأخبار والنوادر، لأشهر الناس في ذلك المقصد.

وهنالك روايات تسند لعلي ﷺ، أكثرها من الموضوعات، إلا ما روي بسند صحيح، مثل ما في صحيح البخاري ونحوه، لأن لعلي أفهاماً في القرآن كما ورد في صحيح البخاري، عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي: هل عندكم شيء من الوحي ليس في كتاب الله؟ فقال: لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما أعلمه إلا فهماً يعطيه الله رجلًا في القرآن. ثم تلاحق العلماء في تفسير القرآن وسلك كل فريق مسلكاً يأوي إليه وذوقاً يعتمد عليه.

فمنهم من سلك مسلك نقل ما يؤثر عن السلف، وأول من صنف في هذا المعنى، مالك بن أنس، وكذلك الداودي تلميذ السيوطي في طبقات المفسرين، وذكره عياض في المدارك إجمالًا. وأشهر أهل هذه الطريقة فيما هو بأيدي الناس محمد بن جرير الطبري.

ومنهم من سلك مسلك النظر كأبي إسحاق الزجاج وأبي علي الفارسي، وشغف كثير بنقل القصص عن الإسرائيليات، فكثرت في كتبهم الموضوعات، إلى أن جاء في عصر واحد عالمان جليلان أحدهما بالمشرق، وهو العلامة أبو القاسم محمود الزمخشري، صاحب «الكشاف»، والآخر بالمغرب بالأندلس وهو الشيخ عبدالحق بن عطية، فألف تفسيره المسمَّى بـ«المحرر الوجيز». كلاهما يغوص على معاني الآيات، ويأتي بشواهدها من كلام العرب ويذكر كلام المفسرين، إلا أن منحى البلاغة والعربية بالزمخشري أخص، ومنحى الشريعة على ابن عطية أغلب، وكلاهما عضادتا الباب، ومرجع من بعدهما من أولي الألباب.

وقد جرت عادة المفسرين بالخوض في بيان معنى التأويل، وهل هو مساوٍ للتفسير أو أخص منه أو مباين. وجماع القول في ذلك أن من العلماء من جعلهما متساويين، وإلى ذلك ذهب ثعلب وابن الأعرابي وأبو عبيدة، وهو ظاهر كلام الراغب، ومنهم من

جعل التفسير للمعنى الظاهر والتأويل للمتشابه، ومنهم من قال: التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل فيكون هنا بالمعنى الأصولي.

فإذا فسر قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ [الروم: 19] بإخراج الطير من البيضة، فهو التفسير، أو بإخراج المسلم من الكافر فهو التأويل، وهنالك أقوال أُخر لا عبرة بها، وهذه كلها اصطلاحات لا مشاحة فيها إلا أن اللغة والآثار تشهد للقول الأول، لأن التأويل مصدر أوله إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراده منه المتكلم به من المعاني، فساوى التفسير، على أنه لا يطلق إلا على ما فيه تفصيل معنى خفي معقول. قال الأعشى:

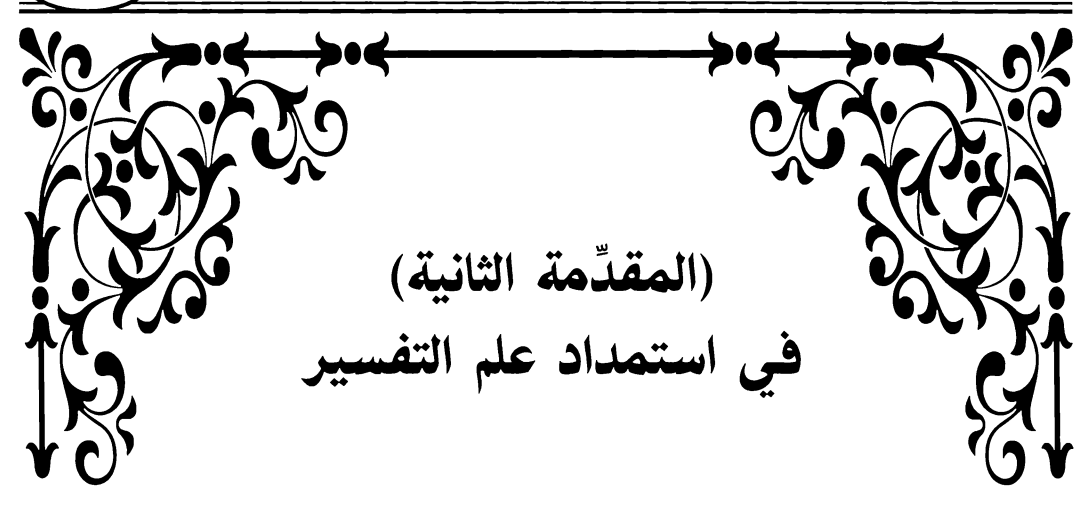
على أنها كانت تَأَوُّلُ حُبِّهَا تَأَوُّلُ رِبْعِيِّ السِّقاب فَأَصْحَبا

أي: تبيين تفسير حبها أنه كان صغيراً في قلبه، فلم يزل يشب حتى صار كبيراً كهذا السقب، أي: ولد الناقة، الذي هو من السقاب الربيعية لم يزل يشب حتى كبر وصار له ولد يصحبه، قاله أبو عبيدة.

وقد قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: 53]، أي: ينتظرون إلا بيانه الذي هو المراد منه، وقال ﷺ في دعائه لابن عباس: «**اللَّهم فقهه في الدِّين وعلِّمه التأويل**»، أي: فهم معاني القرآن.

وفي حديث عائشة رضي الله عنها كان ﷺ يقول في ركوعه: «**سبحانك اللَّهم ربنا وبحمدك، اللَّهم اغفر لي**» يتأول القرآن، أي: يعمل بقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: 3]، فلذلك جمع في دعائه التسبيح والحمد وذكر لفظ الرب وطلب المغفرة، فقولها: «يتأول»، صريح في أنه فسَّر الآية بالظاهر منها ولم يحملها على ما تشير إليه من انتهاء مدة الرسالة وقُرب انتقاله ﷺ، الذي فهمه منها عمر وابن عباس رضي الله عنهم.





(المقدِّمة الثانية)
في استمداد علم التفسير

استمداد العلم يراد به توقفه على معلومات سابق وجودها على وجود ذلك العلم عند مدوّنيه لتكون عوناً لهم على إتقان تدوين ذلك العلم، وسُمي ذلك في الاصطلاح بالاستمداد عن تشبيه احتياج العلم لتلك المعلومات بطلب المدد، والمدد العون والغواث، فقرنوا الفعل بحَرْفي الطلب وهما السين والتاء، وليس كل ما يذكر في العلم معدوداً من مدده، بل مدده ما يتوقف عليه تقومه، فأما ما يورد في العلم من مسائل علوم أخرى، عند الإفاضة في البيان، مثل كثير من إفاضات فخر الدين الرازي، في «مفاتيح الغيب» فلا يعد مدداً للعلم، ولا ينحصر ذلك ولا ينضبط، بل هو متفاوت على حسب مقادير توسع المفسرين ومستطرداتهم، فاستمداد علم التفسير للمفسر العربي والمولّد، من المجموع الملتئم من علم العربية وعلم الآثار، ومن أخبار العرب وأصول الفقه؛ قيل: وعلم الكلام وعلم القراءات.

أما العربية؛ فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم سواء حصلت تلك المعرفة، بالسجية والسليقة، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم، أم حصلت بالتلقي والتعلم كالمعرفة الحاصلة للمولَّدين الذين شافهوا بقية العرب ومارسوهم، والمولدين الذين درسوا علوم اللسان ودوَّنوها.

إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربيٍّ بالسليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان. ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعاني

آيات غير واضحة الدلالة عند المولَّدين، قال في الكشاف: ومن حق مفسر كتاب الله الباهر، وكلامه المعجز أن يتعاهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها، وما وقع به التحدي سليماً من القادح، فإذا لم يتعاهد أوضاع اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل[1].

ولعلمَي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز، ولذلك كان هذان العلمان يسمَّيان في القديم علم دلائل الإعجاز، قال في الكشاف: «علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بَذَّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنَّحْوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما: عِلما البيان والمعاني اهـ»[2].

وقال في تفسير سورة الزمر [67] عند قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾: «وكم من آية من آيات التنزيل وحديث من أحاديث الرسول، قد ضِيم وسِيم الخسف، بالتأويلات الغثة، والوجوه الرثة، لأن من تأولها ليس من هذا العلم في عير ولا نفير، ولا يعرف قبيلًا منه من دَبير» يريد به علم البيان.

وقال السكاكي في مقدمة القسم الثالث من كتاب المفتاح: «وفيما ذكرنا ما ينبه على أن الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه، مفتقر إلى هذين العلمين (المعاني والبيان) كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل».

قال السيد الجرجاني في شرحه: «ولا شك أن خواص نظم القرآن أكثر من غيرها فلا بد لمن أراد الوقوف عليها، إن لم يكن بليغاً سليقة، من هذين العلمين». وقد أصاب (السكاكي) بذكر «الحكيم» المِحَزّ، أي: أصاب المحز إذ خَصَّ بالذكر هذا الاسم من بين الأسماء الحسنى، لأن كلام الحكيم يحتوي على مقاصد جليلة ومعاني غالية، لا يحصل الاطلاع على جميعها أو معظمها إلا بعد التمرس بقواعد بلاغة الكلام المفرغة

(1) انظره عند قوله تعالى: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: 15].
(2) ديباجة «الكشاف».

فيه، وفي قوله: (ينبه) إشارة إلى أن من حقه أن يكون معلوماً ولكنه قد يغفل عنه، وقوله: (فالويل كل الويل) تنفير، لأن من لم يعرف هذين العلمين إذا شرع في تفسير القرآن واستخراج لطائفه أخطأ غالباً، وإن أصاب نادراً كان مخطئاً في إقدامه عليه. اهـ».

وقوله: (تمام مراد الحكيم)، أي: المقصود هو معرفة جميع مراد الله من قرآنه، وذلك إما ليكثر الطلب واستخراج النكت، فيدأب كل أحد للاطلاع على غاية مراد الله تعالى، وإما أن يكون المراد الذي نصب عليه علامات بلاغية وهو منحصر فيما يقتضيه المقام بحسب التتبع، والكل مظنة عدم التناهي وباعث للناظر على بذل غاية الجهد في معرفته، والناس متفاوتون في هذا الاطلاع على قدر صفاء القرائح ووفرة المعلومات.

وقال أبو الوليد ابن رشد، في جوابٍ له عمن قال: إنه لا يحتاج إلى لسان العرب، ما نصه: هذا جاهل فلينصرف عن ذلك وليتب منه فإنه لا يصح شيء من أمور الديانة والإسلام إلا بلسان العرب، يقول الله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: 195] إلا أن يرى أنه قال ذلك لخبث في دينه فيؤدبه الإمام على قوله ذلك بحسب ما يرى، فقد قال عظيماً اهـ».

ومراد السكاكي من (تمام مراد الله) ما يتحمله الكلام من المعاني الخصوصية، فمن يفسر قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 5] بإنا نعبدك، لم يطلع على تمام المراد لأنه أهمل ما يقتضيه تقديم المفعول من القصد.

وقال في آخر فن البيان من «المفتاح»: «لا أعلم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ على المرء لمراد الله من كلامه، من علمي المعاني والبيان، ولا أعون على تعاطي تأويل متشابهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه، ولكم آية من آيات القرآن تراها قد ضيمت حقها واستُلبت ماءها ورونقها أن وقعت إلى من ليسوا من أهل هذا العلم، فأخذوا بها في مآخذ مردودة، وحملوها على محامل غير مقصودة. . . . إلخ».

وقال الشيخ عبدالقاهر في «دلائل الإعجاز» في آخر فصل المجاز الحُكْمي: «ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يتوهموا ألباب الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها «أي: على الحقيقة»، فيفسدوا المعنى بذلك ويبطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثرون في غير طائل، هنالك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به».

وأما استعمال العرب، فهو التملي من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وأمثالهم

وعوائدهم ومحادثاتهم، ليحصل بذلك لممارسة المولَّد ذوق يقوم عنده مقام السليقة والسجية عند العربي القح والذوق كيفية للنفس بها تدرك الخواص والمزايا التي للكلام البليغ، قال شيخنا الجد الوزير: «وهي ناشئة عن تتبع استعمال البلغاء فتحصل لغير العربي بتتبع موارد الاستعمال والتدبر في الكلام المقطوع ببلوغه غاية البلاغة، فدعوى معرفة الذوق لا تقبل إلا من الخاصة وهو يضعف ويقوى بحسب مثافنة ذلك التدبر». اهـ.

ولله دره في قوله: (المقطوع ببلوغه غاية البلاغة) المشير إلى وجوب اختيار الممارس لما يطالعه من كلامهم وهو الكلام المشهود له بالبلاغة بين أهل هذا الشأن، نحو المعلقات والحماسة، ونحو نهج البلاغة ومقامات الحريري ورسائل بديع الزمان.

قال صاحب المفتاح قبيل الكلام على اعتبارات الإسناد الخبري: «ليس من الواجب في صناعته وإن كان المرجع في أصولها وتفاريعها إلى مجرد العقل، أن يكون الدخيل فيها كالناشئ عليها في استفادة الذوق منها، فكيف إذا كانت الصناعة مستندة إلى تحكيمات وضيعة، واعتبارات إلفية، فلا بأس على الدخيل في علم المعاني، أن يقلد صاحبه في بعض فتاواه إن فاته الذوق هناك إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك الذوق. اهـ».

ولذلك ـ أي: لإيجاد الذوق أو تكميله ـ لم يكن غنى للمفسر في بعض المواضع من الاستشهاد على المراد في الآية، ببيت من الشعر، أو بشيء من كلام العرب لتكميل ما عنده من الذوق، عند خفاء المعنى، ولإقناع السامع والمتعلم اللذين لم يكمل لهما الذوق في المشكَلات.

وهذا كما قلناه آنفاً شيء وراء قواعد علم العربية. وعلم البلاغة به يحصل انكشاف بعض المعاني واطمئنان النفس لها، وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر معاني القرآن، ألا ترى أنه لو اطلع أحد على تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ﴾ [الحجرات: 11]، وعرض لديه احتمال أن يكون عطف قوله: ﴿وَلَا نِسَآءٞ﴾ على قوله: ﴿قَوۡمٞ﴾ عطف مباين، أو عطف خاص على عام فاستشهد المفسر في ذلك بقول زهير:

وما أدري وسوف إخالُ أدري أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أم نساء

كيف تطمئن نفسه لاحتمال عطف المباين دون عطف الخاص على العام، وكذلك إذا رأى تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: 6] وتردد عنده احتمال أن الباء فيه للتأكيد أو أنها للتبعيض أو للآلة، وكانت نفسه غير مطمئنة لاحتمال التأكيد إذ

كان مدخول الباء مفعولًا، فإذا استشهد له على ذلك بقول النابغة:

لـك الـخَـيـر إنْ وارثْ بـك الأرض واحـداً وأصـبـح جَـدُّ الـنـاس يـظـلـع عـاثـراً

وقول الأعشى:

فـكـلـنـا مـغـرم يـهـوى بـصـاحـبـه قـاصٍ ودان ومَـحْـبُـول ومُـحْـتَـبَـلِ

رجح عنده احتمال التأكيد وظهر له أن دخول الباء على المفعول للتأكيد طريقة مسلوكة في الاستعمال.

روى أئمة الأدب أن عمر بن الخطاب ﷺ قرأ على المنبر قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: 47] ثم قال: ما تقولون فيها؟ أي: في معنى التخوف، فقام شيخ من هذيل فقال: هذه لغتنا، التخوف التنقص، فقال عمر: وهل تعرف العرب ذلك في كلامها؟ قال: نعم. قال أبو كبير الهذلي:

تَـخَـوَّفَ الـرّحـلُ مـنـهـا تـامـكـاً قَـرِداً كـمـا تَـخَـوَّفَ عُـودَ الـنَّـبْـعَـة الـسَّـفَـنُ[1]

فقال عمر: «عليكم بديوانكم لا تضلوا، هو شعر العرب فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم». وعن ابن عباس: الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن، الذي أنزله الله بلغتهم رجعنا إلى ديوانهم فالتمسنا معرفة ذلك منه، وكان كثيراً ما ينشد الشعر إذا سئل عن بعض حروف القرآن. قال القرطبي: سئل ابن عباس عن السِّنة في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: 255] فقال: النعاس، وأنشد قول زهير:

لا سِـنَـة فـي طُـوالِ الـلـيـل تـأخـذه ولا يـنـام ولا فـي أَمْـرِه فَـنَـدُ

وسئل عكرمة ما معنى الزنيم، فقال: هو ولد الزنى وأنشد:

زنـيـمٌ لـيـس يـعـرف مَـنْ أبـوه بَـغِـيُّ الأُمِّ ذو حـسـب لـئـيـمِ

فمما يؤثر[2] عن أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللَّهُ، أنه سئل عن تمثل الرجل ببيت شعر لبيان معنى في القرآن فقال: «ما يعجبني» فهو عجيب، وإن صح عنه فلعله يريد كراهة أن يذكر الشعر لإثبات صحة ألفاظ القرآن كما يقع من بعض الملاحدة، روي أن ابن الراوندي[3] (وكان يُزَنُّ بالإلحاد) قال لابن الأعرابي: «أتقول العرب: لباس التقوى»، فقال ابن

---

(1) التامك: السنام، وقرد: بفتح القاف وكسر الراء: كثير القراد، والسَّفَن ـ بفتحتين ـ: المبرد.

(2) ذكره الآلوسي.

(3) توفي سنة 240هـ.

الأعرابي: لا باس لا باس، وإذا أنجى الله الناس، فلا نجَّى ذلك الراس، هبك يا ابن الراوندي تنكر أن يكون محمد نبياً أفتنكر أن يكون فصيحاً عربياً؟.

ويدخل في مادة الاستعمال العربي ما يؤثر عن بعض السلف في فهم معاني بعض الآيات على قوانين استعمالهم، كما روى مالك في الموطأ عن عروة بن الزبير قال: قلت لعائشة وأنا يومئذٍ حديث السن: أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: 158] فما على الرجل شيء أن لا يطوف بهما، فقالت عائشة: كلا لو كان كما تقول، لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، إنما نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة الطاغية، وكانت مناة حذو قديد، وكانوا يتحرَّجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك، فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾ الآية. اهـ، فبينت له ابتداء طريقة استعمال العرب لو كان المعنى كما وهمه عروة، ثم بينت له مثار شبهته الناشئة عن قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ الذي ظاهره رفع الجناح عن الساعي الذي يصدق بالإباحة دون الوجوب.

وأما الآثار؛ فالمعني بها، ما نُقل عن النبي ﷺ، من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع الإشكال والإجمال، وذلك شيء قليل. قال ابن عطية عن عائشة: «ما كان رسول الله يفسر من القرآن إلا آيات معدودات علَّمه إياهن جبريل»، قال: معناه في مغيبات القرآن وتفسير مجمله مما لا سبيل إليه إلا بتوقيف، قلت: أو كان تفسيراً لا توقيف فيه، كما بيَّن لعدي بن حاتم أن الخيط الأبيض والخيط الأسود هما سواد الليل وبياض النهار، وقال له: «**إنك لعريض الوسادة**»، وفي رواية: «**إنك لعريض القفا**»، وما نقل عن الصحابة الذين شاهدوا نزول الوحي من بيان سبب النزول، وناسخ ومنسوخ، وتفسير مبهم، وتوضيح واقعة من كل ما طريقهم فيه الرواية عن الرسول ﷺ دون الرأي، وذلك مثل كون المراد من «المغضوب عليهم» اليهود ومن «الضالين» النصارى، ومثل كون المراد من قوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ⑪﴾ [المدثر: 11] الوليد بن المغيرة المخزومي أبا خالد ابن الوليد، وكون المراد من قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَـٰتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ⑰⑦﴾ [مريم: 77] الآية، العاصي بن وائل السهمي في خصومته بينه وبين خباب بن الأرت كما في صحيح البخاري في تفسير سورة المدثر.

قال ابن عباس: مكثت سنين أريد أن أسأل عمر عن المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله ﷺ ما يمنعني إلا مهابته، ثم سألته فقال: هما حفصة وعائشة. ومعنى كون أسباب النزول من مادة التفسير، أنها تعين على تفسير المراد، وليس المراد أن لفظ الآية

يقصر عليها؛ لأن سبب النزول لا يخصص، قال تقي الدين السبكي: وكما أن سبب النزول لا يخصص، كذلك خصوص غرض الكلام لا يخصص، كأن يرد خاص ثم يعقبه عام للمناسبة فلا يقتضي تخصيص العام، نحو: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَصَّالَحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: 128]. وقد يكون المروي في سبب النزول مُبيِّناً ومؤولًا لظاهر غير مقصود، فقد توهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: 93] فاعتذر بها لعمر بن الخطاب في شرب قدامة خمراً، روي أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين فقدم الجارود على عمر فقال: إن قدامة شرب فسكر، فقال عمر: من يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول وذكر الحديث، فقال عمر: يا قدامة إني جالدك، قال: والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني، قال عمر: ولِمَ؟ قال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ﴾... إلخ، فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة، إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرَّم الله. وفي رواية فقال: لِمَ تجلدني بيني وبينك كتاب الله، فقال عمر: وأي كتاب الله تجد أن لا أجلدك؟ قال: إن الله يقول في كتابه: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلى آخر الآية، فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله بدراً وأُحداً والخندق والمشاهد، فقال عمر: ألا تردون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلن عذراً للماضين وحجة على الباقين، فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر، وحجة على الباقين لأن الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [المائدة: 90] ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا وأحسنوا، فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر، قال عمر: صدقت، الحديث.

وتشمل الآثار إجماع الأمة على تفسير معنى، إذ لا يكون إلا عن مستند كإجماعهم على أن المراد من الأخت في آية الكلالة الأولى هي الأخت للأم، وأن المراد من الصلاة في سورة الجمعة هي صلاة الجمعة، وكذلك المعلومات بالضرورة كلها ككون الصلاة مراداً منها الهيئة المخصوصة دون الدعاء، والزكاة المال المخصوص المدفوع.

وأما القراءات؛ فلا يحتاج إليها إلا في حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها، وإنما يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار على المعنى، فذِكر القراءة كذِكر الشاهد من كلام العرب؛ لأنها إن كانت مشهورة، فلا جرم أنها تكون حجة لغوية، وإن كانت شاذة فحجَّتها لا من حيث الرواية، لأنها لا تكون صحيحة الرواية، ولكن من حيث إن قارئها ما قرأ بها إلا استناداً لاستعمال عربي صحيح، إذ لا

يكون القارئ معتداً به إلا إذا عُرفت سلامة عربيته، كما احتجوا على أن أصل ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] أنه منصوب على المفعول المطلق بقراءة هارون العتكي: ﴿الحمدَ لِلَّهِ﴾ بالنصب كما في الكشاف، وبذلك يظهر أن القراءة لا تعد تفسيراً من حيث هي طريق في أداء ألفاظ القرآن، بل من حيث أنها شاهد لغوي فرجعت إلى علم اللغة.

وأما أخبار العرب فهي من جملة أدبهم. وإنما خصَّصتها بالذكر تنبيهاً لمن يتوهم أن الاشتغال بها من اللغو، فهي يستعان بها على فهم ما أوجزه القرآن في سوقها، لأن القرآن إنما يذكر القصص والأخبار للموعظة والاعتبار، لا لأن يتحادث بها الناس في الأسمار، فبمعرفة الأخبار يعرف ما أشارت له الآيات من دقائق المعاني، فنحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَـٰثًا﴾ [النحل: 92]، وقوله: ﴿قُتِلَ أَصْحَـٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ﴿٤﴾﴾ [البروج: 4] يتوقف على معرفة أخبارهم عند العرب.

وأما أصول الفقه فلم يكونوا يعدونه من مادة التفسير، ولكنهم يذكرون أحكام الأوامر والنواهي والعموم وهي من أصول الفقه، فتحصَّل أن بعضه يكون مادة للتفسير، وذلك من جهتين؛ **إحداهما**: أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة أهمل التنبيه عليها علماء العربية مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة، وقد عد الغزالي علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلق بالقرآن وبأحكامه، فلا جرم أن يكون مادة للتفسير.

الجهة الثانية: أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها، فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها.

وقد عدَّ عبدالحكيم والآلوسي، أخذاً من كلام السكاكي، في آخر فن البيان الذي تقدَّم آنفاً وما شرحه به شارحاه التفتازاني والجرجاني، علم الكلام في جملة ما يتوقف عليه علم التفسير، قال عبدالحكيم: لتوقُّف علم التفسير على إثبات كونه تعالى متكلماً، وذلك يحتاج إلى علم الكلام.

وقال الآلوسي: «لتوقف فهم ما يجوز على الله ويستحيل على الكلام» يعني من آيات التشابه في الصفات مثل: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [طه: 5]، وهذا التوجيه أقرب من توجيه عبدالحكيم، وهو مأخوذ من كلام السيد الجرجاني في شرح المفتاح، وكلاهما اشتباه لأن كون القرآن كلام الله قد تقرر عند سلف الأمة قبل علم الكلام، ولا أثر له في التفسير، وأما معرفة ما يجوز وما يستحيل فكذلك، ولا يحتاج لعلم الكلام إلا في التوسع في إقامة الأدلة على استحالة بعض المعاني، وقد أبنت أن ما يحتاج إليه المتوسع لا يصير مادة للتفسير.

ولم نعد الفقه من مادة علم التفسير كما فعل السيوطي، لعدم توقف فهم القرآن، على مسائل الفقه، فإن علم الفقه متأخر عن التفسير وفرع عنه، وإنما يحتاج المفسر إلى مسائل الفقه، عند قصد التوسع في تفسيره، للتوسع في طرق الاستنباط وتفصيل المعاني تشريعاً وآداباً وعلوماً، ولذلك لا يكاد يحصر ما يحتاجه المتبحر في ذلك من العلوم، ويوشك أن يكون المفسر المتوسع محتاجاً إلى الإلمام بكل العلوم، وهذا المقام هو الذي أشار له البيضاوي بقوله: «لا يليق لتعاطيه، والتصدي للتكلم فيه، إلا من برع في العلوم الدينية كلها أصولها وفروعها، وفي الصناعات العربية والفنون الأدبية بأنواعها».

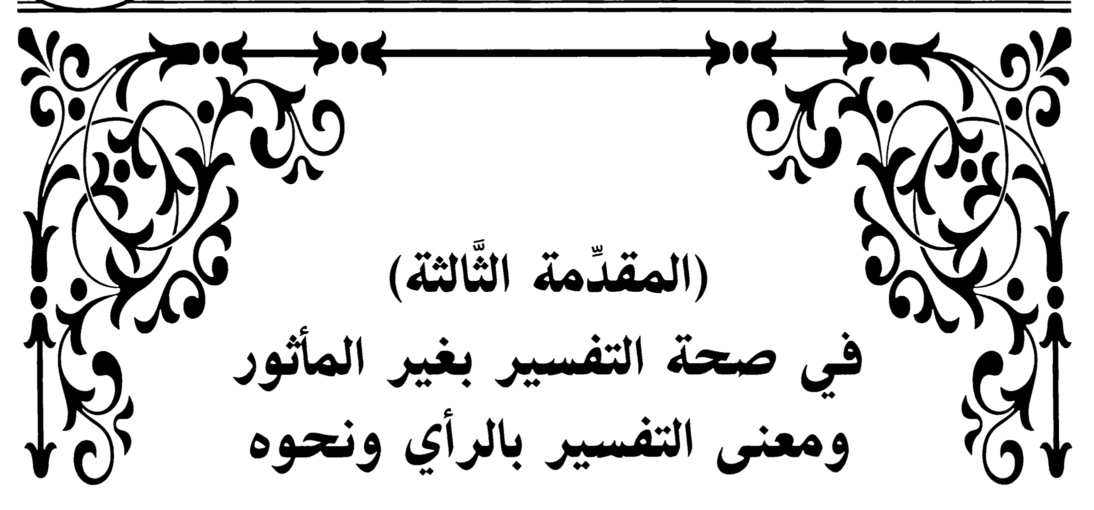
تنبيه: اعلم أنه لا يعد من استمداد علم التفسير، الآثار المروية عن النبي ﷺ في تفسير آيات، ولا ما يروى عن الصحابة في ذلك لأن ذلك من التفسير لا من مدده، ولا يعد أيضاً من استمداد التفسير ما في بعض آي القرآن من معنى يفسر بعضاً آخر منها، لأن ذلك من قبيل حمل بعض الكلام على بعض، كتخصيص العموم وتقييد المطلق وبيان المجمل وتأويل الظاهر ودلالة الاقتضاء وفحوى الخطاب ولحن الخطاب، ومفهوم المخالفة.

ذكر ابن هشام، في مغني اللبيب، في حرف لا، عن أبي علي الفارسي، أن القرآن كله كالسورة الواحدة، ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى، نحو: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ۝٦﴾ [الحجر: 6]، وجوابه: ﴿مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ۝٢﴾ [القلم: 2] اهـ.

وهذا كلام لا يحسن إطلاقه، لأن القرآن قد يُحمل بعض آياته على بعض، وقد يستقل بعضها عن بعض، إذ ليس يتعين أن يكون المعنى المقصود في بعض الآيات مقصوداً في جميع نظائرها، بله ما يقارب غرضها.

واعلم أن استمداد علم التفسير، من هذه المواد لا ينافي كونه رأس العلوم الإسلامية كما تقدم، لأن كونه رأس العلوم الإسلامية، معناه أنه أصل لعلوم الإسلام على وجه الإجمال، فأما استمداده من بعض العلوم الإسلامية، فذلك استمداد لقصد تفصيل التفسير على وجه أتم من الإجمال، وهو أصل لما استمد منه باختلاف الاعتبار على ما حققه عبدالحكيم.





(المقدِّمة الثَّالثة)
في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه

إن قلت: أتراك بما عدَّدت من علوم التفسير تثبت أن تفسيراً كثيراً للقرآن لم يستند إلى مأثور عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه، وتبيح لمن استجمع من تلك العلوم حظاً كافياً وذوقاً ينفتح له بهما من معاني القرآن ما ينفتح عليه، أن يفسر من آي القرآن بما لم يؤثر عن هؤلاء، فيفسر بمعان تقتضيها العلوم التي يستمد منها علم التفسير، وكيف حال التحذير الواقع في الحديث الذي رواه الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله قال: «**من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار**»، وفي رواية: «**من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار**». والحديث الذي رواه أبو داود والترمذي والنسائي أن النبي ﷺ قال: «**من تكلّم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**»، وكيف محمل ما روي من تحاشي بعض السلف عن التفسير بغير توقيف؟

فقد روي عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن تفسير الأبّ في قوله: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾ [عبس: 31]، فقال: «أي أرض تقلّني، وأي سماء تظلّني إذا قلت في القرآن برأيي». ويروى عن سعيد بن المسيب والشعبي إحجامهما عن ذلك.

قلت: أراني كما حسبت أثبت ذلك وأبيحه، وهل اتسعت التفاسير وتفنَّنت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رُزقه الذين أوتوا العلم من فهم في كتاب الله. وهل يتحقق قول علمائنا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير؟ ولولا ذلك لكان تفسير القرآن مختصراً في ورقات قليلة. وقد قالت عائشة: ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلا آيات معدودات علّمه جبريل إياهن كما تقدم في المقدمة الثانية.

ثم لو كان التفسير مقصوراً على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزراً، ونحن نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة، فمن يليهم في تفسير آيات القرآن، وما أكثرَ ذلك الاستنباط برأيهم وعلمهم. قال الغزالي والقرطبي: لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعاً من النبي ﷺ لوجهين؛ أحدهما: أن النبي ﷺ لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة وهي ما تقدم عن عائشة. الثاني: أنهم اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها. وسماع جميعها من رسول الله محال، ولو كان بعضها مسموعاً لترك الآخر، أي: لو كان بعضها مسموعاً لقال قائله: إنه سمعه من رسول الله ﷺ فرجع إليه من خالفه، فتبين على القطع أن كل مفسِّر قال في معنى الآية بما ظهر له باستنباطه.

روى البخاري في صحيحه عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: «لا والذي فلق الحبة وبرأ النَّسَمة، لا أعلمه إلا فهماً يعطيه اللهُ رجلًا في القرآن. . .» إلخ. وقد دعا رسول الله ﷺ لعبدالله بن عباس فقال: «**اللَّهم فقهه في الدِّين وعلّمه التأويل**». واتفق العلماء على أن المراد بالتأويل تأويل القرآن، وقد ذكر فقهاؤنا في آداب قراءة القرآن أن التفهم مع قلة القراءة أفضل من كثرة القراءة بلا تفهم، قال الغزالي في الإحياء: «التدبر في قراءته إعادة النظر في الآية، والتفهم أن يستوضح من كل آية ما يليق بها كي تتكشف له من الأسرار معان مكنونة لا تتكشف إلا للموفَّقين». قال: «ومن موانع الفهم أن يكون قد قرأ تفسيراً واعتقد أن لا معنى لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس وابن مجاهد، وأن ما وراء ذلك تفسير بالرأي، فهذا من الحُجب العظيمة».

وقال فخر الدين في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ في سورة النِّساء [19]: «وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها وإلا لصارت الدقائق التي يستنبطها المتأخرون في التفسير مردودة، وذلك لا يقوله إلا مقلد خُلف ـ بضم الخاء ـ.اهـ. وقال سفيان بن عيينة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [إبراهيم: 42] هي تسلية للمظلوم وتهديد للظالم، فقيل له: من قال هذا؟ فغضب وقال: إنما قاله مَن علِمه؛ يريد نفسه. وقال أبو بكر ابن العربي في العواصم: إنه أملى على سورة نوح خمسمائة مسألة، وعلى قصة موسى ثمانمائة مسألة.

وهل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام إلا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك؟ وهذا

الإمام الشافعي يقول: تطلبت دليلًا على حجية الإجماع فظفرت به في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿115﴾﴾ [النساء: 115].

قال شرف الدين الطيبي في شرح الكشاف في سورة الشعراء: شرط التفسير الصحيح أن يكون مطابقاً للفظ من حيث الاستعمال، سليماً من التكلف، عريًّا من التعسف. وصاحب الكشاف يسمي ما كان على خلاف ذلك بدع التفاسير.

وأما الجواب عن الشبهة التي نشأت من الآثار المروية في التحذير من تفسير القرآن بالرأي فمرجعه إلى أحد خمسة وجوه:

أولها: أن المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها، وما لا بد منه من معرفة الناسخ والمنسوخ وسبب النزول، فهذا لا محالة إن أصاب فقد أخطأ في تصوره بلا علم، لأنه لم يكن مضمونَ الصواب، كقول المثل: «رمية من غير رام»، وهذا كمن فسر: ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: 1] إن الله أنزل جبريل على محمد بالقرآن، فإنه لا مستند لذلك، وأما ما روي عن الصديق ﷺ فيما تقدم في تفسير الآية فذلك من الورع خشية الوقوع في الخطأ في كل ما لم يقم له فيه دليل أو في مواضع لم تدع الحاجة إلى التفسير فيها، ألم تر أنه سئل عن الكلالة في آية النساء فقال: أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان... إلخ. وعلى هذا المحمل ما روي عن الشعبي وسعيد، أي: أنهما تباعدا عما يوقع في ذلك ولو على احتمال بعيد مبالغة في الورع ودفعاً للاحتمال الضعيف، وإلا فإن الله تعالى ما تعبدنا في مثل هذا إلا ببذل الوسع مع ظن الإصابة.

ثانيها: أن لا يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يخطر له من بادئ الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير مقتصراً على بعض الأدلة دون بعض، كأن يعتمد على ما يبدو من وجه في العربية فقط، كمن يفسر قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 79] الآية، على ظاهر معناها يقول: إن الخير من الله والشر من فعل الإنسان بقطع النظر عن الأدلة الشرعية التي تقتضي أن لا يقع إلا ما أراد الله غافلًا عما سبق من قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾(1) [النساء: 78]، أو بما يبدو من ظاهر اللغة دون

(1) هذا التمثيل للغزالي على أحد تفسيرين، والمثال يكفي فيه الفرض. وذكر الفخر في تفسير قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 79]: أنه جرى على معنى التعليم للتأدب مع الخالق، وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 78] جرى مجرى بيان الحقيقة.

استعمال العرب كمن يقول في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: 59] فيفسر مبصرة بأنها ذات بصر لم تكن عمياء، فهذا من الرأي المذموم لفساده.

ثالثها: أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نِحلة، فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف، فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه ويمنعه عن فهم القرآن حق فهمه ما قيَّد عقله من التعصب، عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه حتى إن لمع له بارق حقٍّ وبدا له معنًى يباين مذهبه حمل عليه شيطان التعصب حملة وقال: كيف يخطر هذا ببالك، وهو خلاف معتقدك؟ كمن يعتقد من الاستواء على العرش التمكن والاستقرار، فإن خطر له أن معنى قوله تعالى: ﴿ٱلْقُدُّوسُ﴾ [الحشر: 23] أنه المنزه عن كل صفات المحدثات، حجبه تقليده عن أن يتقرر ذلك في نفسه، ولو تقرر لتوصل فهمه فيه إلى كشف معنى ثان أو ثالث، ولكنه يسارع إلى دفع ذلك عن خاطره لمناقضته مذهبه. وجمود الطبع على الظاهر مانع من التوصل للغور. كذلك تفسير المعتزلة قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿23﴾﴾ [القيامة: 23] بمعنى أنها تنتظر نعمة ربها على أن (إلى) واحد الآلاء، مع ما في ذلك من الخروج عن الظاهر وعن المأثور وعن المقصود من الآية.

وقالت البيانية في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 138]: إنه بيان ابن سمعان كبير مذهبهم[1]. وكانت المنصورية أصحاب أبي منصور الكِسف[2] يزعمون أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ ﴿44﴾﴾ [الطور: 44] أن الكسف إمامهم نازل من السماء، وهذا إن صح عنهم ولم يكن من ملصقات أضدادهم فهو تبديل للقرآن ومروق عن الدِّين.

رابعها: أن يفسر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللفظ، ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره لما في ذلك من التضييق على المتأولين.

خامسها: أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيطة في التدبر والتأويل ونبذ التسرع إلى ذلك، وهذا مقام تفاوت العلماء فيه واشتد الغلو في الورع ببعضهم حتى كان لا

---

(1) وهو بيان بن سمعان التميمي، والبيانية من غلاة الشيعة، يقولون بالحلول وبإلهية علي والحسن والحسين ومحمد ابن الحنفية. صلب خالد بن عبدالله القسري بياناً هذا سنة 119هـ بالكوفة.

(2) هو أبو منصور العجلي الملقب بالكسف ـ بكسر الكاف وسكون السين ـ زعم أنه خليفة الباقر وزعم أنه عرج إلى السماء وتلقى من الله الإذن بأن يبلغ عنه وأنه المراد بقوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ ﴿44﴾﴾ [الطور: 44] قتله يوسف بن عمر الثقفي أمير العراق بين سنة 120 و126هـ.

يذكر تفسير شيء غير عازيه إلى غيره. وكان الأصمعي لا يفسر كلمة من العربية إذا كانت واقعة في القرآن، ذكر ذلك في المزهر فأبى أن يتكلم في أن سرى وأسرى بمعنى واحد، لأن أسرى ذكرت في القرآن، ولا في أن عصفت الريح وأعصفت بمعنى واحد لأنها في القرآن، وقال: الذي سمعته في معنى الخليل أنه أصفى المودة وأصمها ولا أزيد فيه شيئاً لأنه في القرآن. اهـ.

فهذا ضرب من الورع يعتري بعض الناس لخوف، وأنه قد يعتري كثيراً من أهل العلم والفضل، وربما تطرق إلى بعضهم في بعض أنواع الأحوال دون بعض، فتجد من يعتريه ذلك في العلم ولا يعتريه في العقل، وقد تجد العكس، والحق أن الله ما كلفنا في غير أصول الاعتقاد بأكثر من حصول الظن المستند إلى الأدلة، والأدلة متنوعة على حسب أنواع المستند فيه، وأدلة فهم الكلام معروفة وقد بيناها.

أما الذين جمدوا على القول بأن تفسير القرآن يجب أن لا يعدو ما هو مأثور فهم رموا هذه الكلمة على عواهنها ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عمن يُؤْثَر، فإن أرادوا به ما روي عن النبي ﷺ من تفسير بعض آيات إن كان مروياً بسند مقبول من صحيح أو حسن، فإذا التزموا هذا الظن بهم فقد ضيقوا سعة معاني القرآن وينابيع ما يستنبط من علومه، وناقضوا أنفسهم فيما دوّنوه من التفاسير، وغلَّطوا سلفهم فيما تأولوه، إذ لا ملجأ لهم من الاعتراف بأن أئمة المسلمين من الصحابة فمن بعدهم لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبي ﷺ.

وقد سأل عمر بن الخطاب أهل العلم عن معاني آيات كثيرة ولم يشترط عليهم أن يرووا له ما بلغهم في تفسيرها عن النبي ﷺ، وإن أرادوا بالمأثور ما روي عن النبي وعن الصحابة خاصة وهو ما يظهر من صنيع السيوطي في تفسيره الدر المنثور، لم يتسع ذلك المضيق إلا قليلًا ولم يغن عن أهل التفسير فتيلًا، لأن أكثر الصحابة لا يؤثر عنهم في التفسير إلا شيء قليل سوى ما يروى عن علي بن أبي طالب على ما فيه من صحيح وضعيف وموضوع، وقد ثبت عنه أنه قال: ما عندي مما ليس في كتاب الله شيء إلا فهماً يؤتيه الله». وما يروى عن ابن مسعود وعبدالله بن عمر وأنس وأبي هريرة. وأما ابن عباس فكان أكثر ما يروى عنه قولًا برأيه على تفاوت بين رواته. وإن أرادوا بالمأثور ما كان مروياً قبل تدوين التفاسير الأُوَل مثل ما يروى عن أصحاب ابن عباس وأصحاب ابن مسعود، فقد أخذوا يفتحون الباب من شقه، ويقربون ما بَعُدَ من الشقة، إذ لا محيص لهم من الاعتراف بأن التابعين قالوا أقوالًا في معاني القرآن لم يسندوها ولا ادعوا أنها محذوفة الأسانيد، وقد اختلفت أقوالهم في معاني آيات كثيرة اختلافاً ينبئ إنباءً واضحاً

بأنهم تأولوا تلك الآيات من أفهامهم كما يعلمه من له علم بأقوالهم، وهي ثابتة في تفسير الطبري ونظرائه، وقد التزم الطبري في تفسيره أن يقتصر على ما هو مروي عن الصحابة والتابعين، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب، وحسبه بذلك تجاوزاً لما حدده من الاقتصار على التفسير بالمأثور وذلك طريق ليس بنهج، وقد سبقه إليه بقي بن مخلد ولم نقف على تفسيره، وشاكل الطبري فيه معاصروه، مثل ابن [أبي] حاتم وابن مردويه والحاكم، فلله در الذين لم يحبسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور مثل الفراء وأبي عبيدة من الأولين، والزجاج والرماني ممن بعدهم، ثم الذين سلكوا طريقهم مثل الزمخشري وابن عطية.

وإذ قد تقصينا مثارات التفسير بالرأي المذموم وبيَّنا لكم الأشياء والأمثال، بما لا يبقى معه للاشتباه من مجال، فلا نجاوز هذا المقام ما لم ننبهكم إلى حال طائفة التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها، وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سمَّوه الباطن، وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمناً لكنايات ورموز عن أغراض، وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة عُرفوا عند أهل العلم بالباطنية فلقبوهم بالوصف الذي عرفوهم به، وهم يُعرفون عند المؤرخين بالإسماعيلية لأنهم ينسبون مذهبهم إلى جعفر بن إسماعيل الصادق، ويعتقدون عصمته وإمامته بعد أبيه بالوصاية، ويرون أن لا بد للمسلمين من إمام هدى من آل البيت هو الذي يقيم الدِّين، ويبيّن مراد الله.

ولما توقعوا أن يحاجهم العلماء بأدلة القرآن والسُّنة رأوا أن لا محيص لهم من تأويل تلك الحجج التي تقوم في وجه بدعتهم، وأنهم إن خصوها بالتأويل وصرف اللفظ إلى الباطن اتهمهم الناس بالتعصب والتحكم فرأوا صرف جميع القرآن عن ظاهره وبنوه على أن القرآن رموز لمعان خفية في صورة ألفاظ تفيد معاني ظاهرة ليشتغل بها عامة المسلمين، وزعموا أن ذلك شأن الحكماء، فمذهبهم مبني على قواعد الحكمة الإشراقية ومذهب التناسخ والحلولية فهو خليط من ذلك، ومن طقوس الديانات اليهودية والنصرانية وبعض طرائق الفلسفة ودين زرادشت.

وعندهم أن الله يحل في كل رسول وإمام وفي الأماكن المقدسة، وأنه يشبه الخلق تعالى وتقدس وكل عَلَوي يحل فيه الإله. وتكلفوا لتفسير القرآن بما يساعد الأصول التي أسَّسوها. ولهم في التفسير تكلفات ثقيلة منها قولهم: إن قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾ [الأعراف: 46] أن جبلًا يقال له: الأعراف هو مقر أهل المعارف الذين يعرفون كلًّا بسيماهم. وأن قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: 71]، أي: لا يصل أحد إلى الله إلا بعد جوازه على الآراء الفاسدة إما في صباه، أو بعد ذلك، ثم ينجي الله من يشاء. وإن قوله تعالى: ﴿ٱذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾﴾ [طه: 43] أراد بفرعون القلب.

وقد تصدى للرد عليهم الغزالي في كتابه الملقب بـ «المستظهري». وقال: إذا قلنا بالباطن، فالباطن لا ضبط له بل تتعارض فيه الخواطر، فيمكن تنزيل الآية على وجوه شتى. اهـ. يعني والذي يتخذونه حجة لهم يمكن أن نقلبه عليهم وندعي أنه باطن القرآن لأن المعنى الظاهر هو الذي لا يمكن اختلاف الناس فيه لاستناده للغة الموضوعة من قبل. وأما الباطن فلا يقوم فهم أحد فيه حجة على غيره، اللَّهم إلا إذا زعموا أنه لا يتلقى إلا من الإمام المعصوم ولا إخالهم إلا قائلين ذلك. ويؤيد هذا ما وقع في بعض قراطيسهم، قالوا: إنما ينتقل إلى البدل مع عدم الأصل، والنظر بدل من الخبر، فإن كلام الله هو الأصل فهو خلق الإنسان وعلمه البيان، والإمام هو خليفته ومع وجود الخليفة الذي يبين قوله فلا يُنتقل إلى النظر. اهـ. وبيَّن ابن العربي في كتاب العواصم شيئاً من فضائح مذهبهم بما لا حاجة إلى التطويل به هنا.

فإن قلت: فما روي أن النبي ﷺ قال: «**إن للقرآن ظهراً وبطناً، وحدًّا ومطلعاً**». وعن ابن عباس أنه قال: إن للقرآن ظهراً وبطناً. **قلت:** لم يصح ما روي عن النبي ﷺ، بله المروي عن ابن عباس، فمن هو المتصدي لروايته عنه؟ على أنهم ذكروا من بقية كلام ابن عباس أنه قال: فظهره التلاوة وبطنه التأويل، فقد أوضح مراده إن صح عنه بأن الظهر هو اللفظ والبطن هو المعنى. ومن تفسير الباطنية تفسير القاشاني وكثير من أقوالهم مبثوث في رسائل إخوان الصفاء.

أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معان لا تجري على ألفاظ القرآن ولكن بتأويل ونحوه، فينبغي أن تعلموا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أن الآية تصلح للتمثل بها في الغرض المتكلم فيه، وحسبكم في ذلك أنهم سمَّوها إشارات ولم يسموها معاني، فبذلك فارق قولهم قول الباطنية.

ولعلماء الحق فيها رأيان: فالغزالي يراها مقبولة، قال في كتاب من «الإحياء»: إذا قلنا في قوله ﷺ: «**لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة**» فهذا ظاهره أو إشارته أن القلب بيت وهو مهبط الملائكة ومستقر آثارهم، والصفات الرديئة كالغضب والشهوة والحسد والحقد والعُجب كلاب نابحة في القلب فلا تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب، ونور الله لا يقذفه في القلب إلا بواسطة الملائكة، فقلب كهذا لا يقذف فيه النور.

وقال: ولست أقول: إن المراد من الحديث بلفظ البيت القلب وبالكلب الصفة المذمومة، ولكن أقول هو تنبيه عليه، وفرق بين تغيير الظاهر وبين التنبيه على البواطن من ذكر الظواهر. اهـ.

فبهذه الدقيقة فارق نزعة الباطنية. ومثل هذا قريب من تفسير لفظ عام في آية بخاص من جزئياته كما وقع في كتاب المغازي من صحيح البخاري عن عمرو بن عطاء في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا﴾ [إبراهيم: 28]. قال هم كفار قريش، ومحمد نعمة الله ﴿وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: 28] قال يوم بدر.

وابن العربي في كتاب «العواصم» يرى إبطال هذه الإشارات كلها حتى أنه بعد أن ذكر نحلة الباطنية وذكر «رسائل إخوان الصفاء» أطلق القول في إبطال أن يكون للقرآن باطن غير ظاهره، وحتى أنه بعد ما نوه بالثناء على الغزالي في تصديه للرد على الباطنية والفلاسفة قال: «وقد كان أبو حامد بدراً في ظلمة الليالي، وعقداً في لبة المعالي، حتى أوغل في التصوف، وأكثر معهم التصرف، فخرج عن الحقيقة، وحاد في أكثر أقواله عن الطريقة» اهـ.

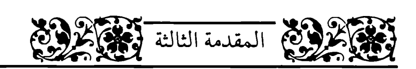
وعندي إن هذه الإشارات لا تعدو واحداً من ثلاثة أنحاء:

الأول: ما كان يجري فيه معنى الآية مجرى التمثيل لحال شبيه بذلك المعنى، كما يقولون مثلًا: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ [البقرة: 114]، أنه إشارة للقلوب لأنها مواضع الخضوع لله تعالى إذ بها يعرف فتسجد له القلوب بفناء النفوس. ومنعها من ذكره هو الحيلولة بينها وبين المعارف اللدنية، ﴿وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ﴾ [البقرة: 114] بتكديرها بالتعصبات وغلبة الهوى، فهذا يشبه ضرب المثل لحال من لا يزكي نفسه بالمعرفة ويمنع قلبه أن تدخله صفات الكمال الناشئة عنها بحال مانع المساجد أن يذكر فيها اسم الله، وذكر الآية عند تلك الحالة كالنطق بلفظ المثل، ومن هذا قولهم في حديث: «**لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب**» كما تقدم عن الغزالي.

الثاني: ما كان من نحو التفاؤل، فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع هو غير معناها المراد، وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده، والذي يجول في خاطره، وهذا كمن قال في قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ﴾ [البقرة: 255] من ذلَّ ذي، إشارة للنفس، يصير من المقربين للشفعاء، فهذا يأخذ صدى موقع الكلام في السمع ويتأوله على ما شُغل به قلبه. ورأيت الشيخ محيي الدين يسمي هذا النوع سماعاً ولقد أبدع.

الثالث: عِبر ومواعظ، وشأن أهل النفوس اليقظى أن ينتفعوا من كل شيء ويأخذوا الحكمة حيث وجدوها، فما ظنك بهم إذا قرأوا القرآن وتدبروه فاتعظوا بمواعظه، فإذا أخذوا من قوله تعالى: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَـٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا ۝١٦﴾ [المزمل: 16] اقتبسوا أن القلب الذي لم يمتثل رسول المعارف العليا تكون عاقبته وبالًا.

ومن حكاياتهم في غير باب التفسير أن بعضهم مرَّ برجل يقول لآخر: هذا العود لا



ثمرة فيه فلم يعد صالحاً إلا للنار، فجعل يبكي ويقول: إذن فالقلب غير المثمر لا يصلح إلا للنار.

فنسبة الإشارة إلى لفظ القرآن مجازية لأنها إنما تشير لمن استعدت عقولهم وتدبرهم في حال من الأحوال الثلاثة ولا ينتفع بها غير أولئك، فلما كانت آيات القرآن قد أنارت تدبرهم وأثارت اعتبارهم نسبوا تلك الإشارة للآية. فليست تلك الإشارة هي حق الدلالة اللفظية والاستعمالية حتى تكون من لوازم اللفظ وتوابعه كما قد تبين. وكل إشارة خرجت عن حد هذه الثلاثة الأحوال إلى ما عداها فهي تقترب إلى قول الباطنية رويداً رويداً إلى أن تبلغ عين مقالاتهم، وقد بصَّرناكم بالحد الفارق بينهما، فإذا رأيتم اختلاطه فحققوا مناطه، وفي أيديكم فيصل الحق فدونكم اختراطه.

وليس من الإشارة ما يعرف في الأصول بدلالة الإشارة، وفحوى الخطاب، وفهم الاستغراق من لام التعريف في المقام الخطابي، ودلالة التضمن والالتزام كما أخذ العلماء من تنبيهات القرآن استدلالًا لمشروعية أشياء، كاستدلالهم على مشروعية الوكالة من قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ﴾ [الكهف: 19] ومشروعية الضمان من قوله: ﴿وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: 72]. ومشروعية القياس من قوله: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: 105] ولا بما هو بالمعنى المجازي نحو: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ﴾ [سبأ: 10] و﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: 11] ولا ما هو من تنزيل الحال منزلة المقال نحو: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44] لأن جميع هذا مما قامت فيه الدلالة العرفية مقام الوضعية واتحدت في إدراكه أفهام أهل العربية فكان من المدلولات التبعية.

قال في الكشاف: وكم من آية أنزلت في شأن الكافرين وفيها أوفر نصيب للمؤمنين تدبراً لها واعتباراً بموردها. يعني أنها في شأن الكافرين من دلالة العبارة، وفي شأن المؤمنين من دلالة الإشارة.

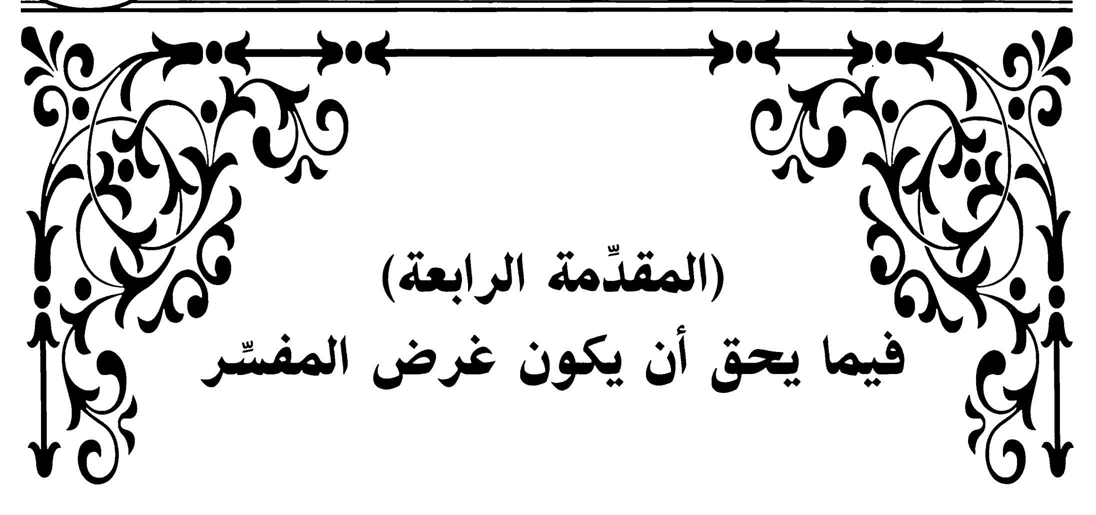
هذا؛ وإن واجب النصح في الدِّين والتنبيه إلى ما يغفل عنه المسلمون مما يحسبونه هيِّناً وهو عند الله عظيم قضى عليَّ أن أنبه إلى خطر أمر تفسير الكتاب والقول فيه دون مستند من نقل صحيح عن أساطين المفسرين أو إبداء تفسير أو تأويل من قائله إذا كان القائل توفرت فيه شروط الضلاعة في العلوم التي سبق ذكرها في المقدمة الثانية.

فقد رأينا تهافت كثير من الناس على الخوض في تفسير آيات من القرآن، فمنهم من يتصدى لبيان معنى الآيات على طريقة كتب التفسير، ومنهم من يضع الآية ثم يركض

في أساليب المقالات تاركاً معنى الآية جانباً، جالباً من معاني الدعوة والموعظة ما كان جالباً.

وقد دلت شواهد الحال على ضعف كفاية البعض لهذا العمل العلمي الجليل فيجب على العاقل أن يعرف قدره، وأن لا يتعدى طوره، وأن يردَّ الأشياء إلى أربابها، كي لا يختلط الخاثر بالزباد، ولا يكون في حالك سواد، وإن سكوت العلماء على ذلك زيادة في الورطة، وإفحاش لأهل هذه الغلطة، فمن يركب متن عمياء، ويخبط خبط عشواء، فحق على أساطين العلم تقويم اعوجاجه، وتمييز حلوه من أجاجه، تحذيراً للمُطالع، وتنزيلًا في البرج والطالع.





(المقدِّمة الرابعة)
فيما يحق أن يكون غرض المفسِّر

كأني بكم وقد مرَّ على أسماعكم ووعت ألبابكم ما قررته من استمداد علم التفسير، ومن صحة تفسير القرآن بغير المأثور، ومن الإنحاء على من يفسر القرآن بما يدعيه باطناً ينافي مقصود القرآن، ومن التفرقة بين ذلك وبين الإشارات، تتطلعون بعدُ إلى الإفصاح عن غاية المفسر من التفسير، وعن معرفة المقاصد التي نزل القرآن لبيانها حتى تستبين لكم غاية المفسرين من التفسير على اختلاف طرائقهم، وحتى تعلموا عند مطالعة التفاسير مقادير اتصال ما تشتمل عليه، بالغاية التي يرمي إليها المفسر فتزنوا بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد، ومقدار ما تجاوزه، ثم ينعطف القول إلى التفرقة بين من يفسر القرآن بما يخرج عن الأغراض المرادة منه، وبين من يفصل معانيه تفصيلًا، ثم ينعطف القول إلى نموذج مما استخرجه العلماء من مستنبطات القرآن في كثير من العلوم.

إن القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]، فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية، والجماعية، والعمرانية.

فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد، لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالتخلُّق بترك الحسد والحقد والكبر.

وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولًا من الصلاح الفردي، إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه، ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات ومواثبة القوى

النفسانية. وهذا هو علم المعاملات، ويعبر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية.

وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمَّى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع.

فمراد الله من كتابه هو بيان تصاريف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدِّين، وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيناً وتعبَّدنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه فقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: 29] سواء قلنا: إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى وهو قول علمائنا والمشائخي والسكاكي وهما من المعتزلة، أم قال قائل بقول بقية المعتزلة: إن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى غير ممكن، وهو خلاف لا طائل تحته إذ القصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي، فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه.

وقد اختار الله تعالى أن يكون اللسان العربي مظهراً لوحيه، ومستودعاً لمراده، وأن يكون العرب هم المتلقين أولًا لشرعه وإبلاغ مراده لحكمة علمها: منها كون لسانهم أفصح الألسن وأسهلها انتشاراً، وأكثرها تحملًا للمعاني مع إيجاز لفظه، ولتكون الأمة المتلقية للتشريع والناشرة له أمة قد سلمت من أفن الرأي عند المجادلة، ولم تقعد بها عن النهوض أغلال التكالب على الرفاهية، ولا عن تلقي الكمال الحقيقي إذ يسبب لها خلطه بما يجر إلى اضمحلاله، فيجب أن تعلموا قطعاً أن ليس المراد من خطاب العرب بالقرآن أن يكون التشريع قاصراً عليهم أو مراعياً لخاصة أحوالهم، بل إن عموم الشريعة ودوامها وكون القرآن معجزة دائمة مستمرة على تعاقب السنين ينافي ذلك، نعم إن مقاصده تصفية نفوس العرب الذين اختارهم كما قلنا لتلقي شريعته وبثها ونشرها، فهم المخاطبون ابتداءً قبل بقية أمة الدعوة فكانت أحوالهم مرعية لا محالة، وكان كثير من القرآن مقصوداً به خطابهم خاصة، وإصلاح أحوالهم، قال تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: 49]، وقال: ﴿أَن تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾ أَوْ تَقُولُوا۟ لَوْ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْكِتَٰبُ لَكُنَّآ أَهْدَىٰ مِنْهُمْ﴾ [الأنعام: 156، 157] لكن ليس ذلك بوجه للاقتصار على أحوالهم كما سيأتي.

أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيانها؟ فلنلم بها الآن بحسب ما بلغ إليه استقراؤنا وهي ثمانية أمور:

الأول: إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح. وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق،

لأنه يزيل عن النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل، ويطهر القلب من الأوهام الناشئة عن الإشراك والدهرية وما بينهما، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ [هود: 101] فأسند لآلهتهم زيادة تتبيبهم، وليس هو من فعل الآلهة ولكنه من آثار الاعتقاد بالآلهة.

الثاني: تهذيب الأخلاق، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿4﴾﴾ [القلم: 4].

وفسرت عائشة رضي الله تعالى عنها لما سئلت عن خُلقه ﷺ فقالت: كان خُلُقه القرآن. وفي الحديث الذي رواه مالك في الموطأ بلاغاً أن رسول الله ﷺ قال: «**بُعثت لأتمم مكارم حسن الأخلاق**»، وهذا المقصد قد فهمه عامة العرب بله خاصة الصحابة، وقال أبو خراش الهذلي مشيراً إلى ما دخل على العرب من أحكام الإسلام بأحسن تعبير:

فليس كعهد الدار يأمَّ مالك ... ولكنْ أحاطتْ بالرقاب السلاسل

وعاد الفتى كالكهل ليس بقائل ... سوى العدل شيئاً فاستراح العواذل

أراد بإحاطة السلاسل بالرقاب أحكام الإسلام. والشاهد في قوله: وعاد الفتى كالكهل.

الثالث: التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة.

قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: 105]، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: 48]، ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمعاً كلياً في الغالب، وجزئياً في المهم، فقوله: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89]، وقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3] المراد بهما إكمال الكليات التي منها الأمر بالاستنباط والقياس. قال الشاطبي: لأنه على اختصاره جامع والشريعة تمت بتمامه، ولا يكون جامعاً لتمام الدِّين إلا والمجموع فيه أمور كلية.

الرابع: سياسة الأمة وهو باب عظيم في القرآن القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها كالإرشاد إلى تكوين الجامعة بقوله: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [آل عمران: 103]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 159]، وقوله: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: 46]، وقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38].

الخامس: القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم، قال: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴿٣﴾﴾ [يوسف: 3]، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: 90]، وللتحذير من مساويهم قال: ﴿وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ﴾ [إبراهيم: 45] وفي خلالها تعليم، وكنا أشرنا إليها في المقدمة الثانية.

السادس: التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار، وكان ذلك مبلغ علم مخالطي العرب من أهل الكتاب. وقد زاد القرآن على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال في أفانين مجادلاته للضالين وفي دعوته إلى النظر، ثم نوّه بشأن الحكمة فقال: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269]، وهذا أوسع باب انبجست منه عيون المعارف، وانفتحت به عيون الأميين إلى العلم. وقد لحق به التنبيه المتكرر على فائدة العلم، وذلك شيء لم يطرق أسماع العرب من قبل، إنما قصارى علومهم أمور تجريبية، وكان حكماؤهم أفراداً اختصوا بفرط ذكاء تضم إليه تجربة وهم العرفاء، فجاء القرآن بقوله: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43]، و﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، وقال: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ﴾ [القلم: 1] فنبه إلى مزية الكتابة.

السابع: المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد، وكذلك المحاجة والمجادلة للمعاندين، وهذا باب الترغيب والترهيب.

الثامن: الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول؛ إذ التصديق يتوقف على دلالة المعجزة بعد التحدي، والقرآن جمع كونه معجزة بلفظه ومتحدِّي لأجله بمعناه، والتحدي وقع فيه ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: 38]، ولمعرفة أسباب النزول مدخل في ظهور مقتضى الحال ووضوحه. هذا ما بلغ إليه استقرائي. وللغزالي في إحياء علوم الدِّين بعض من ذلك.

فغرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلًا وتفريعاً كما أشرنا إليه في المقدمة الأولى، مع إقامة الحجة على ذلك إن كان به خفاء، أو لتوقع مكابرة من معاند أو جاهل، فلا جرم كان رائد المفسر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله، ويعرف اصطلاحه في إطلاق الألفاظ، وللتنزيل اصطلاح وعادات، وتعرَّض صاحب الكشاف إلى شيء من عادات القرآن في متناثر كلامه في تفسيره.

فطرائق المفسرين للقرآن ثلاث، إما الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه، وهذا هو الأصل. وإما استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام ولا يجافيها الاستعمال ولا مقصد القرآن، وتلك هي مستتبعات التراكيب وهي من خصائص اللغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة ككون التأكيد يدل على إنكار المخاطب أو تردده، وكفحوى الخطاب ودلالة الإشارة واحتمال المجاز مع الحقيقة، وإما أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى، أو لأن زيادة فهم المعنى متوقفة عليها، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبين بعض العلوم مما له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع لزيادة تنبيه إليه، أو لرد مطاعن من يزعم أنه ينافيه لا على أنها مما هو مراد الله من تلك الآية بل لقصد التوسع كما أشرنا إليه في المقدمة الثانية.

ففي الطريقة الثانية قد فرَّع العلماء وفصَّلوا في الأحكام، وخصُّوها بالتآليف الواسعة، وكذلك تفاريع الأخلاق والآداب التي أكثر منها حجة الإسلام الغزالي في كتاب الإحياء، فلا يلام المفسر إذا أتى بشيء من تفاريع العلوم مما له خدمة للمقاصد القرآنية، وله مزيد تعلق بالأمور الإسلامية كما نفرض أن يفسر قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: 164] بما ذكره المتكلمون في إثبات الكلام النفسي والحجج لذلك، والقول في ألفاظ القرآن وما قاله أهل المذاهب في ذلك. وكذا أن يفسر ما حكاه الله تعالى في قصة موسى مع الخضر بكثير من آداب المعلم والمتعلم كما فعل الغزالي. وقد قال ابن العربي: إنه أملى عليها ثمانمائة مسألة. وكذلك تقرير مسائل من علم التشريع لزيادة بيان قوله تعالى في خلق الإنسان: ﴿مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ﴾ [الحج: 5] الآيات، فإنه راجع إلى المقصد وهو مزيد تقرير عظمة القدرة الإلهية.

وفي الطريقة الثالثة تجلب مسائل علمية من علوم لها مناسبة بمقصد الآية: إما على أن بعضها يومىء إليه معنى الآية ولو بتلويح ما، كما يفسر أحد قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾ [البقرة: 269] فيذكر تقسيم علوم الحكمة ومنافعها مُدخلًا ذلك تحت قوله: ﴿خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾.

فالحكمة وإن كانت علماً اصطلاحياً وليس هو تمام المعنى للآية، إلا أن معنى الآية الأصلي لا يفوت وتفاريع الحكمة تعين عليه. وكذلك أن نأخذ من قوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: 7] تفاصيل من علم الاقتصاد السياسي وتوزيع الثروة العامة، ونعلل بذلك مشروعية الزكاة والمواريث والمعاملات المركبة من رأس مال وعمل على أن ذلك تومئ إليه الآية إيماء.

وأن بعض مسائل العلوم قد تكون أشد تعلقاً بتفسير آي القرآن، كما نفرض مسألة

كلامية لتقرير دليل قرآني مثل برهان التمانع لتقرير معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]. وكتقرير مسألة المتشابه لتحقيق معنى نحو قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيدٍ﴾ [الذاريات: 47] فهذا كونه من غايات التفسير واضح، وكذا قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦﴾ [ق: 6] فإن القصد منه الاعتبار بالحالة المشاهدة، فلو زاد المفسر ففصَّل تلك الحالة وبيَّن أسرارها وعلَّلها بما هو مبين في علم الهيئة كان قد زاد المقصد خدمة. وإما على وجه التوفيق بين المعنى القرآني وبين المسائل الصحيحة من العلم حيث يمكن الجمع. وإما على وجه الاسترواح من الآية كما يؤخذ من قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ﴾ [الكهف: 47] أن فناء العالم يكون بالزلازل، ومن قوله: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١﴾ [التكوير: 1] الآية، أن نظام الجاذبية يختل عند فناء العالم. وشرط كون ذلك مقبولًا أن يسلك فيه مسلك الإيجاز، فلا يجلب إلا الخلاصة من ذلك العلم ولا يصير الاستطراد كالغرض المقصود له لئلا يكون كقولهم: السِّيُّ بالسِّيِّ يُذكر[1].

وللعلماء في سلوك هذه الطريقة الثالثة على الإجمال آراء: فأما جماعة منهم فيرون من الحسن التوفيق بين العلوم غير الدِّينية وآلاتها وبين المعاني القرآنية، ويرون القرآن مشيراً إلى كثير منها.

قال ابن رشد الحفيد في فصل المقال: أجمع المسلمون على أن ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، والسبب في ورود الشرع بظاهر وباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، وتخلص إلى القول بأن بين العلوم الشرعية والفلسفية اتصالًا. وإلى مثل ذلك ذهب قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق، وهذا الغزالي والإمام الرازي وأبو بكر ابن العربي وأمثالهم صنيعهم يقتضي التبسط وتوفيق المسائل العلمية، فقد ملأوا كتبهم من الاستدلال على المعاني القرآنية بقواعد العلوم الحكمية وغيرها، وكذلك الفقهاء في كتب «أحكام القرآن»، وقد علمت ما قاله ابن العربي فيما أملاه على سورة نوح وقصة الخضر، وكذلك ابن جني والزجاج وأبو حيان قد أشبعوا «تفاسيرهم» من الاستدلال على القواعد العربية.

ولا شك أن الكلام الصادر عن علام الغيوب تعالى وتقدس لا تُبنى معانيه على فهم طائفة واحدة ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من

(1) السِّي: بسين مهملة مكسورة وتحتية مشددة: النظير والمثل.

العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه. وذلك يختلف باختلاف المقامات ويبنى على توفر الفهم، وشرطه أن لا يخرج عما يصلح له اللفظ عربيةً، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفاً بيناً ولا خروجاً عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية.

وأما أبو إسحاق الشاطبي فقال في الفصل الثالث من المسألة الرابعة: لا يصح في مسلك الفهم والإفهام إلا ما يكون عامًّا لجميع العرب. فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه. وقال في المسألة الرابعة من النوع الثاني: «ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب تنبني عليه قواعد، منها: أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح، فإن السلف الصالح كانوا أعلم بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أن أحداً منهم تكلم في شيء من هذا سوى ما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة. نعم تضمن علوماً من جنس علوم العرب وما هو على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة. . . » إلخ.

وهذا مبني على ما أسسه من كون القرآن لما كان خطاباً للأميين وهم العرب، فإنما يعتمد في مسلك فهمه وإفهامه على مقدرتهم وطاقتهم، وأن الشريعة أمية، وهو أساس واه لوجوه ستة؛ **الأول**: أن ما بناه عليه يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال، وهذا باطل لما قدمناه، قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: 49].

الثاني: أن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة وهو معجزة باقية فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة.

الثالث: أن السلف قالوا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه ـ يعنون معانيه ـ ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه.

الرابع: أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة.

الخامس: أن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوماً لديهم، فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، ورُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

السادس: أن عدم تكلم السلف عليها إن كان فيما ليس راجعاً إلى مقاصده فنحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات بل قد بينوا وفصَّلوا وفرَّعوا في علوم عنوا بها، ولا يمنعنا ذلك أن نقتفي على آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية أو لبيان سعة العلوم الإسلامية، أما ما وراء ذلك فإن كان ذكره لإيضاح المعنى فذلك تابع للتفسير أيضاً، لأن العلوم العقلية إنما تبحث عن أحوال الأشياء على ما هي عليه، وإن كان فيما زاد على ذلك فذلك ليس من التفسير لكنه تكملة للمباحث العلمية واستطراد في العلم لمناسبة التفسير ليكون متعاطي التفسير أوسع قريحة في العلوم.

وذهب ابن العربي في «العواصم» إلى إنكار التوفيق بين العلوم الفلسفية والمعاني القرآنية ولم يتكلم على غير هاته العلوم، وذلك على عادته في تحقير الفلسفة لأجل ما خولطت به من الضلالات الاعتقادية وهو مفرط في ذلك مستخف بالحكماء.

وأنا أقول: إن علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب:

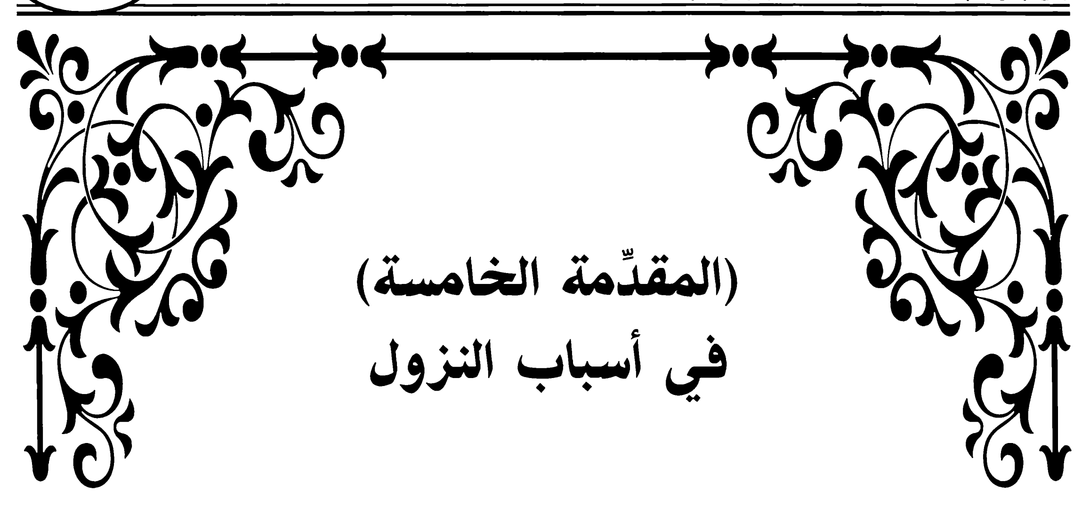
الأولى: علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء والأمم، وتهذيب الأخلاق والفقه والتشريع والاعتقاد والأصول والعربية والبلاغة.

الثانية: علوم تزيد المفسر علماً كالحكمة والهيئة وخواص المخلوقات.

الثالثة: علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق.

الرابعة: علوم لا علاقة لها به إما لبطلانها كالزجر والعيافة والميثولوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي.





(المقدِّمة الخامسة)
في أسباب النزول

أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك، وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب، وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا.

بيد أنا نجد في بعض آي القرآن إشارة إلى الأسباب التي دعت إلى نزولها ونجد لبعض الآي أسباباً ثبتت بالنقل دون احتمال أن يكون ذلك رأي الناقل، فكان أمر أسباب نزول القرآن دائراً بين القصد والإسراف، وكان في غض النظر عنه وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن. فذلك الذي دعاني إلى خوض هذا الغرض في مقدمات التفسير لظهور شدة الحاجة إلى تمحيصه في أثناء التفسير، وللاستغناء عن إعادة الكلام عليه عند عروض تلك المسائل، غير مدخر ما أراه في ذلك رأياً يجمع شتاتها.

وأنا عاذر المتقدمين الذين ألَّفوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، بأن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع تمتلكه محبة التوسع فيه فلا ينفك يستزيد من ملتقطاته ليذكي قبسه، ويمد نفسه، فيرضى بما يجد رضى الصَّب بالوعد، ويقول: زدني من حديثك يا سعد. غير هيَّاب لعاذل، ولا متطلب معذرة عاذر، وكذلك شأن الولَع إذا امتلك القلب، ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفاً، حتى أوهموا كثيراً من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم، فإن القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمة في أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام.

نعم؛ إن العلماء توجسوا منها فقالوا: إن سبب النزول لا يخصص، إلا طائفة شاذة

ادعت التخصيص بها، ولو أن أسباب النزول كانت كلها متعلقة بآيات عامة لما دخل من ذلك ضر على عمومها إذ قد أراحنا أئمة الأصول حين قالوا: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكن أسباباً كثيرة رام رواتها تعيين مراد من تخصيص عام أو تقييد مطلق أو إلجاء إلى محمل، فتلك هي التي قد تقف عرضة أمام معاني التفسير قبل التنبيه على ضعفها أو تأويلها. وقد قال الواحدي في أول كتابه في أسباب النزول: «أما اليوم فكل أحد يخترع للآية سبباً، ويختلق إفكاً وكذباً، ملقياً زمامه إلى الجهالة، غير مفكر في الوعيد»، وقال: «لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل». اهـ.

إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنًى عن علمه لأن فيها بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيراً. ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك.

ففي صحيح البخاري أن مروان بن الحكم أرسل إلى ابن عباس يقول: لئن كان كل امرئ فرح بما أتى، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً لنعذبَنَّ أجمعون، يشير إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٨٨﴾﴾ [آل عمران: 188]، فأجاب ابن عباس قائلًا: «إنما دعا النبي اليهود فسألهم على شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره فأروه أنهم قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أتوا من كتمانهم»، ثم قرأ ابن عباس: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ﴾ [آل عمران: 187، 188] الآيات.

وفي الموطأ عن هشام بن عروة بن الزبير عن أبيه أنه قال: قلت لعائشة أم المؤمنين وأنا يومئذٍ حديث السن: أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ﴾ [البقرة: 158] فما على الرجل شيء ألا يطوف بهما، قالت عائشة: كلا، لو كان كما تقول لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، إنما نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة، وكانوا يتحرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ﴾. اهـ.

ومنها ما ينبه المفسر إلى إدراك خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات، فإن من أسباب النزول ما يعين على تصوير مقام الكلام كما سننبهك إليه في أثناء المقدمة العاشرة.

وقد تصفحت أسباب النزول التي صحت أسانيدها فوجدتها خمسة أقسام:

الأول: هو المقصود من الآية يتوقف فهم المراد منها على علمه، فلا بد من البحث عنه للمفسر، وهذا منه تفسير مبهمات القرآن مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: 1]، ونحو: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾ [البقرة: 104]، ومثل بعض الآيات التي فيها: ﴿وَمِنَ النَّاسِ﴾ [البقرة: 8].

والثاني: هو حوادث تسببت عليها تشريعات أحكام، وصور تلك الحوادث لا تبيِّن مجملًا ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها، مثل حديث عويمر العجلاني الذي نزلت عنه آية اللعان، ومثل حديث كعب بن عجرة الذي نزلت عنه آية: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ﴾ [البقرة: 196] الآية، فقد قال كعب بن عجرة: هي لي خاصة ولكم عامة، ومثل قول أم سلمة ﵂ للنبي ﷺ: يغزو الرجال ولا نغزو، فنزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: 32] الآية. وهذا القسم لا يفيد البحث فيه إلا زيادة تفهم في معنى الآية وتمثيلًا لحكمها، ولا يخشى توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة، إذ قد اتفق العلماء أو كادوا على أن سبب النزول في مثل هذا لا يخصص، واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا يكون خاصًّا.

والثالث: هو حوادث تكثر أمثالها تختص بشخص واحد، فنزلت الآية لإعلانها وبيان أحكامها وزجر من يرتكبها، فكثيراً ما تجد المفسرين وغيرهم يقولون: نزلت في كذا وكذا، وهم يريدون أن من الأحوال التي تشير إليها تلك الآية تلك الحالة الخاصة، فكأنهم يريدون التمثيل. ففي كتاب الأيمان من صحيح البخاري في باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: 77] أن عبدالله بن مسعود قال: قال رسول الله: «**من حلف على يمين صبر يقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان» فأنزل الله تصديق ذلك**: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ الآية، فدخل الأشعث بن قيس فقال: ما حدثكم أبو عبدالرحمٰن؟ فقالوا: كذا وكذا، قال: فيَّ أُنزلت، لي بئر في أرض ابن عم لي... إلخ، فابن مسعود جعل الآية عامة لأنه جعلها تصديقاً لحديث عام؟ والأشعث بن قيس ظنها خاصة به إذ قال: فيَّ أُنزلت بصيغة الحصر.

ومثل الآيات النازلة في المنافقين [آية 58] في سورة براءة المفتتحة بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ﴾ ﴿وَمِنْهُمْ﴾، ولذلك قال ابن عباس: كنا نسمي سورة التوبة سورة الفاضحة. ومثل

قوله تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْۗ﴾ [البقرة: 105] فلا حاجة لبيان أنها نزلت لما أظهر بعض اليهود مودة المؤمنين. وهذا القسم قد أكثر من ذكره أهل القصص وبعض المفسرين ولا فائدة في ذكره، على أن ذكره قد يوهم القاصرين قصر الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات.

والرابع: هو حوادث حدثت وفي القرآن آيات تناسب معانيها سابقة أو لاحقة فيقع في عبارات بعض السلف ما يوهم أن تلك الحوادث هي المقصود من تلك الآيات، مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية، ويدل لهذا النوع وجود اختلاف كثير بين الصحابة في كثير من أسباب النزول كما هو مبسوط في المسألة الخامسة من بحث أسباب النزول من الإتقان، فارجعوا إليه ففيه أمثلة كثيرة.

وفي «صحيح البخاري» في سورة النساء [94] أن ابن عباس قرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ السلام لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ بألف بعد لام (السلام)، وقال: كان رجل في غُنيمة له ـ تصغير غنم ـ فلحقه المسلمون فقال: السلام عليكم فقتلوه ـ أي: ظنوه مشركاً يريد أن يتقي منهم بالسلام ـ وأخذوا غنيمته، فأنزل الله في ذلك: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ السلام﴾ الآية. فالقصة لا بد أن تكون قد وقعت لأن ابن عباس رواها، لكن الآية ليست نازلة فيها بخصوصها ولكن نزلت في أحكام الجهاد بدليل ما قبلها وما بعدها، فإن قبلها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ﴾ [النساء: 94] وبعدها: ﴿فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌۚ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ﴾ [النساء: 94].

وفي تفسير تلك السورة من صحيح البخاري بعد أن ذكر نزاع الزبير والأنصاري في ماء شراج الحرة قال الزبير: فما أحسب هذه الآيات إلا نزلت في ذلك ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: 65] الآية، قال السيوطي في «الإتقان» عن الزركشي: قد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان السبب في نزولها. وفيه عن ابن تيمية قد تنازع العلماء في قول الصحابي: نزلت هذه الآية في كذا، هل يجري مجرى المسند أو يجري مجرى التفسير؟ فالبخاري يدخله في المسند، وأكثر أهل المسانيد لا يدخلونه فيه، بخلاف ما إذا ذكر سبباً نزلت عقبه فإنهم كلهم يدخلونه في المسند.

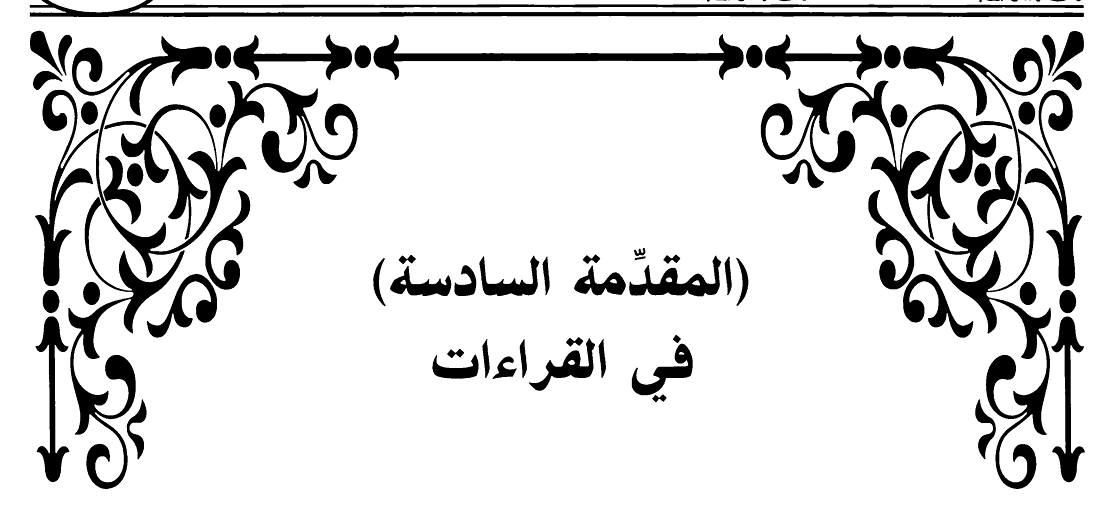
والخامس: قسم يبين مجملات، ويدفع متشابهات، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44] فإذا ظن أحد أن (من) للشرط أشكل عليه

كيف يكون الجَور في الحكم كفراً، ثم إذا علم أن سبب النزول هم النصارى علم أن (من) موصولة، وعلم أن الذين تركوا الحكم بالإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد. وكذلك حديث عبدالله بن مسعود قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82] شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ وقالوا: أينا لم يلبس إيمانه بظلم (ظنوا أن الظلم هو المعصية). فقال رسول الله: «**إنه ليس بذلك؟ ألا تسمع لقول لقمان لابنه**: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]».

ومن هذا القسم ما لا يبيِّن مجملًا ولا يؤوِّل متشابهاً، ولكنه يبين وجه تناسب الآي بعضها مع بعض كما في قوله تعالى، في سورة النساء [3]: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ الآية، فقد تخفى الملازمة بين الشرط وجزائه فيبيِّنها ما في الصحيح، عن عائشة أن عروة بن الزبير سألها عنها فقالت: هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن في الصداق، فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن.

هذا؛ وإن القرآن كتاب جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون وارداً قبل الحاجة، وقد يكون مخاطباً به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطباً به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلًا عليها، وليمكن تواتر الدِّين، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط، وإلا فإن الله قادر أن يجعل القرآن أضعاف هذا المنزل وأن يطيل عمر النبي ﷺ للتشريع أكثر مما أطال عمر إبراهيم وموسى، ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: 3]، فكما لا يجوز حمل كلماته على خصوصيات جزئية لأن ذلك يبطل مراد الله، كذلك لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص ولا إطلاق ما قصد منه التقييد؛ لأن ذلك قد يفضي إلى التخليط في المراد أو إلى إبطاله من أصله، وقد اغتر بعض الفرق بذلك. قال ابن سيرين في الخوارج: إنهم عمدوا إلى آيات الوعيد النازلة في المشركين فوضعوها على المسلمين فجاؤوا ببدعة القول بالتكفير بالذنب، وقد قال الحرورية لعلي ﷺ يوم التحكيم: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57] فقال علي: كلمة حق أريد بها باطل، وفسرها في خطبة له في «نهج البلاغة».

وثمة فائدة أخرى عظيمة لأسباب النزول وهي أن في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إعجازه من ناحية الارتجال، وهي إحدى طريقتين لبلغاء العرب في أقوالهم، فنزوله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنه أساطير الأولين.



(المقدِّمة السادسة)
في القراءات

لولا عناية كثير من المفسرين بذكر اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن حتى في كيفيات الأداء، لكنت بمعزل عن التكلم في ذلك، لأن علم القراءات علم جليل مستقل قد خُصَّ بالتدوين والتأليف، وقد أشبع فيه أصحابه وأسهبوا بما ليس عليه مزيد، ولكني رأيتني بمحل الاضطرار إلى أن ألقي عليكم جملًا في هذا الغرض تعرفون بها مقدار تعلق اختلاف القراءات بالتفسير، ومراتب القراءات قوة وضعفاً؟ كي لا تعجبوا من إعراضي عن ذكر كثير من القراءات في أثناء التفسير.

أرى أن للقراءات حالتين؛ إحداهما: لا تعلُّق لها بالتفسير بحال، والثانية: لها تعلُّق به من جهات متفاوتة.

أما الحالة الأولى: فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة، مثل: ﴿عَذَابِيْ﴾ [الأعراف: 156] بسكون الياء و﴿عَذَابِيَ﴾ بفتحها، وفي تعدد وجوه الإعراب مثل: ﴿حَتَّىٰ يَقُولُ ٱلرَّسُولُ﴾ [البقرة: 214] بفتح لام (يقول) وضمها. ونحو: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: 254] برفع الأسماء الثلاثة أو فتحها أو رفع بعض وفتح بعض، ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها وهو تحديد كيفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلقي ذلك عن قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة، وهذا غرض مهم جداً لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي، ولم أرَ من عرف لفن القراءات حقه من هذه الجهة، وفيها أيضاً سعة من

بيان وجوه الإعراب في العربية، فهي لذلك مادة كبرى لعلوم اللغة العربية.

فأئمة العربية لما قرأوا القرآن قرأوه بلهجات العرب الذين كانوا بين ظهرانيهم في الأمصار التي وزعت عليها المصاحف: المدينة، ومكة، والكوفة، والبصرة، والشام، قيل واليمن والبحرين، وكان في هذه الأمصار قراؤها من الصحابة قبل ورود مصحف عثمان إليهم فقرأ كل فريق بعربية قومه في وجوه الأداء، لا في زيادة الحروف ونقصها، ولا في اختلاف الإعراب دون مخالفته مصحف عثمان، ويحتمل أن يكون القارئ الواحد قد قرأ بوجهين ليُرى صحتهما في العربية قصداً لحفظ اللغة مع حفظ القرآن الذي أنزل بها، ولذلك يجوز أن يكون كثير من اختلاف القراء في هذه الناحية اختياراً، وعليه يحمل ما يقع في كتابي الزمخشري وابن العربي من نقد بعض طرق القراء، على أن في بعض نقدهم نظراً، وقد كره مالك رَحِمَهُ اللهُ القراءة بالإمالة مع ثبوتها عن القراء، وهي مروية عن مقرئ المدينة نافع من رواية ورش عنه، وانفرد بروايته أهل مصر، فدلت كراهته على أنه يرى أن القارئ بها ما قرأ إلا بمجرد الاختيار، وفي تفسير القرطبي في سورة الشعراء عن أبي إسحاق الزجاج، يجوز أن يقرأ: ﴿**طسين ميم**﴾ بفتح النون من ﴿**طسين**﴾ وضم الميم الأخيرة كما يقال هذا معد يكرب. اهـ. مع أنه لم يقرأ به أحد.

قلت: ولا ضير في ذلك ما دامت كلمات القرآن وجمله محفوظة على نحو ما كتب في المصحف الذي أجمع عليه أصحاب رسول الله إلا نفراً قليلًا شذوا منهم، كان عبدالله بن مسعود منهم، فإن عثمان لما أمر بكتب المصحف على نحو ما قرأ رسول الله ﷺ، وأثبته كتاب المصحف، رأى أن يحمل الناس على اتباعه وترك قراءات ما خالفه، وجمع جميع المصاحف المخالفة له وأحرقها ووافقه جمهور الصحابة على ما فعله. قال شمس الدين الأصفهاني في المقدمة الخامسة من تفسيره: كان على طول أيامه يقرأ مصحف عثمان ويتخذه إماماً. وقلت: إنما كان فعل عثمان إتماماً لما فعله أبو بكر من جمعه القرآن الذي كان يقرأ في حياة الرسول، وأن عثمان نسخه في مصاحف لتوزع على الأمصار، فصار المصحف الذي كتب لعثمان قريباً من المجمع عليه، وعلى كل قراءة توافقه وصار ما خالفه متروكاً بما يقارب الإجماع.

قال الأصفهاني في تفسيره: كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة، وهي قراءة العامة التي قرأ بها رسول الله ﷺ على جبريل في العام الذي قبض فيه، ويقال: إن زيد بن ثابت شهد العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله على جبريل. اهـ. وبقي الذين قرأوا قراءات مخالفة لمصحف عثمان يقرأون بما رووه لا ينهاهم أحد عن قراءتهم ولكن يعدوهم شذاذاً، ولكنهم لم يكتبوا قراءتهم في

مصاحف بعد أن أجمع الناس على مصحف عثمان، قال البغوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾﴾ [الواقعة: 29]:

عن مجاهد وفي الكشاف والقرطبي ـ قرأ علي بن أبي طالب **﴿وطلع منضود﴾** بعين في موضع الحاء، وقرأ قارئ بين يديه: ﴿وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾﴾ فقال: وما شأن الطلح؟ إنما هو: «وطلع» وقرأ: ﴿لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾ [ق: 10] فقالوا: أفلا نحولها؟ فقال: إن آي القرآن لا تهاج اليوم ولا تحول، أي: لا تغير حروفها ولا تحول عن مكانها فهو قد منع من تغيير المصحف، ومع ذلك لم يترك القراءة التي رواها، وممن نسبت إليهم قراءات مخالفة لمصحف عثمان: عبدالله بن مسعود وأبي بن كعب وسالم مولى أبي حذيفة، إلى أن ترك الناس ذلك تدريجاً.

ذكر الفخر في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ﴾ من سورة النور [15] أن سفيان قال: سمعت أمي تقرأ إذ تثقفونه بألسنتكم وكان أبوها يقرأ بقراءة ابن مسعود، ومع ذلك فقد شذت مصاحف بقيت مغفولًا عنها بأيدي أصحابها، منها ما ذكره الزمخشري في الكشاف في سورة الفتح أن الحارث بن سويد صاحب عبدالله بن مسعود كان له مصحف دفنه في مدة الحجاج، قال في الكشاف: لأنه كان مخالفاً للمصحف الإمام، وقد أفرط الزمخشري في توهين بعض القراءات لمخالفتها لما اصطلح عليه النحاة، وذلك من إعراضه عن معرفة الأسانيد.

من أجل ذلك اتفق علماء القراءات والفقهاء على أن كل قراءة وافقت وجهاً في العربية ووافقت خط المصحف ـ أي مصحف عثمان ـ وصح سند راويها؛ فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردها، قال أبو بكر ابن العربي: ومعنى ذلك عندي أن تواترها تبع لتواتر المصحف الذي وافقته وما دون ذلك فهو شاذ، يعني وأن تواتر المصحف ناشئ عن تواتر الألفاظ التي كتبت فيه.

قلت: وهذه الشروط الثلاثة، هي شروط في قَبول القراءة إذا كانت غير متواترة عن النبي ﷺ، بأن كانت صحيحة السند إلى النبي ولكنها لم تبلغ حد التواتر فهي بمنزلة الحديث الصحيح، وأما القراءة المتواترة فهي غنية عن هذه الشروط لأن تواترها يجعلها حجة في العربية، ويغنيها عن الاعتضاد بموافقة المصحف المجمع عليه، ألا ترى أن جمعاً من أهل القراءات المتواترة قرأوا قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بظنين ﴿٢٤﴾﴾ [التكوير: 24] بظاء مشالة؛ أي: بمتَّهم، وقد كتبت في المصاحف كلها بالضاد الساقطة.

على أن أبا علي الفارسي صنف كتاب الحجة للقراءات، وهو معتمد عند المفسرين، وقد رأيت نسخة منه في مكاتب الآستانة. فالقراءات من هذه الجهة لا تفيد

في علم التفسير، والمراد بموافقة خط المصحف موافقة أحد المصاحف الأئمة التي وجَّه بها عثمان بن عفان إلى أمصار الإسلام إذ قد يكون اختلاف يسير نادر بين بعضها، مثل زيادة الواو في ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ﴾ [آل عمران: 133] في مصحف الكوفة، ومثل زيادة الفاء في قوله: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فبما كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ في سورة الشورى [30]، ﴿وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ حُسۡنٗاۖ﴾ [العنكبوت: 8] ـ أو ﴿إحساناً﴾ فذلك اختلاف ناشئ عن القراءة بالوجهين بين الحفاظ من زمن الصحابة الذين تلقوا القرآن عن النبي ﷺ، لأنه قد أثبته ناسخو المصحف في زمن عثمان فلا ينافي التواتر إذ لا تعارض، إذا كان المنقول عنه قد نطق بما نقله عنه الناقلون في زمانين أو أزمنة، أو كان قد أذن للناقلين أن يقرأوا بأحد اللفظين أو الألفاظ، وقد انحصر توفر الشروط في الروايات العشر للقراء وهم: نافع بن أبي نعيم المدني، وعبدالله بن كثير المكي، وأبو عمرو المازني البصري، وعبدالله بن عامر الدمشقي، وعاصم بن أبي النجود الكوفي، وحمزة بن حبيب الكوفي، والكسائي علي بن حمزة الكوفي، ويعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني، وخلف البزار (بزاي فألف فراء مهملة) الكوفي، وهذا العاشر ليست له رواية خاصة، وإنما اختار لنفسه قراءة تناسب قراءات أئمة الكوفة، فلم يخرج عن قراءات قراء الكوفة إلا قليلًا، وبعض العلماء يجعل قراءة ابن محيصن واليزيدي والحسن، والأعمش، مرتبة دون العشر، وقد عد الجمهور ما سوى ذلك شاذاً لأنه لم ينقل بتواتر حفاظ القرآن.

والذي قاله مالك والشافعي، أن ما دون العشر لا تجوز القراءة به ولا أخذُ حكم منه لمخالفته المصحف الذي كتب فيه ما تواتر، فكان ما خالفه غير متواتر فلا يكون قرآناً.

وقد تُروى قراءات عن النبي ﷺ بأسانيد صحيحة في كتب الصحيح مثل صحيح البخاري ومسلم وأضرابهما، إلا أنها لا يجوز لغير من سمعها من النبي ﷺ القراءة بها لأنها غير متواترة النقل فلا يترك المتواتر للآحاد، وإذا كان راويها قد بلغته قراءة أخرى متواترة تخالف ما رواه وتحقق لديه التواتر وجب عليه أن يقرأ بالمروية تواتراً، وقد اصطلح المفسرون على أن يطلقوا عليها قراءة النبي ﷺ، لأنها غير منتسبة إلى أحد من أئمة الرواية في القراءات، ويكثر ذكر هذا العنوان في تفسير محمد بن جرير الطبري وفي الكشاف، وفي المحرر الوجيز لعبدالحق بن عطية، وسبقهم إليه أبو الفتح ابن جني، فلا تحسبوا أنهم أرادوا بنسبتها إلى النبي ﷺ، أنها وحدها المأثورة عنه ولا ترجيحها على القراءات المشهورة، لأن القراءات المشهورة قد رويت عن النبي ﷺ بأسانيد أقوى وهي

متواترة على الجملة كما سنذكره، وما كان ينبغي إطلاق وصف قراءة النبي عليها لأنه يوهم من ليسوا من أهل الفهم الصحيح أن غيرها لم يقرأ به النبي ﷺ، وهذا يرجع إلى تبجح أصحاب الرواية بمروياتهم.

وأما الحالة الثانية: فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل: ﴿**مالك يوم الدين**﴾ ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: 4]، و﴿**ننشزها**﴾ و﴿نُنشِزُهَا﴾ [البقرة: 259] ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُواْ﴾ [يوسف: 110] بتشديد الذال أو ﴿**قد كُذِبوا**﴾ بتخفيفه، وكذلك اختلاف الحركات الذي يختلف معه معنى الفعل كقوله: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يصِدون ۝٥٧﴾ [الزخرف: 57] قرأ نافع بضم الصاد وقرأ حمزة بكسر الصاد، فالأولى: بمعنى يصدُّون غيرهم عن الإيمان، والثانية: بمعنى صدودهم في أنفسهم، وكلا المعنيين حاصل منهم، وهي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة نحو: ﴿حَتَّىٰ يَطَّهَّرْنَ﴾ [البقرة: 222] بفتح الطاء المشددة والهاء المشددة، وبسكون الطاء وضم الهاء مخففة، ونحو: ﴿لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: 43] و﴿**لَمَستم النساء**﴾، وقراءة: ﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: 19] مع قراءة: ﴿**الَّذِينَ هُمْ عِبادُ الرَّحْمَنِ**﴾ والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر، تكثيراً للمعاني إذا جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي ﷺ، على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى ليقرأ القراء بوجوه فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئاً عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمين في استعمال العرب، ونظير التورية والتوجيه في البديع، ونظير مستتبعات التراكيب في علم المعاني، وهو من زيادة ملاءمة بلاغة القرآن، ولذلك كان اختلاف القراء في اللفظ الواحد من القرآن قد يكون معه اختلاف المعنى؛ ولم يكن حمل أحد القراءتين على الأخرى متعيناً ولا مرجحاً، وإن كان قد يؤخذ من كلام أبي علي الفارسي في كتاب الحجة أنه يختار حمل معنى إحدى القراءتين على معنى الأخرى، ومثال هذا قوله في قراءة الجمهور قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ۝٢٤﴾ في سورة الحديد [24]، وقراءة نافع وابن عامر: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ ۝٢٤﴾ إسقاط (هو)، أن من أثبت (هو) يحسن أن يعتبره ضمير فصل لا مبتدأ، لأنه لو كان مبتدأ لم يجز حذفه في قراءة نافع وابن عامر، قال أبو حيان: وما ذهب إليه ليس بشيء لأنه بني ذلك على توافق القراءتين وليس كذلك، ألا ترى أنه قد يكون قراءتان في لفظ واحد لكل

منهما توجيه يخالف الآخر، كقراءة: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ [آل عمران: 36] بضم التاء أو سكونها.

وأنا أرى أن على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة لأن في اختلافها توفيراً لمعاني الآية غالباً، فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن. وهذا يبين لنا أن اختلاف القراءات قد ثبت عن النبي ﷺ كما ورد في حديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بن حزام، ففي صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ في الصلاة سورة الفرقان في حياة رسول الله فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله، فكدت أساوره في الصلاة فتصبَّرت حتى سلَّم فلببته بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله، فقلت: كذبت، فإن رسول الله أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله فقلت: إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله: «**اقرأ يا هشام**» فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله: «**كذلك أنزلت**»، ثم قال: «**اقرأ يا عمر**» فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله: «**كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه**» اهـ.

وفي الحديث إشكال، وللعلماء في معناه أقوال يرجع إلى اعتبارين؛ أحدهما: اعتبار الحديث منسوخاً، والآخر: اعتباره محكماً.

فأما الذين اعتبروا الحديث منسوخاً وهو رأي جماعة منهم أبو بكر الباقلائي وابن عبدالبر وأبو بكر ابن العربي والطبري والطحاوي، وينسب إلى ابن عيينة وابن وهب قالوا: كان ذلك رخصة في صدر الإسلام أباح الله للعرب أن يقرأوا القرآن بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها، ثم نسخ ذلك بحمل الناس على لغة قريش لأنها التي بها نزل القرآن وزال العذر لكثرة الحفظ وتيسير الكتابة، وقال ابن العربي: دامت الرخصة مدة حياة النبي ﷺ، وظاهر كلامه أن ذلك نسخ بعد وفاة رسول الله ﷺ، فإما نسخ بإجماع الصحابة أو بوصاية من النبي ﷺ، واستدلوا على ذلك بقول عمر: إن القرآن نزل بلسان قريش، وبنهيه عبدالله بن مسعود أن يقرأ: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ - عَتَّى - حِينٍ ﴿174﴾﴾ [الصافات: 174]، وهي لغة هذيل في (حَتَّى)، وبقول عثمان لكتَّاب المصاحف: فإذا اختلفتم في حرف فاكتبوه بلغة قريش فإنما نزل بلسانهم، يريد أن لسان قريش هو الغالب على القرآن، أو أراد أنه نزل بما نطقوا به من لغتهم وما غلب على لغتهم من لغات القبائل، إذ كان عكاظ بأرض قريش وكانت مكة مهبط القبائل كلها.

ولهم في تحديد معنى الرخصة بسبعة أحرف ثلاثة أقوال:

الأول: أن المراد بالأحرف الكلمات المترادفة للمعنى الواحد، أي: أنزل بتخيير قارئه أن يقرأه باللفظ الذي يحضره من المرادفات تسهيلًا عليهم حتى يحيطوا بالمعنى. وعلى هذا الجواب فقيل المراد بالسبعة حقيقة العدد وهو قول الجمهور فيكون تحديداً للرخصة بأن لا يتجاوز سبعة مرادفات أو سبع لهجات أي من سبع لغات؛ إذ لا يستقيم غير ذلك لأنه لا يتأتى في كلمة من القرآن أن يكون لها ستة مرادفات أصلًا، ولا في كلمة أن يكون فيها سبع لهجات إلا كلمات قليلة مثل: ﴿أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23] ـ ﴿وَجِبْرِيلَ﴾ [البقرة: 98] ـ و﴿أَرْجِهِ﴾ [الأعراف: 111].

وقد اختلفوا في تعيين اللغات السبع، فقال أبو عبيدة وابن عطية وأبو حاتم والباقلاني: هي من عموم لغات العرب وهم: قريش، وهذيل، وتيم الرباب، والأزد، وربيعة، وهوازن، وسعد بن بكر من هوازن، وبعضهم يعد قريشاً، وبني دارم، والعليا من هوازن وهم سعد بن بكر، وجشم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف، قال أبو عمرو بن العلاء: أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم وهم بنو دارم. وبعضهم يعد خزاعة ويطرح تميماً، وقال أبو علي الأهوازي، وابن عبدالبر، وابن قتيبة: هي لغات قبائل من مضر وهم: قريش، وهذيل، وكنانة، وقيس، وضبة، وتيم الرباب، وأسد بن خزيمة، وكلها من مضر.

القول الثاني لجماعة منهم عياض: أن العدد غير مراد به حقيقته، بل هو كناية عن التعدد والتوسع، وكذلك المرادِفات ولو من لغة واحدة كقوله: ﴿كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ﴾ [القارعة: 5]، وقرأ ابن مسعود: ﴿**كالصوف المنفوش**﴾، وقرأ أُبي: ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ﴾ [البقرة: 20] مروا فيه، ـ سعوا فيه، وقرأ ابن مسعود: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: 13] أخرونا ـ أمهلونا، وأقرأ ابن مسعود رجلًا: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ ﴿43﴾ طَعَامُ الْأَثِيمِ ﴿44﴾﴾ [الدخان: 43، 44] فقال الرجل: طعام اليتيم، فأعاد له فلم يستطع أن يقول: ﴿الْأَثِيمِ﴾ فقال له ابن مسعود: أتستطيع أن تقول: طعام الفاجر؟ قال: نعم، قال: فاقرأ كذلك، وقد اختلف عمر وهشام بن حكيم ولغتهما واحدة.

القول الثالث: أن المراد التوسعة في نحو: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ [النساء: 148] أن يقرأ: «عليماً حكيماً» ما لم يخرج عن المناسبة، كذكره عقب آية عذاب أن يقول: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 96] أو عكسه، وإلى هذا ذهب ابن عبدالبر.

وأما الذين اعتبروا الحديث محكماً غير منسوخ فقد ذهبوا في تأويله مذاهب: فقال جماعة منهم البيهقي وأبو الفضل الرازي: إن المراد من الأحرف أنواع أغراض القرآن

كالأمر والنهي، والحلال والحرام، أو أنواع كلامه كالخبر والإنشاء، والحقيقة والمجاز: أو أنواع دلالته كالعموم والخصوص، والظاهر والمؤول. ولا يخفى أن كل ذلك لا يناسب سياق الحديث على اختلاف رواياته من قصد التوسعة والرخصة. وقد تكلف هؤلاء حصر ما زعموه من الأغراض ونحوها في سبعة فذكروا كلاماً لا يسلم من النقض.

وذهب جماعة منهم أبو عبيد وثعلب والأزهري وعُزي لابن عباس أن المراد أنه أنزل مشتملًا على سبع لغات من لغات العرب مبثوثة في آيات القرآن، لكن لا على تخيير القارئ، وذهبوا في تعيينها إلى نحو ما ذهب إليه القائلون بالنسخ إلا أن الخلاف بين الفريقين في أن الأولين ذهبوا إلى تخيير القارئ في الكلمة الواحدة، وهؤلاء أرادوا أن القرآن مبثوثة فيه كلمات من تلك اللغات، لكن على وجه التعيين لا على وجه التخيير، وهذا كما قال أبو هريرة: ما سمعت السكين إلا في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا﴾ [يوسف: 31] ما كنا نقول: إلا المُدية[1].

وفي البخاري: إلا من النبي في قصة حكم سليمان بين المرأتين من قول سليمان: إيتوني بالسكين أقطعه بينكما، وهذا الجواب لا يلاقي مساق الحديث من التوسعة، ولا يستقيم من جهة العدد، لأن المحققين ذكروا أن في القرآن كلمات كثيرة من لغات قبائل العرب، وأنهاها السيوطي نقلًا عن أبي بكر الواسطي إلى خمسين لغة.

وذهب جماعة أن المراد من الأحرف لهجات العرب في كيفيات النطق كالفتح والإمالة، والمد والقصر، والهمز والتخفيف، على معنى أن ذلك رخصة للعرب مع المحافظة على كلمات القرآن، وهذا أحسن الأجوبة لمن تقدمنا، وهنالك أجوبة أخرى ضعيفة لا ينبغي للعالم التعريج عليها، وقد أنهى بعضهم جملة الأجوبة إلى خمسة وثلاثين جواباً.

وعندي أنه إن كان حديث عمر وهشام بن حكيم قد حسن إفصاح راويه عن مقصد عمر فيما حدَّث به بأن لا يكون مروياً بالمعنى مع إخلال بالمقصود أنه يحتمل أن يرجع إلى ترتيب آي السور بأن يكون هشام قرأ سورة الفرقان على غير الترتيب الذي قرأ به عمر، فتكون تلك رخصة لهم في أن يحفظوا سور القرآن بدون تعيين ترتيب الآيات من السورة، وقد ذكر الباقلاني احتمال أن يكون ترتيب السور من اجتهاد الصحابة كما يأتي في المقدمة الثامنة. فعلى رأينا هذا تكون هذه رخصة. ثم لم يزل الناس يتوخون بقراءتهم موافقة قراءة رسول الله ﷺ حتى كان ترتيب المصحف في زمن أبي بكر على نحو

(1) رواه ابن وهب عن مالك، وهو في أحاديث ابن وهب عنه في جامع العتبية.

العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله ﷺ، فأجمع الصحابة في عهد أبي بكر على ذلك لعلمهم بزوال موجب الرخصة.

ومن الناس من يظن المراد بالسبع في الحديث ما يطابق القراءات السبع التي اشتهرت بين أهل فن القراءات، وذلك غلط ولم يقله أحد من أهل العلم، وأجمع العلماء على خلافه كما قال أبو شامة: فإن انحصار القراءات في سبع لم يدل عليه دليل، ولكنه أمر حصل إما بدون قصد أو بقصد التيمن بعدد السبعة أو بقصد إيهام أن هذه السبعة هي المرادة من الحديث تنويهاً بشأنها بين العامة، ونقل السيوطي عن أبي العباس ابن عمار أنه قال: لقد فعل جاعل عدد القراءات سبعاً ما لا ينبغي، وأشكل به الأمر على العامة إذ أوهمهم أن هذه السبعة هي المرادة في الحديث، وليت جامعها نقص عن السبعة أو زاد عليها.

قال السيوطي: وقد صنف ابن جبير المكي وهو قبل ابن مجاهد كتاباً في القراءات فاقتصر على خمسة أئمة من كل مصر إماماً، وإنما اقتصر على ذلك لأن المصاحف التي أرسلها عثمان إلى الأمصار كانت إلى خمسة أمصار.

قال ابن العربي في العواصم: أول من جمع القراءات في سبع ابن مجاهد، غير أنه عدَّ قراءة يعقوب سابعاً ثم عوَّضها بقراءة الكسائي، قال السيوطي: وذلك على رأس الثلاثمائة، وقد اتفق الأئمة على أن قراءة يعقوب من القراءات الصحيحة مثل بقية السبعة، وكذلك قراءة أبي جعفر وشيبة، وإذ قد كان الاختلاف بين القراء سابقاً على تدوين المصحف الإمام في زمن عثمان وكان هو الداعي لجمع المسلمين على مصحف واحد تعين أن الاختلاف لم يكن ناشئاً عن الاجتهاد في قراءة ألفاظ المصحف فيما عدا اللهجات.

وأما صحة السند الذي تروى به القراءة لتكون مقبولة، فهو شرط لا محيد عنه، إذ قد تكون القراءة موافقة لرسم المصحف وموافقة لوجوه العربية لكنها لا تكون مروية بسند صحيح، كما ذكر في المزهر أن حماد بن الزبرقان قرأ: ﴿**إلا عن موعدة وعدها أباه**﴾ [التوبة: 114] بالباء الموحدة، وإنما هي ﴿إِيَّاهُ﴾ بتحتية، وقرأ: ﴿**بل الذين كفروا في غِرة**﴾ [ص: 2] بغين معجمة وراء مهملة، وإنما هي ﴿عِزَّةٍ﴾ بعين مهملة وزاي، وقرأ: ﴿**لكل امرئ منهم يومئذٍ شأن يعنيه**﴾ [عبس: 37] بعين مهملة، وإنما هي ﴿يُغْنِيهِ﴾ بغين معجمة، ذلك أنه لم يقرأ القرآن على أحد وإنما حفظه من المصحف.

مراتب القراءات الصحيحة والترجيح بينها

قال أبو بكر ابن العربي في كتاب العواصم: اتفق الأئمة على أن القراءات التي لا تخالف الألفاظ التي كتبت في مصحف عثمان هي متواترة وإن اختلفت في وجوه الأداء وكيفيات النطق، ومعنى ذلك أن تواترها تبع لتواتر صورة كتابة المصحف، وما كان نطقه صالحاً لرسم المصحف، واختلف فيه فهو مقبول، وما هو بمتواتر لأن وجود الاختلاف فيه مناف لدعوى التواتر، فخرج بذلك ما كان من القراءات مخالفاً لمصحف عثمان، مثل ما نقل من قراءة ابن مسعود، ولما قرأ المسلمون بهذه القراءات من عصر الصحابة ولم يغير عليهم، فقد صارت متواترة على التخيير، وإن كانت أسانيدها المعينة آحاداً.

وليس المراد ما يتوهمه بعض القراء من أن القراءات كلها بما فيها من طرائق أصحابها ورواياتهم متواترة، وكيف وقد ذكروا أسانيدهم فيها فكانت أسانيد آحاد، وأقواها سنداً ما كان له راويان عن الصحابة مثل قراءة نافع بن أبي نعيم، وقد جزم ابن العربي، وابن عبدالسلام التونسي، وأبو العباس ابن إدريس فقيه بجاية من المالكية، والأبياري من الشافعية بأنها غير متواترة، وهو الحق، لأن تلك الأسانيد لا تقتضي إلا أن فلاناً قرأ كذا وأن فلاناً قرأ بخلافه، وأما اللفظ المقروء فغير محتاج إلى تلك الأسانيد لأنه ثبت بالتواتر كما علمت آنفاً، وإن اختلفت كيفيات النطق بحروفه فضلًا عن كيفيات أدائه.

وقال إمام الحرمين في البرهان: هي متواترة وردَّه عليه الأبياري، وقال المازري في شرحه: هي متواترة عند القراء وليست متواترة عند عموم الأمة، وهذا توسط بين إمام الحرمين والأبياري، ووافق إمام الحرمين ابن سلامة الأنصاري من المالكية. وهذه مسألة مهمة جرى فيها حوار بين الشيخين ابن عرفة التونسي وابن لب الأندلسي ذكرها الونشريسي في المعيار.

وتنتهي أسانيد القراءات العشر إلى ثمانية من الصحابة وهم: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله من مسعود، وأبي بن كعب، وأبو الدرداء، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، فبعضها ينتهي إلى جميع الثمانية وبعضها إلى بعضهم وتفصيل ذلك في علم القرآن.

وأما وجوه الإعراب في القرآن فأكثرها متواتر إلا ما ساغ فيه إعرابان مع اتحاد المعاني نحو: ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ [ص: 3] بنصب «حين» ورفعه، ونحو: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولُ

﴿ٱلرَّسُولُ﴾ [البقرة: 214] بنصب «يقول» ورفعه، ألا ترى أن الأمة أجمعت على رفع اسم الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: 164] وقرأه بعض المعتزلة بنصب اسم الجلالة لئلا يثبتوا لله كلاماً، وقرأ بعض الرافضة: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ المُضِلَّين عَضُدًا﴾ [الكهف: 51] بصيغة التثنية، وفسَّروها بأبي بكر وعمر حاشاهما، وقاتلهم الله.

وأما ما خالف الوجوه الصحيحة في العربية ففيه نظر قوي، لأنا لا ثقة لنا بانحصار فصيح كلام العرب فيما صار إلى نحاة البصرة والكوفة، وبهذا نبطل كثيراً مما زيفه الزمخشري من القراءات المتواترة بعلة أنها جرت على وجوه ضعيفة في العربية لا سيما ما كان منه في قراءة مشهورة كقراءة عبدالله بن عامر قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زُيِّن لِكَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ قتلُ أولادَهم شركائهم﴾ [الأنعام: 137] ببناء ﴿زُيِّن﴾ للمفعول وبرفع ﴿قَتْلُ﴾، ونصب ﴿أولادَهم﴾ وخفض ﴿شركائهم﴾، ولو سلمنا أن ذلك وجه مرجوح، فهو لا يعدو أن يكون من الاختلاف في كيفية النطق التي لا تُناكد التواتر كما قدمناه آنفاً على ما في اختلاف الإعرابين من إفادة معنى غير الذي يفيده الآخر، لأن لإضافة المصدر إلى المفعول خصائص غير التي لإضافته إلى فاعله، ولأن لبناء الفعل للمجهول نكتاً غير التي لبنائه للفاعل، على أن أبا علي الفارسي ألف كتاباً سمَّاه «الحجة» احتج فيه للقراءات المأثورة احتجاجاً من جانب العربية.

ثم إن القراءات العشر الصحيحة المتواترة، قد تتفاوت بما يشتمل عليه بعضها من خصوصيات البلاغة أو الفصاحة أو كثرة المعاني أو الشهرة، وهو تمايز متقارب، وقل أن يكسب إحدى القراءات في تلك الآية رجحاناً، على أن كثيراً من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، ومن هؤلاء الإمام محمد بن جرير الطبري، والعلامة الزمخشري وفي أكثر ما رجح به نظر سنذكره في مواضعه، وقد سئل ابن رشد عما يقع في كتب المفسرين والمُعربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين وقولهم هذه القراءة أحسن: أذاك صحيح أم لا؟ فأجاب: أما ما سألت عنه مما يقع في كتب المفسرين والمُعربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأصح في النقل، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك، كرواية ورش التي اختارها الشيوخ المتقدمون عندنا ـ أي: بالأندلس ـ فكان الإمام في الجامع لا يقرأ إلا بها لما فيها من تسهيل النبرات وترك تحقيقها في جميع المواضع، وقد تؤول ذلك فيما روي عن مالك من كراهية النبر في القرآن في الصلاة.

وفي كتاب الصلاة الأول من العتبية: سئل مالك عن النبر في القرآن فقال: إني لأكرهه وما يعجبني ذلك، قال ابن رشد في البيان: يعني بالنبر هٰهنا إظهار الهمزة في كل

موضع على الأصل فكره ذلك واستحب فيه التسهيل على رواية ورش، لما جاء من أن رسول الله ﷺ لم تكن لغته الهمز، أي: إظهار الهمز في الكلمات المهموزة بل كان ينطق بالهمزة مسهلة إلى أحرف علة من جنس حركتها، مثل: ﴿يَاجُوجَ وَمَاجُوجَ﴾ [الكهف: 94] بالألف دون الهمز، ومثل الذيب في ﴿ٱلذِّئْبُ﴾ [يوسف: 13]، ومثل مومن في ﴿مُّؤْمِنٌ﴾ [البقرة: 221]. ثم قال: ولهذا المعنى كان العمل جارياً في قرطبة قديماً أن لا يقرأ الإمام بالجامع في الصلاة إلا برواية ورش، وإنما تغير ذلك وتركت المحافظة عليه منذ زمن قريب. اهـ.

وهذا خلف بن هشام البزار راوي حمزة، قد اختار لنفسه قراءة من بين قراءات الكوفيين، ومنهم شيخه حمزة بن حبيب وميزها قراءة خاصة فعدت عاشرة القراءات العشر وما هي إلا اختيار من قراءات الكوفيين، ولم يخرج عن قراءة حمزة والكسائي وأبي بكر عن عاصم إلا في قراءة قوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ [الأنبياء: 95] قرأها بالألف بعد الراء مثل حفص والجمهور.

فإن قلت: هل يفضي ترجيح بعض القراءات على بعض إلى أن تكون الراجحة أبلغ من المرجوحة فيفضي إلى أن المرجوحة أضعف في الإعجاز؟

قلت: حد الإعجاز مطابقة الكلام لجميع مقتضى الحال، وهو لا يقبل التفاوت، ويجوز مع ذلك أن يكون بعض الكلام المعجز مشتملاً على لطائف وخصوصيات تتعلق بوجوه الحسن كالجناس والمبالغة، أو تتعلق بزيادة الفصاحة، أو بالتفنن مثل: ﴿أَمْ تَسْـَٔلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾ [المؤمنون: 72]، على أنه يجوز أن تكون إحدى القراءات نشأت عن ترخيص النبي ﷺ للقارئ أن يقرأ بالمرادف تيسيراً على الناس كما يُشعِر به حديث تنازع عمر مع هشام بن حكيم، فتروى تلك القراءة للخلف فيكون تمييز غيرها عليها بسبب أن المتميزة هي البالغة غاية البلاغة وأن الأخرى توسعة ورخصة، ولا يعكر ذلك على كونها أيضاً بالغة الطرف الأعلى من البلاغة وهو ما يقرب من حد الإعجاز.

وأما الإعجاز فلا يلزم أن يتحقق في كل آية من آي القرآن لأن التحدي إنما وقع بسورة مثل سور القرآن، وأقصر سورة ثلاث آيات، فكل مقدار ينتظم من ثلاث آيات من القرآن يجب أن يكون مجموعه معجزاً.

تنبيه: أنا أقتصر في هذا التفسير على التعرض لاختلاف القراءات العشر المشهورة خاصة في أشهر روايات الراوين عن أصحابها لأنها متواترة، وإن كانت القراءات السبع قد امتازت على بقية القراءات بالشهرة بين المسلمين في أقطار الإسلام. وأبني أول التفسير على قراءة نافع برواية عيسى بن مينا المدني الملقب بقالون، لأنها القراءة المدنية

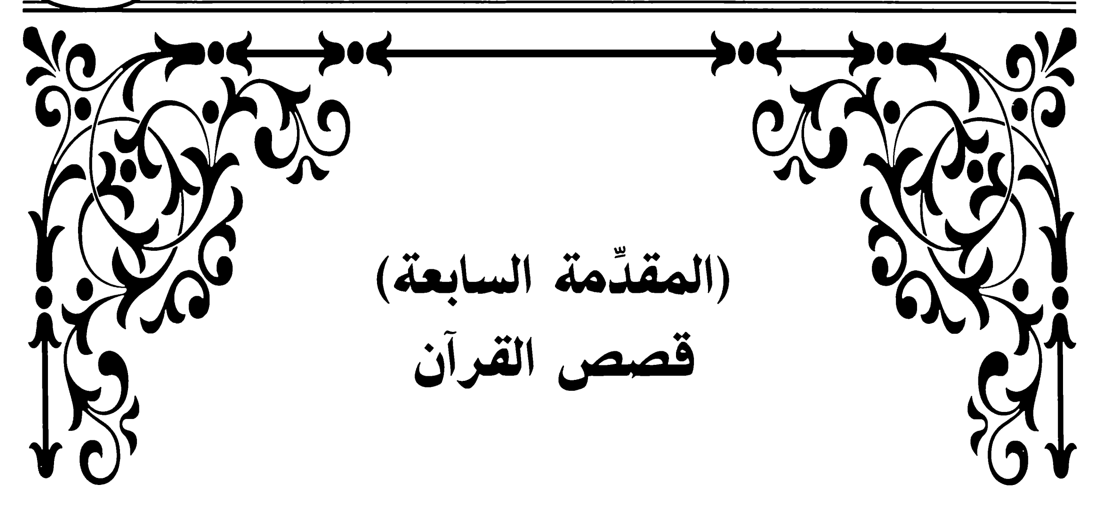
إماماً وراوياً، ولأنها التي يقرأ بها معظم أهل تونس، ثم أذكر خلاف بقية القراء العشرة خاصة.

والقراءات التي يقرأ بها اليوم في بلاد الإسلام من هذه القراءات العشر، هي قراءة نافع برواية قالون في بعض القطر التونسي وبعض القطر المصري، وفي ليبيا وبرواية ورش في بعض القطر التونسي وبعض القطر المصري وفي جميع القطر الجزائري وجميع المغرب الأقصى، وما يتبعه من البلاد. والسودان.

وقراءة عاصم برواية حفص عنه في جميع الشرق من العراق والشام وغالب البلاد المصرية والهند وباكستان وتركيا والأفغان.

وبلغني أن قراءة أبي عمرو البصري يقرأ بها في السودان المجاور مصر.





(المقدِّمة السابعة)
قصص القرآن

امتنَّ الله على رسوله ﷺ بقوله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ۝٣﴾ [يوسف: 3]، فعلمنا من قوله: ﴿أَحْسَنَ﴾، أن القصص القرآنية لم تُسق مساق الإحماض[1] وتجديد النشاط، وما يحصل من استغراب مبلغ تلك الحوادث من خير أو شر؛ لأن غرض القرآن أسمى وأعلى من هذا، ولو كان من هذا لساوى كثيراً من قصص الأخبار الحسنة الصادقة، فما كان جديراً بالتفضيل على كل جنس القصص ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ﴾.

والقصة: الخبر عن حادثة غائبة عن المُخْبَر بها، فليس ما في القرآن من ذكر الأحوال الحاضرة في زمن نزوله قصصاً مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوهم. وجمع القصة قِصص بكسر القاف، وأما القَصص بفتح القاف فاسم للخبر المقصوص، وهو مصدر سُمي به المفعول، يقال: قص على فلان إذا أخبره بخبر.

وأبصر أهل العلم أن ليس الغرض من سَوقها قاصراً على حصول العبرة والموعظة مما تضمَّنته القصة من عواقب الخير أو الشر، ولا على حصول التنويه بأصحاب تلك القصص في عناية الله بهم أو التشويه بأصحابها فيما لقوه من غضب الله عليهم كما تقف عنده أفهام القانعين بظواهر الأشياء وأوائلها، بل الغرض من ذلك أسمى وأجلّ.

إن في تلك القصص لعبراً جمَّة وفوائد للأمة؛ ولذلك نرى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضيعها ويُعرِض عما عداه ليكون تعرضه للقصص منزهاً عن قصد التفكه بها.

---

(1) من أحمض القوم: أفاضوا فيما يؤنسهم.

من أجل ذلك كله لم تأتِ القصص في القرآن متتالية متعاقبة في سورة أو سور كما يكون كتاب تاريخ، بل كانت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها، لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع، هو ذكر وموعظة لأهل الدِّين فهو بالخطابة أشبه. وللقرآن أسلوب خاص هو الأسلوب المعبر عنه بالتذكير وبالذكر في آيات يأتي تفسيرها؛ فكان أسلوبه قاضياً للوطرين وكان أجل من أسلوب القصاصين في سوق القصص لمجرد معرفتها لأن سوقها في مناسباتها يكسبها صفتين: صفة البرهان وصفة التبيان، ونجد من مميزات قصص القرآن نسج نظمها على أسلوب الإيجاز ليكون شبهها بالتذكير أقوى من شبهها بالقصص، مثال ذلك قوله تعالى في سورة القلم [26 ـ 28]: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوٓاْ إِنَّا لَضَآلُّونَ ﴿٢٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٢٧﴾ قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ ﴿٢٨﴾﴾ فقد حكيت مقالته هذه في موقع تذكيره أصحابه بها، لأن ذلك محل حكايتها ولم تحك أثناء قوله: ﴿إِذْ أَقْسَمُواْ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾ [القلم: 17]، وقوله: ﴿فَتَنَادَوْاْ مُصْبِحِينَ ﴿٢١﴾ أَنِ ٱغْدُواْ عَلَىٰ حَرْثِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰرِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [القلم: 21 ـ 22].

ومن مميزاتها طي ما يقتضيه الكلام الوارد كقوله تعالى في سورة يوسف: ﴿وَٱسْتَبَقَا ٱلْبَابَ﴾ [يوسف: 25] فقد طوي ذكر حضور سيدها وطرقه الباب وإسراعهما إليه لفتحه، فإسراع يوسف ليقطع عليها ما توسَّمه فيها من المكر به لتري سيدها أنه أراد بها سوءاً. وإسراعها هي لضد ذلك لتكون البادئة بالحكاية فتقطع على يوسف ما توسَّمته فيه من شكاية. فدل على ذلك ما بعده من قوله: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا﴾ [يوسف: 25] الآيات.

ومنها أن القصص بُثَّت بأسلوب بديع، إذ ساقها في مظان الاتعاظ بها مع المحافظة على الغرض الأصلي الذي جاء به القرآن من تشريع وتفريع، فتوفرت من ذلك عشر فوائد:

الفائدة الأولى: أن قصارى علم أهل الكتاب في ذلك العصر كان معرفة أخبار الأنبياء وأيامهم وأخبار من جاورهم من الأمم، فكان اشتمال القرآن على تلك القصص التي لا يعلمها إلا الراسخون في العلم من أهل الكتاب تحدياً عظيماً لأهل الكتاب، وتعجيزاً لهم بقطع حجتهم على المسلمين، قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: 49]، فكان حملة القرآن بذلك أحقاء بأن يوصَفوا بالعلم الذي وصفت به أحبار اليهود، وبذلك انقطعت صفة الأمية عن المسلمين في نظر اليهود، وانقطعت ألسنة المُعرِّضين بهم بأنهم أمة جاهلية، وهذه فائدة لم يبينها مَن سَلَفنا من المفسرين.

الفائدة الثانية: أن من أدب الشريعة معرفة تاريخ سلفها في التشريع من الأنبياء بشرائعهم، فكان اشتمال القرآن على قصص الأنبياء وأقوامهم تكليلًا لهامة التشريع

الإسلامي بذكر تاريخ المشرعين، قال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ [آل عمران: 146] الآية. وهذه فائدة من فتوحات الله لنا أيضاً. وقد رأيت من أسلوب القرآن في هذا الغرض أنه لا يتعرض إلا إلى حال أصحاب القصة في رسوخ الإيمان وضعفه، وفيما لذلك من أثر عناية إلهية أو خذلان. وفي هذا الأسلوب لا تجد في ذكر أصحاب هذه القصص بيان أنسابهم أو بلدانهم، إذ العبرة فيما وراء ذلك من ضلالهم أو إيمانهم. وكذلك مواضع العبرة في قدرة الله تعالى في قصة أهل الكهف [9 ـ 13] ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ۝٩﴾ إلى قوله: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ۝١٣﴾ الآيات. فلم يذكر أنهم من أي قوم وفي أي عصر. وكذلك قوله فيها: ﴿فَٱبْعَثُوٓا۟ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ﴾ فلم يذكر أية مدينة هي لأن موضع العبرة هو انبعاثهم ووصول رسولهم إلى مدينة، إلى قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ﴾ [الكهف: 19 ـ 21].

الفائدة الثالثة: ما فيها من فائدة التاريخ من معرفة ترتيب المسببات على أسبابها في الخير والشر والتعمير والتخريب لتقتدي الأمة وتحذر، قال تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُوٓا۟﴾ [النمل: 52] وما فيها من فائدة ظهور المثل العليا في الفضيلة وزكاء النفوس أو ضد ذلك.

الفائدة الرابعة: ما فيها من موعظة المشركين بما لحق الأمم التي عاندت رسلها، وعصت أوامر ربها حتى يرعووا عن غلوائهم، ويتعظوا بمصارع نظرائهم وآبائهم، وكيف يورث الأرض أولياءه وعباده الصالحين، قال تعالى: ﴿فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 176]، وقال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: 111]، وقال: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ ۝١٠٥﴾ [الأنبياء: 105]، وهذا في القصص التي يذكر فيها ما لقيه المكذبون للرسل كقصص قوم نوح وعاد وثمود وأهل الرس وأصحاب الأيكة.

الفائدة الخامسة: أن في حكاية القصص سلوك أسلوب التوصيف والمحاورة، وذلك أسلوب لم يكن معهوداً للعرب، فكان مجيئه في القرآن ابتكار أسلوب جديد في البلاغة العربية شديد التأثير في نفوس أهل اللسان، وهو من إعجاز القرآن؛ إذ لا ينكرون أنه أسلوب بديع ولا يستطيعون الإتيان بمثله إذ لم يعتادوه، انظر إلى حكاية أحوال الناس في الجنة والنار والأعراف في سورة الأعراف، وقد تقدم التنبيه عليه في المقدمة الخامسة فكان من مكملات عجز العرب عن المعارضة.

الفائدة السادسة: أن العرب بتوغل الأمية والجهل فيهم أصبحوا لا تهتدي عقولهم

إلا بما يقع تحت الحس، أو ما ينتزع منه ففقدوا فائدة الاتعاظ بأحوال الأمم الماضية وجهلوا معظمها وجهلوا أحوال البعض الذين علموا أسماءه فأعقبهم ذلك إعراضاً عن السعي لإصلاح أحوالهم بتطهيرها مما كان سبب هلاك من قبلهم، فكان في ذكر قصص الأمم توسيع لعلم المسلمين بإحاطتهم بوجود الأمم ومعظم أحوالها، قال مشيراً إلى غفلتهم قبل الإسلام: ﴿وَسَكَنتُمْ فِي مَسَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ﴾ [إبراهيم: 45].

الفائدة السابعة: تعويد المسلمين على معرفة سعة العالم وعظمة الأمم والاعتراف لها بمزاياها حتى تدفع عنهم وصمة الغرور كما وعظهم قوله تعالى عن قوم عاد: ﴿وَقَالُواْ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: 15]، فإذا علمت الأمة جوامع الخيرات وملائمات حياة الناس تطلبت كل ما ينقصها مما يتوقف عليه كمال حياتها وعظمتها.

الفائدة الثامنة: أن ينشئ في المسلمين همة السعي إلى سيادة العالم كما ساده أمم من قبلهم ليخرجوا من الخمول الذي كان عليه العرب إذ رضوا من العزة باغتيال بعضهم بعضاً، فكان منتهى السيد منهم أن يغنم صُريمة، ومنتهى أمل العامي أن يرعى غُنيمة، وتقاصرت هممهم عن تطلب السيادة حتى آل بهم الحال إلى أن فقدوا عزتهم فأصبحوا كالأتباع للفرس والروم، فالعراق كله واليمن كله وبلاد البحرين تبع لسيادة الفُرس. والشام ومشارفه تبع لسيادة الروم. وبقي الحجاز ونجد لا غنية لهم عن الاعتزاز بملوك العجم والروم في رحلاتهم وتجارتهم.

الفائدة التاسعة: معرفة أن قوة الله تعالى فوق كل قوة، وأن الله ينصر من ينصره، وأنهم إن أخذوا بوسيلتي البقاء: من الاستعداد والاعتماد؛ سلموا من تسلط غيرهم عليهم. وذكر العواقب الصالحة لأهل الخير، وكيف ينصرهم الله تعالى كما في قوله: ﴿...فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿87﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ وَكَذَٰلِكَ نُنجِي ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿88﴾﴾ [الأنبياء: 87، 88].

الفائدة العاشرة: أنها يحصل منها بالتبع فوائد في تاريخ التشريع والحضارة، وذلك يفتق أذهان المسلمين للإلمام بفوائد المدنية كقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [يوسف: 76] في قراءة من قرأ ﴿دِينِ﴾ بكسر الدال، أي: في شرع فرعون يومئذ، فعلمنا أن شريعة القبط كانت تخوِّل استرقاق السارق. وقوله: ﴿مَعَاذَ ٱللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَٰعَنَا عِندَهُۥٓ﴾ [يوسف: 79] يدل على أن شريعتهم ما كانت تسوغ أخذ البدل في الاسترقاق، وأن الحر لا يُملك إلا بوجه معتبر. ونعلم من قوله: ﴿وَٱبْعَثْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ﴾ [الشعراء: 36] - ﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي ٱلْمَدَآئِنِ

حَٰشِرِينَ ﴿53﴾﴾ [الشعراء: 53] أن نظام مصر في زمن موسى إرسال المؤذنين والبريح بالإعلام بالأمور المهمة. ونعلم من قوله: ﴿قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُواْ يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ ٱلسَّيَّارَةِ﴾ [يوسف: 10] أنهم كانوا يعلمون وجود الأجباب في الطرقات وهي آبار قصيرة يقصدها المسافرون للاستقاء منها. وقول يعقوب: ﴿وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ ٱلذِّئْبُ﴾ [يوسف: 13] أن بادية الشام إلى مصر كانت توجد بها الذئاب المفترسة وقد انقطعت منها اليوم.

وفيما ذكرنا ما يدفع عنكم هاجساً رأيته خطر لكثير من أهل اليقين والمتشككين وهو أن يقال: لماذا لم يقع الاستغناء بالقصة الواحدة في حصول المقصود منها. وما فائدة تكرار القصة في سور كثيرة؟ وربما تطرق هذا الهاجس ببعضهم إلى مناهج الإلحاد في القرآن. والذي يَكشف لسائر المتحيِّرين حيرتهم على اختلاف نواياهم وتفاوت مداركهم، أن القرآن ـ كما قلنا ـ هو بالخطب والمواعظ أشبه منه بالتآليف. وفوائد القصص تجتلبها المناسبات وتذكر القصة كالبرهان على الغرض المسوقة هي معه، فلا يعد ذكرها مع غرضها تكريراً لها لأن سبق ذكرها إنما كان في مناسبات أخرى. كما لا يقال للخطيب في قوم، ثم دعته المناسبات إلى أن وقف خطيباً في مثل مقامه الأول فخطب بمعان تضمَّنتها خطبته السابقة إنه أعاد الخطبة، بل إنه أعاد معانيها ولم يعد ألفاظ خطبته. وهذا مقام تظهر فيه مقدرة الخطباء فيحصل من ذكرها هذا المقصد الخطابي. ثم تحصل معه مقاصد أخرى:

أحدها: رسوخها في الأذهان بتكريرها.

الثاني: ظهور البلاغة، فإن تكرير الكلام في الغرض الواحد من شأنه أن يثقل على البليغ، فإذا جاء اللاحق منه إثر السابق مع تفنن في المعاني باختلاف طرق أدائها من مجاز أو استعارات أو كناية. وتفنن الألفاظ وتراكيبها بما تقتضيه الفصاحة وسعة اللغة باستعمال المترادفات مثل: ﴿وَلَئِن رُّدِدتُّ﴾ [الكهف: 36]. ﴿وَلَئِن رُّجِعْتُ﴾ [فصلت: 50]. وتفنن المحسنات البديعية المعنوية واللفظية ونحو ذلك، كان ذلك من الحدود القصوى في البلاغة، فذلك وجه من وجوه الإعجاز.

الثالث: أن يسمع اللاحقون من المؤمنين في وقت نزول القرآن ذكر القصة التي كانت فاتتهم مماثلتها قبل إسلامهم أو في مدة مغيبهم، فإن تلقي القرآن عند نزوله أوقع في النفوس من تطلبه من حافظيه.

الرابع: أن جمع المؤمنين جميع القرآن حفظاً كان نادراً، بل تجد البعض يحفظ بعض السور فيكون الذي حفظ إحدى السور التي ذكرت فيها قصة معينة عالماً بتلك

القصة، كعلم من حفظ سورة أخرى ذكرت فيها تلك القصة.

الخامس: أن تلك القصص تختلف حكاية القصة الواحدة منها بأساليب مختلفة، ويذكر في بعض حكاية القصة الواحدة ما لم يذكر في بعضها الآخر، **وذلك لأسباب**:

منها: تجنب التطويل في الحكاية الواحدة فيقتصر على موضع العبرة منها في موضع، وبذكر آخر في موضع آخر، فيحصل من متفرق مواضعها في القرآن كمال القصة أو كمال المقصود منها، وفي بعضها ما هو شرح لبعض.

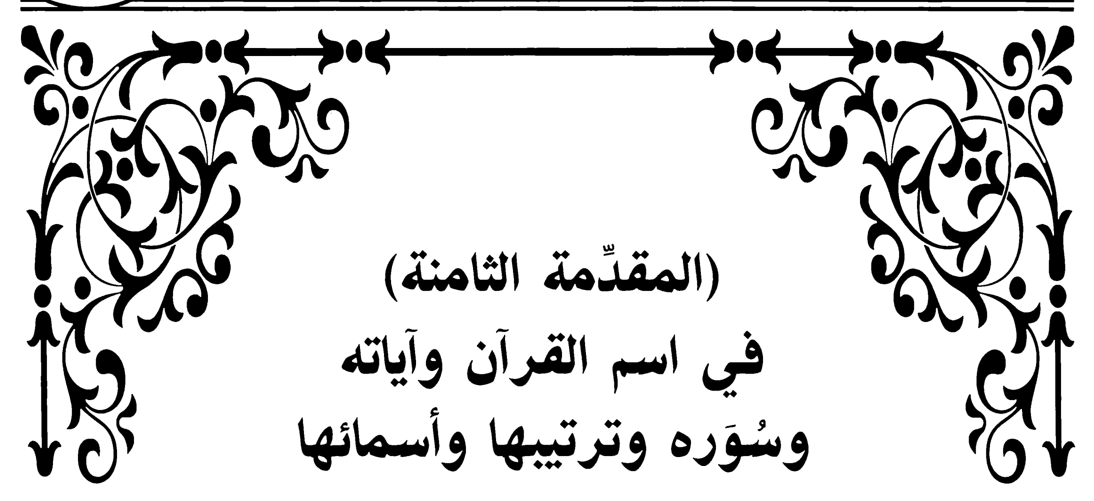
ومنها: أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسباً للحالة المقصودة من سامعيها، ومن أجل ذلك تجد ذكراً لبعض القصة في موضع وتجد ذكراً لبعض آخر منها في موضع آخر، لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذي سيقت له، فإنها تارة تساق إلى المشركين، وتارة إلى أهل الكتاب، وتارة تساق إلى المؤمنين، وتارة إلى كليهما، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة، ثم تساق إليها في حالة أخرى. وبذلك تتفاوت بالإطناب والإيجاز على حسب المقامات.

ألا ترى قصة بعث موسى كيف بُسطت في سورة طه، وسورة الشعراء؟ وكيف أوجزت في آيتين في سورة الفرقان [35، 36]: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَجَعَلْنَا مَعَهُۥٓ أَخَاهُ هَـٰرُونَ وَزِيرًا ﴿35﴾ فَقُلْنَا ٱذْهَبَآ إِلَى ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا فَدَمَّرْنَـٰهُمْ تَدْمِيرًا ﴿36﴾﴾.

ومنها أنه قد يقصد تارة التنبيه على خطأ المخاطبين فيما ينقلونه من تلك القصة، وتارة لا يقصد ذلك.

فهذه تحقيقات سمحت بها القريحة، وربما كانت بعض معانيها في كلام السابقين غير صريحة.





(المقدِّمة الثامنة)
في اسم القرآن وآياته وسُوَره وترتيبها وأسمائها

هذا غرض له مزيد اتصال بالقرآن. وله اتصال متين بالتفسير؛ لأن ما يتحقق فيه ينتفع به في مواضع كثيرة من فواتح السور، ومناسبة بعضها لبعض، فيغني المفسر عن إعادته.

معلوم لك أن موضوع علم التفسير هو القرآن لتبيان معانيه وما يشتمل عليه من إرشاد وهدى وآداب وإصلاح حال الأمة في جماعتها وفي معاملتها مع الأمم التي تخالطها: بفهم دلالته اللغوية والبلاغية. فالقرآن هو الكلام الذي أوحاه الله تعالى كلاماً عربياً إلى محمد ﷺ بواسطة جبريل على أن يبلغه الرسول إلى الأمة باللفظ الذي أوحي به إليه للعمل به ولقراءة ما يتيسر لهم أن يقرأوه منه في صلواتهم وجعل قراءته عبادة.

وجعله كذلك آية على صدق الرسول في دعواه الرسالة عن الله إلى الخلق كافة بأن تحدَّى منكريه والمترددين فيه من العرب وهم المخاطبون به الأولون بأنهم لا يستطيعون معارضته، ودعاهم إليها فلم يفعلوا.

دعاهم أول الأمر إلى الإتيان بعشر سور مثله فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَـٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿13﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: 13، 14]. ثم استنزلهم إلى أهون من ذلك عليهم فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿38﴾ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ﴾ [يونس: 38، 39]، ثم جاء بأصرح من ذلك وأنذرهم بأنهم ليسوا بآتين بذلك، فقال في سورة البقرة [23، 24]: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى

رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿23﴾ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾ الآية. وقال: ﴿وَيَقُولُونَ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ فَقُلۡ إِنَّمَا ٱلۡغَيۡبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلۡمُنتَظِرِينَ ﴿20﴾﴾ [يونس: 20]، ﴿أَوَلَمۡ يَكۡفِهِمۡ أَنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحۡمَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴿51﴾﴾ [العنكبوت: 51].

وقد بيَّن النبي ﷺ ذلك بقوله: «**ما من الأنبياء نبي إلا أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة**»، وفي هذا الحديث معان جليلة ليس هذا مقام بيانها، وقد شرحتها في تعليقي على صحيح البخاري المسمَّى: «النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح».

فالقرآن اسم للكلام الموحى به إلى النبي ﷺ، وهو جملة المكتوب في المصاحف المشتمل على مائة وأربع عشرة سورة، أولاها: الفاتحة، وأخراها: سورة الناس. صار هذا الاسم عَلَم على هذا الوحي. وهو على وزن فُعْلان وهي زنة وردت في أسماء المصادر مثل غفران، وشكران وبهتان، ووردت زيادة النون في أسماء أعلام مثل عثمان وحسان وعدنان، واسم قرآن صالح للاعتبارين لأنه مشتق من القراءة، لأن أول ما بدئ به الرسول من الوحي ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1] الآية. وقال تعالى: ﴿وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ وَنَزَّلۡنَٰهُ تَنزِيلٗا ﴿106﴾﴾ [الإسراء: 106]، فهمزة قرآن أصلية ووزنه فعلان، ولذلك اتفق أكثر القراء على قراءة لفظ قرآن مهموزاً حيثما وقع في التنزيل ولم يخالفهم إلا ابن كثير قرأه بفتح الراء بعدها ألف على لغة تخفيف المهموز وهي لغة حجازية، والأصل توافق القراءات في مدلول اللفظ المختلف في قراءته.

وقيل: هو قُران بوزن فُعال، من القرن بين الأشياء، أي: الجمع بينها، لأنه قرنت سوره بعضها ببعض، وكذلك آياته وحروفه. وسُمِّي كتاب الله قرآناً كما سُمي الإنجيل الإنجيل، وليس مأخوذاً من قرأت، ولهذا يهمز قرأت ولا يهمز القرآن فتكون قراءة ابن كثير جارية على أنه اسم آخر لكتاب الله على هذا الوجه.

ومن الناس من زعم أن قُران جمع قرينة، أي: اسم جمع، إذ لا يجمع مثل قرينة على وزن فُعال في التكثير، فإن الجموع الواردة على وزن فُعال محصورة ليس هذا منها، والقرينة العلامة، قالوا: لأن آياته يصدِّق بعضها بعضاً فهي قرائن على الصدق.

فاسم القرآن هو الاسم الذي جُعل عَلَماً على الوحي المنزل على محمد ﷺ، ولم يسبق أن أطلق على غيره قبله، وهو أشهر أسمائه وأكثرها وروداً في آياته، وأشهرها دوراناً على ألسنة السلف.

وله أسماء أخرى هي في الأصل أوصاف أو أجناس أنهاها في الإتقان إلى نيف وعشرين. والذي اشتهر إطلاقه عليه منها ستة: التنزيل، والكتاب، والفرقان، والذكر، والوحي، وكلام الله.

فأما الفرقان فهو في الأصل اسم لما يفرق به بين الحق والباطل وهو مصدر، وقد وصف يوم بدر بيوم الفرقان، وأطلق على القرآن في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: 1] وقد جعل هذا الاسم عَلَماً على القرآن بالغلبة مثل التوراة على الكتاب الذي جاء به موسى، والإنجيل على الوحي الذي أنزل على عيسى، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ إلى قوله: ﴿...وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ③ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: 3، 4] فوصفه أولًا بالكتاب وهو اسم الجنس العام، ثم عبَّر عنه باسم الفرقان عقب ذكر التوراة والإنجيل، وهما عَلَمان ليعلم أن الفرقان عَلَم على الكتاب الذي أنزل على محمد ﷺ.

ووجه تسميته الفرقان أنه امتاز عن بقية الكتب السماوية بكثرة ما فيه من بيان التفرقة بين الحق والباطل، فإن القرآن يعضد هديه بالدلائل والأمثال ونحوها، وحسبك ما اشتمل عليه من بيان التوحيد وصفات الله مما لا تجد مثله في التوراة والإنجيل كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]. وأذكر لك مثالًا يكون تبصرة لك في معنى كون القرآن فرقاناً وذلك أنه حكى صفة أصحاب محمد ﷺ الواردة في التوراة والإنجيل بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 29] الآيات من سورة الفتح [29]، فلما وصفهم القرآن قال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الآية [آل عمران: 110] فجمع في هاته الجملة جميع أوصاف الكمال.

وأما إن افتقدت ناحية آيات أحكامه فإنك تجدها مبرأة من اللبس وبعيدة عن تطرق الشبهة، وحسبك قوله: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ [النساء: 3]، فإنك لا تجد في التوراة جملة تفيد هذا المعنى بله ما في الإنجيل. وهذا من مقتضيات كون القرآن مهيمناً على الكتب السالفة في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48]، وسيأتي بيان هذا في أول آل عمران.

وأما التنزيل فهو مصدر نزل، أطلق على المُنَزَّل باعتبار أن ألفاظ القرآن أنزلت من السماء، قال تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ② كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ③﴾ [فصلت: 2، 3]، وقال: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ②﴾ [السجدة: 2].

وأما الكتاب فأصله اسم جنس مطلق ومعهود. وباعتبار عهده أطلق على القرآن كثيراً، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2]، وقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الكهف: 1]. وإنما سُمِّي كتاباً لأن الله جعله جامعاً للشريعة فأشبه التوراة لأنها كانت مكتوبة في زمن الرسول المرسل بها، وأشبه الإنجيل الذي لم يكتب في زمن الرسول الذي أرسل به ولكنه كتبه بعض أصحابه وأصحابهم، ولأن الله أمر رسوله أن يكتب كل ما أنزل عليه منه ليكون حجة على الذين يدخلون في الإسلام ولم يتلقوه بحفظ قلوبهم. وفي هذه التسمية معجزة للرسول ﷺ بأن ما أوحي إليه سيكتب في المصاحف، قال تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: 92]، وقال: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ أَفَأَنتُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ۝٥٠﴾ [الأنبياء: 50]، وغير ذلك، ولذلك اتخذ النبي ﷺ من أصحابه كتَّاباً يكتبون ما أُنزل إليه؛ من أول ما ابتدئ نزوله، ومن أولهم عبدالله ابن سعد بن أبي سرح، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وزيد بن ثابت، ومعاوية بن أبي سفيان. وقد وجد جميع ما حفظه المسلمون في قلوبهم على قدر ما وجدوه مكتوباً يوم أمر أبو بكر بكتابة المصحف.

وأما الذكر؛ فقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]، أي: لتبيِّنه للناس، وذلك أنه تذكير بما يجب على الناس اعتقاده والعمل به.

وأما الوحي؛ فقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ﴾ [الأنبياء: 45]، ووجه هذه التسمية أنه ألقي إلى النبي ﷺ بواسطة المَلَك، وذلك الإلقاء يسمَّى وحياً لأنه يترجم عن مراد الله تعالى فهو كالكلام المترجم عن مراد الإنسان، ولأنه لم يكن تأليف تراكيبه من فعل البشر.

وأما كلام الله، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 6].

واعلم أن أبا بكر ﷺ لما أمر بجمع القرآن وكتابته كتبوه على الورق، فقال للصحابة: التمسوا اسماً، فقال بعضهم: سمُّوه إنجيلًا، فكرهوا ذلك من أجل النصارى، وقال بعضهم: سمُّوه السِّفر فكرهوه من أجل أن اليهود يسمُّون التوراة السفر. فقال عبدالله بن مسعود: رأيت بالحبشة كتاباً يدعونه المصحف فسمَّوه مصحفاً، (يعني أنه رأى كتاباً غير الإنجيل).

❋ ❋ ❋

(آيات القرآن)

الآية: هي مقدار من القرآن مركَّب ولو تقديراً أو إلحاقاً، فقولي: ولو تقديراً، لإدخال قوله تعالى: ﴿مُدْهَآمَّتَانِ ۝٦٤﴾ [الرحمٰن: 64]، إذ التقدير هما مدهامتان، ونحو: ﴿وَالْفَجْرِ ۝١﴾ [الفجر: 1] إذ التقدير أقسم بالفجر. وقولي: أو إلحاقاً: لإدخال بعض فواتح السور من الحروف المقطعة، فقد عُدَّ أكثرها في المصاحف آيات ما عدا: الّر، والّمر، وطسّ، وذلك أمر توقيفي وسنة متبعة ولا يظهر فرق بينها وبين غيرها.

وتسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران: 7]، وقال: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: 1]. وإنما سُمِّيت آية لأنها دليل على أنها موحى بها من عند الله إلى النبي ﷺ لأنها تشتمل على ما هو من الحد الأعلى في بلاغة نظم الكلام، ولأنها لوقوعها مع غيرها من الآيات جعلت دليلًا على أن القرآن منزل من عند الله وليس من تأليف البشر، إذ قد تحدَّى النبي به أهلَ الفصاحة والبلاغة من أهل اللسان العربي فعجزوا عن تأليف مثل سورة من سوره. فلذا لا يحق لجمل التوراة والإنجيل أن تسمَّى آيات، إذ ليست فيها هذه الخصوصية في اللغة العبرانية والآرامية. وأما ما ورد في حديث رجم اليهوديين اللذين زنيا من قول الراوي: «فوضع الذي نشر التوراة يده على آية الرجم»، فذلك تعبير غلب على لسان الراوي على وجه المشاكلة التقديرية تشبيهاً بجمل القرآن، إذ لم يجد لها اسماً يعبر به عنها.

وتحديد مقادير الآيات مروي عن النبي ﷺ، وقد تختلف الرواية في بعض الآيات وهو محمول على التخيير في حد تلك الآيات التي تختلف فيها الرواية في تعيين منتهاها ومبتدإ ما بعدها. فكان أصحاب النبي ﷺ على علم من تحديد الآيات. **قلت**: وفي الحديث الصحيح أن فاتحة الكتاب السبع المثاني، أي: السبع الآيات. وفي الحديث: «**من قرأ العشر الخواتم من آخر آل عمران...**» الحديث. وهي الآيات التي أولها: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٩٠﴾ [آل عمران: 190] إلى آخر السورة.

وكان المسلمون في عصر النبوة وما بعده يقدِّرون تارة بعض الأوقات بمقدار ما يقرأ القارئ عدداً من الآيات كما ورد في حديث سحور النبي ﷺ أنه كان بينه وبين طلوع الفجر مقدارُ ما يقرأ القارئ خمسين آية.

قال أبو بكر ابن العربي: وتحديد الآية من معضلات القرآن، فمن آياته طويل وقصير، ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي إلى تمام الكلام، وقال الزمخشري: الآيات علم توقيفي.

وأنا أقول: لا يبعد أن يكون تعيين مقدار الآية تبعاً لانتهاء نزولها وأمارته وقوع الفاصلة.

والذي استخلصته أن الفواصل هي الكلمات التي تتماثل في أواخر حروفها أو تتقارب، مع تماثل أو تقارب صيغ النطق بها، وتكرَّر في السورة تكرراً يؤذن بأن تماثلها أو تقاربها مقصود من النظم في آيات كثيرة متماثلة، تكثر وتقل، وأكثرها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع. والعبرة فيها بتماثل صيغ الكلمات من حركات وسكون، وهي أكثر شبهاً بالتزام ما لا يلزم في القوافي. وأكثرها جار على أسلوب الأسجاع.

والذي استخلصته أيضاً أن تلك الفواصل كلها منتهى آيات ولو كان الكلام الذي تقع فيه لم يتم فيه الغرض المسوق إليه، وأنه إذا انتهى الغرض المقصود من الكلام ولم تقع عند انتهائه فاصلة لا يكون منتهى الكلام نهاية آية إلا نادراً كقوله تعالى: ﴿صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ۝١﴾ [ص: 1]، فهذا المقدار عُدَّ آية وهو لم ينته بفاصلة، ومثله نادر. فإن فواصل تلك الآيات الواقعة في أول السورة أقيمت على حرف مفتوح بعده ألف مد بعدها حرف، مثل: شقاق، مناص، كذاب، عُجاب.

وفواصل بنيت على حرف مضموم مشبع بواو، أو على حرف مكسور مشبع بياء ساكنة، وبعد ذلك حرف، مثل: ﴿أَنتُمۡ عَنۡهُ مُعۡرِضُونَ ۝٦٨﴾ [ص: 68]، ﴿إِذۡ يَسۡتَمِعُونَ﴾ [الإسراء: 47]، ﴿نَذِيرٞ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: 184]، ﴿مِّن طِينٖ﴾ [الأنعام: 2].

فلو انتهى الغرض الذي سيق له الكلام وكانت فاصلة تأتي بعد انتهاء الكلام تكون الآية غير منتهية ولو طالت، كقوله تعالى: ﴿قَالَ لَقَدۡ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعۡجَتِكَ﴾ إلى قوله: ﴿وَخَرَّۤ رَاكِعٗا وَأَنَابَ﴾ [ص: 24]، فهذه الجمل كلها عُدت آية واحدة.

واعلم أن هذه الفواصل من جملة المقصود من الإعجاز لأنها ترجع إلى محسِّنات الكلام، وهي من جانب فصاحة الكلام، فمن الغرض البلاغي الوقوف عند الفواصل لتقع في الأسماع فتتأثر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل، كما تتأثر بالقوافي في الشعر وبالأسجاع في الكلام المسجوع. فإن قوله تعالى: ﴿إِذِ ٱلۡأَغۡلَٰلُ فِيٓ أَعۡنَٰقِهِمۡ وَٱلسَّلَٰسِلُ

﴿يُسْحَبُونَ ﴿٧١﴾﴾ [غافر: 71] (آية) ﴿فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [غافر: 72] (آية) ﴿ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تُشْرِكُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [غافر: 73] (آية) ﴿مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [غافر: 74] إلى آخر الآيات. فقوله: ﴿فِي الْحَمِيمِ﴾ متصل بقوله: ﴿يُسْحَبُونَ﴾، وقوله: ﴿مِن دُونِ اللَّهِ﴾ متصل بقوله: ﴿تُشْرِكُونَ﴾ وينبغي الوقف عند نهاية كل آية منها.

وقوله تعالى: ﴿وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [هود: 54] (آية). وقوله: ﴿مِن دُونِهِ﴾ ابتداء الآية بعدها في سورة هود [55].

ألا ترى أن من الإضاعة لدقائق الشعر أن يلقيه ملقيه على مسامع الناس دون وقف عند قوافيه، فإن ذلك إضاعة لجهود الشعراء، وتغطية على محاسن الشعر، وإلحاق للشعر بالنثر. وأن إلقاء السجع دون وقوف عند أسجاعه هو كذلك لا محالة. ومن السذاجة أن ينصرف ملقي الكلام عن محافظة هذه الدقائق فيكون مضيعاً لأمر نفيس أجهد فيه قائله نفسه وعنايته. والعلة بأنه يريد أن يبين للسامعين معاني الكلام، فضول، فإن البيان وظيفة ملقي درس لا وظيفة منشد الشعر، ولو كان هو الشاعر نفسه.

وفي «الإتقان» عن أبي عمرو قال بعضهم: الوقف على رؤوس الآي سنة. وفيه عن البيهقي في شعب الإيمان: الفضل الوقف على رؤوس الآيات وإن تعلقت بما بعدها اتباعاً لهدي رسول الله ﷺ وسنته، وفي سنن أبي داود عن أم سلمة أن النبي ﷺ كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية يقول: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾﴾ [الفاتحة: 1] ثم يقف. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾﴾ [الفاتحة: 2] ثم يقف. ﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 1] ثم يقف.

على أن وراء هذا وجوب اتباع المأثور من تحديد الآي كما قال ابن العربي والزمخشري، ولكن ذلك لا يصدنا عن محاولة ضوابط تنفع الناظر وإن شذ عنها ما شذ.

ألا ترى أن بعض الحروف المقطعة التي افتتحت بها بعض السور قد عد بعضها آيات مثل. ﴿الم ﴿١﴾﴾. ﴿المص ﴿١﴾﴾. ﴿كهيعص ﴿١﴾﴾. ﴿عسق ﴿٢﴾﴾. ﴿طسم ﴿١﴾﴾. ﴿يس ﴿١﴾﴾ ﴿حم ﴿١﴾﴾. ﴿طه ﴿١﴾﴾. ولم تعد: الر. المر. طسٓ. صٓ. قٓ. نٓ. آيات.

وآيات القرآن متفاوتة في مقادير كلماتها فبعضها أطول من بعض، ولذلك فتقدير الزمان بها في قولهم: مقدار ما يقرأ القارئ خمسين آية مثلًا، تقدير تقريبي، وتفاوت الآيات في الطول تابع لما يقتضيه مقام البلاغة من مواقع كلمات الفواصل على حسب ما قبلها من الكلام.

وأطول آية قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ في سورة البقرة [282]، وقوله: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ﴾ إلى قوله: ﴿لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ في سورة البقرة [102].

ودونهما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 23].

وأقصر آية في عدد الكلمات قوله تعالى: ﴿مُدْهَآمَّتَانِ ﴿64﴾﴾ في سورة الرحمٰن [64] وفي عدد الحروف المقطعة قوله: ﴿طه ﴿1﴾﴾ [طه: 1].

وأما وقوف القرآن فقد لا تساير نهايات الآيات، ولا ارتباط لها بنهايات الآيات، فقد يكون في آية واحدة عدة وقوف كما في قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ (وقف) ﴿وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَٰتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ (وقف) ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَآءِى قَالُوٓاْ ءَاذَنَّـٰكَ مَا مِنَّا مِن شَهِيدٍ﴾ (وقف). ومنتهى الآية في سورة فصلت [47]. وسيأتي الكلام على الوقوف في آخر هذا المبحث.

فأما ما اختلف السلف فيه من عدد آيات القرآن بناءً على الاختلاف في نهاية بعضها، فقد يكون بعض ذلك عن اختلاف في الرواية كما قدمنا آنفاً، وقد يكون بعضه عن اختلاف الاجتهاد.

قال أبو عمرو الداني في كتاب العدد: أجمعوا على أن عدد آيات القرآن يبلغ ستة آلاف آية، واختلفوا فيما زاد على ذلك، فمنهم من لم يزد، ومنهم من قال: ومائتين وأربع آيات، وقيل: وأربع عشرة، وقيل: وتسع عشرة، وقيل: وخمساً وعشرين، وقيل: وستاً وثلاثين، وقيل: وستمائة وست عشرة.

قال المازري في شرح البرهان: قال مكي بن أبي طالب قد أجمع أهل العدد من أهل الكوفة والبصرة والمدينة والشام على ترك عد البسملة آية في أول كل سورة، وإنما اختلفوا في عدها وتركها في سورة الحمد لا غير، فعدها آية الكوفيُّ والمكيُّ ولم يعُدَّها آيةً البصري ولا الشامي ولا المدني. وفي الإتقان كلام في الضابط الأول من الضوابط غير محرر وهو آيل إلى ما قاله المازري، ورأيت في عد بعض السور أن المصحف المدني عد آيها أكثر مما في الكوفي، ولو عنوا عد البسملة لكان الكوفي أكثر.

وكان لأهل المدينة عددان، يعرف أحدهما: بالأول، ويعرف الآخر: بالأخير، ومعنى ذلك أن الذين تصدوا لعد الآي بالمدينة من أئمة القراء هم: أبو جعفر يزيد بن

القعقاع، وأبو نصاح شيبة بن نصاح، وأبو عبدالرحمٰن عبدالله بن حبيب السلمي، وإسماعيل بن جعفر بن كثير الأنصاري، وقد اتفق هؤلاء الأربعة على عدد وهو المسمَّى بالعدد الأول، ثم خالفهم إسماعيل بن جعفر بعدد انفرد به وهو الذي يقال له: العدد الثاني، وقد رأيت هذا ينسب إلى أيوب ابن المتوكل البصري المتوفى سنة 200.

ولأهل مكة عدد واحد، وربما اتفقوا في عدد آي السورة المعينة، وربما اختلفوا، وقد يوجد اختلاف تارة في مصاحف الكوفة والبصرة والشام، كما نجد في تفسير المهدوي وفي كتب علوم القرآن، ولذلك تجد المفسرين يقولون في بعض السور عدد آياتها في المصحف الفلاني كذا.

وقد كان عدد آي السور معروفاً في زمن النبي ﷺ، وروى محمد بن السائب عن ابن عباس أنه لما نزلت آخر آية وهي قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 281] الآية، قال جبريل للنبي ﷺ ضعها في رأس ثمانين ومائتين من سورة البقرة، واستمر العمل بعدِّ الآي في عصر الصحابة، ففي صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: إذا سرَّك أن تعلم جهل العرب فاقرأ ما فوق الثلاثين ومائة من سورة الأنعام [140]: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ الآية.

❊ ❊ ❊

ترتيب الآي

وأما ترتيب الآي بعضها عقب بعض فهو بتوقيف من النبي ﷺ حسب نزول الوحي، ومن المعلوم أن القرآن نزل منجماً آيات، فربما نزلت عدة آيات متتابعة أو سورة كاملة، كما سيأتي قريباً، وذلك الترتيب مما يدخل في وجوه إعجازه من بداعة أسلوبه كما سيأتي في المقدمة العاشرة، فلذلك كان ترتيب آيات السورة الواحدة على ما بلغتنا عليه متعيناً بحيث لو غير عنه إلى ترتيب آخر لنزل عن حد الإعجاز الذي امتاز به، فلم تختلف قراءة النبي ﷺ في ترتيب آي السور على نحو ما هو في المصحف الذي بأيدي المسلمين اليوم، وهو ما استقرت عليه رواية الحفاظ من الصحابة عن العرضات الأخيرة التي كان يقرأ بها النبي ﷺ في أواخر سني حياته الشريفة، وحسبك أن زيد بن ثابت حين كتب المصحف لأبي بكر لم يخالف في ترتيب آي القرآن.

وعلى ترتيب قراءة النبي ﷺ في الصلوات الجهرية وفي عديد المناسبات حفظ القرآن كل من حفظه كلًّا أو بعضاً، وليس لهم معتمد في ذلك إلا ما عُرفوا به من قوة الحوافظ، ولم يكونوا يعتمدون على الكتابة، وإنما كان كتّاب الوحي يكتبون ما أنزل من القرآن بأمر النبي ﷺ، وذلك بتوقيف إلهي. ولعل حكمة الأمر بالكتابة أن يرجع إليها المسلمون عندما يحدث لهم شك أو نسيان، ولكن ذلك لم يقع.

ولما جمع القرآن في عهد أبي بكر لم يؤثر عنهم أنهم ترددوا في ترتيب آيات من إحدى السور ولا أثر عنهم إنكار أو اختلاف فيما جمع من القرآن، فكان موافقاً لما حفظته حوافظهم، قال ابن وهب: سمعت مالكاً يقول: إنما ألف القرآن على ما كانوا يسمعونه من رسول الله ﷺ. وقال ابن الأنباري: كانت الآية تنزل جواباً لمستخبر يسأل ويوقف جبريل رسول الله ﷺ على موضع الآية.

واتساق الحروف واتساق الآيات واتساق السور كله عن رسول الله ﷺ.

فلهذا كان الأصل في آي القرآن أن يكون بين الآية ولاحقتها تناسب في الغرض، أو في الانتقال منه أو نحو ذلك من أساليب الكلام المنتظم المتصل، ومما يدل عليه وجود حروف العطف المفيدة الاتصال مثل الفاء ولكن وبل[1] ومثل أدوات الاستثناء، على أن وجود ذلك لا يعين اتصال ما بعده بما قبله في النزول، فإنه قد اتفق على أن قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ نزل بعد نزول ما قبله وما بعده من قوله: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنفُسِهِمْ﴾ [النساء: 95]. قال بدر الدين الزركشي: «بعض مشايخنا المحققين قد وهَّم من قال: لا تطلب للآي الكريمة مناسبة، والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جم».

على أنه يندر أن يكون موقع الآية عقب التي قبلها لأجل نزولها عقب التي قبلها من سورة هي بصدد النزول، فيؤمر النبي بأن يقرأها عقب التي قبلها، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ [مريم: 64] عقب قوله: ﴿تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِى نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيًّا ﴿63﴾﴾ في سورة مريم [63]، فقد روي أن جبريل لبث أياماً لم ينزل على النبي ﷺ بوحي، فلما نزل بالآيات السابقة عاتبه النبي، فأمر الله جبريل أن يقول: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾، فكانت وحياً نزل به جبريل، فقرئ مع الآية التي نزل بأثرها، وكذلك آية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 26] عقب

---

(1) دون الواو لأنها تعطف الجمل والقصص، وكذلك (ثم) لأنها قد تعطف الجمل.

قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ في سورة البقرة [25]، إذ كان رداً على المشركين في قولهم: أما يستحي محمد أن يمثل بالذباب وبالعنكبوت؟ فلما ضرب لهم الأمثال بقوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: 17] تخلص إلى الرد عليهم فيما أنكروه من الأمثال.

على أنه لا يعدم مناسبة ما، وقد لا تكون له مناسبة ولكنه اقتضاه سبب في ذلك المكان كقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿16﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿17﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿18﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿19﴾﴾ [القيامة: 16 ـ 19]، فهذه الآيات نزلت في سورة القيامة في خلال توبيخ المشركين على إنكارهم البعث ووصف يوم الحشر وأهواله، وليست لها مناسبة بذلك ولكن سبب نزولها حصل في خلال ذلك.

روى البخاري عن ابن عباس قال: كان رسول الله إذا نزل جبريل بالوحي كان مما يحرك به لسانه وشفتيه يريد أن يحفظه، فأنزل الله الآية التي في: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴿1﴾﴾ [القيامة: 1]. اهـ. فذلك يفيد أن رسول الله ﷺ حرك شفتيه بالآيات التي نزلت في أول السورة.

على أنه قد لا يكون في موقع الآية من التي قبلها ظهور مناسبة فلا يوجب ذلك حيرة للمفسر؛ لأنه قد يكون سبب وضعها في موضعها أنها قد نزلت على سبب وكان حدوث سبب نزولها في مدة نزول السورة التي وضعت فيها، فقرئت تلك الآية عقب آخر آية انتهى إليها النزول، وهذا كقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ إلى قوله: ﴿مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 238، 239] بين تشريعات أحكام كثيرة في شؤون الأزواج والأمهات، وقد ذكرنا ذلك عند هذه الآية في التفسير.

وقد تكون الآية ألحقت بالسورة بعد تمام نزولها بأن أمر الرسول بوضعها عقب آية معينة كما تقدم آنفاً عن ابن عباس في آية: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 281]، وكذلك ما روي في صحيح مسلم عن ابن مسعود أن أول سورة الحديد نزل بمكة، ولم يختلف المفسرون في أن قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: 10] إلى آخر السورة نزل بالمدينة، فلا يكون ذلك إلا لمناسبة بينها وبين آي تلك السورة والتشابه في أسلوب النظم، وإنما تأخر نزول تلك الآية عن نزول أخواتها من سورتها لحكمة اقتضت تأخرها ترجع غالباً إلى حدوث سبب النزول كما سيأتي قريباً.

ولما كان تعيين الآيات التي أمر النبي ﷺ بوضعها في موضع معين غير مروي إلا في عدد قليل، كان حقاً على المفسر أن يتطلب مناسبات لمواقع الآيات ما وجد إلى ذلك سبيلًا موصلًا، وإلا فليعرض عنه ولا يكن من المتكلفين.

إن الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها. فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الإيمان ونبذ العبادة الضالة واتباع الإيمان والإسلام، وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على هداهم وإرشادهم إلى طريق النجاح وتزكية نفوسهم، ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة، فكانت آيات القرآن مستقلًّا بعضها عن بعض، لأن كل آية منه ترجع إلى غرض الإصلاح والاستدلال عليه، وتكميله وتخليصه من تسرب الضلالات إليه، فلم يلزم أن تكون آياته متسلسلة، ولكن حال القرآن كحال الخطيب يتطرق إلى معالجة الأحوال الحاضرة على اختلافها وينتقل من حال إلى حال بالمناسبة، ولذلك تكثر في القرآن الجمل المعترضة لأسباب اقتضت نزولها أو بدون ذلك؛ فإن كل جملة تشتمل على حكمة وإرشاد أو تقويم معوج، كقوله: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ﴾ [آل عمران: 72، 73]، فقوله: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ جملة معترضة.

❋ ❋ ❋

(وقوف القرآن)

الوقف هو قطع الصوت عن الكلمة حصة يتنفس في مثلها المتنفس عادة، والوقف عند انتهاء جملة من جمل القرآن قد يكون أصلًا لمعنى الكلام، فقد يختلف المعنى باختلاف الوقف مثل قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ [آل عمران: 146] فإذا وقف عند كلمة ﴿قُتِلَ﴾ كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتلهم قومهم وأعداؤهم، ومع الأنبياء أصحابهم فما تزلزلوا لقتل أنبيائهم، فكان المقصود تأييس المشركين من وهن المسلمين على فرض قتل النبي ﷺ في غزوته، على نحو قوله تعالى في خطاب المسلمين: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: 144] الآية، وإذا وصل قوله: ﴿قُتِلَ﴾ عند قوله: ﴿كَثِيرٌ﴾ كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتل معهم رجال من أهل التقوى فما وهن من بقي بعدهم من المؤمنين، وذلك بمعنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا﴾ إلى قوله: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [آل عمران: 169، 170].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: 7] الآية، فإذا وقف عند قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ كان المعنى أن المتشابه الكلام الذي

لا يصل فهم الناس إلى تأويله وأن علمه مما اختص الله به مثل اختصاصه بعلم الساعة وسائر الأمور الخمسة، وكان ما بعده ابتداء كلام يفيد أن الراسخين يفوضون فهمه إلى الله تعالى، وإذا وصل قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ بما بعده كان المعنى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه في حال أنهم يقولون آمنا به.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾، فإنه لو وقف على قوله: ﴿ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ وابتدأ بقوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ وقع قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ معطوفاً على ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ فيصير قوله: ﴿أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ خبراً عن ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: 4]، ولكنه لا يستقيم المعنى، إذ كيف يكون للائي لم يحضن حَمْلٌ حتى يكون أجلهن أن يضعن حملهن؟

وعلى جميع التقادير لا تجد في القرآن مكاناً يجب الوقف فيه ولا يحرم الوقف فيه كما قال ابن الجزري في أرجوزته، ولكن الوقف ينقسم إلى أكيد حسن ودونه، وكل ذلك تقسيم بحسب المعنى. وبعضهم استحسن أن يكون الوقف عند نهاية الكلام وأن يكون ما يتطلب المعنى الوقف عليه قبل تمام المعنى سكتاً وهو قطع الصوت حصة أقل من حصة قطعه عند الوقف، فإن اللغة العربية واضحة وسياق الكلام حارس من الفهم المخطئ، فنحو قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ [الممتحنة: 1] لو وقف القاري على قوله: ﴿ٱلرَّسُولَ﴾ لا يخطر ببال العارف باللغة أن قوله: ﴿وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ تحذير من الإيمان بالله، وكيف يخطر ذلك وهو موصوف بقوله: ﴿رَبِّكُمْ﴾ فهل يحذر أحد من الإيمان بربه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا ﴿27﴾﴾ [النازعات: 27]، فإن كلمة ﴿بَنَىٰهَا﴾ هي منتهى الآية والوقف عند ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُ﴾، ولكن لو وصل القارئ لم يخطر ببال السامع أن يكون ﴿بَنَىٰهَا﴾ من جملة ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُ﴾ لأن معادل همزة الاستفهام لا يكون إلا مفرداً.

على أن التعدد في الوقف قد يحصل به ما يحصل بتعدد وجوه القراءات من تعدد المعنى مع اتحاد الكلمات. فقوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا۠ ﴿15﴾ قَوَارِيرَا۟ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ﴿16﴾﴾ [الإنسان: 15 ـ 16]، فإذا وقف على ﴿قَوَارِيرَا۠﴾ الأول كان ﴿قَوَارِيرَا۟﴾ الثاني تأكيداً لرفع احتمال المجاز في لفظ ﴿قَوَارِيرَا۠﴾، واذا وقف على ﴿قَوَارِيرَا۟﴾ الثاني كان المعنى الترتيب والتصنيف، كما يقال: قرأ الكتاب باباً باباً، وحضروا صفاً صفاً. وكان قوله: ﴿مِن فِضَّةٍ﴾ عائداً إلى قوله: ﴿بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ﴾.

ولما كان القرآن مراداً منه فهم معانيه وإعجاز الجاحدين به، وكان قد نزل بين أهل اللسان، كان فهم معانيه مفروغاً من حصوله عند جميعهم. فأما التحدي بعجز بلغائهم عن معارضته فأمر يرتبط بما فيه من الخصوصيات البلاغية التي لا يستوي في القدرة عليها جميعهم بل خاصة بلغائهم من خطباء وشعراء، وكان من جملة طرق الإعجاز ما يرجع إلى محسنات الكلام من فن البديع، ومن ذلك فواصل الآيات التي هي شبه قوافي الشعر وأسجاع النثر، وهي مراده في نظم القرآن لا محالة كما قدمناه عند الكلام على آيات القرآن، فكان عدم الوقف عليها تفريطاً في الغرض المقصود منها.

لم يشتد اعتناء السلف بتحديد أوقافه لظهور أمرها، وما ذكر عن ابن النحاس من الاحتجاج لوجوب ضبط أوقاف القرآن بكلام لعبدالله بن عمر ليس واضحاً في الغرض المحتج به، فانظره في الإتقان للسيوطي.

فكان الاعتبار بفواصله التي هي مقاطع آياته عندهم أهم، لأن عجز قادتهم وأولي البلاغة والرأي منهم تقوم به الحجة عليهم وعلى دهمائهم، فلما كثر الداخلون في الإسلام من دهماء العرب ومن عموم بقية الأمم، توجه اعتناء أهل القرآن إلى ضبط وقوفه تيسيراً لفهمه على قارئيه، فظهر الاعتناء بالوقوف وروعي فيها ما يراعى في تفسير الآيات، فكان ضبط الوقوف مقدمة لما يفاد من المعاني عند واضع الوقف.

وأشهر من تصدى لضبط الوقوف أبو محمد ابن الأنباري، وأبو جعفر ابن النحاس، وللنكزاوي أو النكزوي كتاب في الوقف ذكره في الإتقان، واشتهر بالمغرب من المتأخرين محمد بن أبي جمعة الهبطي المتوفى سنة 930.

❋ ❋ ❋

(سور القرآن)

السورة قطعة من القرآن معينة بمبدأ ونهاية لا يتغيران، مسمَّاة باسم مخصوص، تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام ترتكز عليه معاني آيات تلك السورة، ناشئ عن أسباب النزول، أو عن مقتضيات ما تشتمل عليه من المعاني المتناسبة.

وكونها تشتمل على ثلاث آيات مأخوذة من استقراء سور القرآن مع حديث عمر فيما رواه أبو داود عن الزبير، قال: جاء الحارث بن خزيمة (هو المسمَّى في بعض

الروايات خزيمة وأبا خزيمة) بالآيتين من آخر سورة براءة فقال: أشهد أني سمعتهما من رسول الله. فقال عمر: وأنا أشهد لقد سمعتهما منه، ثم قال: لو كانت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة. . . إلخ، فدل على أن عمر ما قال ذلك إلا عن علم بأن ذلك أقل مقدار سوره.

وتسمية القطعة المعينة من عدة آيات القرآن سورة من مصطلحات القرآن، وشاعت تلك التسمية عند العرب حتى المشركين منهم. فالتحدي للعرب بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [هود: 13]، وقوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23] لا يكون إلا تحدياً باسم معلوم المسمَّى والمقدار عندهم وقت التحدي، فإن آيات التحدي نزلت بعد السور الأول، وقد جاء في القرآن تسمية سورة النور باسم سورة في قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا﴾ [النور: 1]، أي: هذه سورة، وقد زادته السنة بياناً. ولم تكن أجزاء التوراة والإنجيل والزبور مسمَّاة سوراً عند العرب في الجاهلية ولا في الإسلام.

ووجه تسمية الجزء المعين من القرآن سورة، قيل: مأخوذة من السُّور بضم السين وتسكين الواو وهو الجدار المحيط بالمدينة أو بمحلة قوم زادوه هاء تأنيث في آخره مراعاة لمعنى القطعة من الكلام، كما سموا الكلام الذي يقوله القائل خطبة أو رسالة أو مقامة. وقيل: مأخوذة من السؤر بهمزة بعد السين وهو البقية مما يشرب الشارب بمناسبة أن السؤر جزء مما يشرب، ثم خففوا الهمزة بعد الضمة فصارت واواً، قال ابن عطية: وترك الهمز في سورة هو لغة قريش ومن جاورها من هذيل وكنانة وهوازن وسعد بن بكر، وأما الهمز فهو لغة تميم، وليست إحدى اللغتين بدالة على أن أصل الكلمة من المهموز أو المعتل، لأن للعرب في تخفيف المهموز وهمز المخفف من حروف العلة طريقتين، كما قالوا: أُجوه وإعاء وإشاح، في وجوه ووعاء ووشاح، وكما قالوا الذئب بالهمز والذيب بالياء. قال الفراء: ربما خرجت بهم فصاحتهم إلى أن يهمزوا ما ليس مهموزاً كما قالوا: رثأت الميت، وَلَبَّأْتُ بالحج، وحلأت السويق بالهمز.

وجمع سورة سُوَر بتحريك الواو كغرف، ونقل في شرح القاموس عن الكُراع[1] أنها تجمع على سُوْر بسكون الواو.

وتسوير القرآن من السُّنة في زمن النبي ﷺ، فقد كان القرآن يومئذٍ مقسماً إلى مائة وأربع عشرة سورة بأسمائها، ولم يخالف في ذلك إلا عبدالله بن مسعود فإنه لم يثبت المعوذتين في سور القرآن، وكان يقول: «إنما هما تعوذ أمر الله رسوله بأن يقوله وليس

---

(1) هو علي بن حسن الهُنائي ـ بضم الهاء ـ نسبة إلى هُناءة ـ بوزن ثُمامة ـ اسم جد قبيلة من قبائل الأزد، والكُراع بضم الكاف وتخفيف الراء لقب لعلي هذا، كان يلقب كراع النمل.

هو من القرآن، وأثبت القنوت الذي يقال في صلاة الصبح، على أنه سورة من القرآن سمَّاها سورة الخلع والخنع. وجعل سورة الفيل وسورة قريش سورة واحدة. وكل ذلك استناداً لما فهمه من نزول القرآن. ولم يحفظ عن جمهور الصحابة حين جمعوا القرآن أنهم ترددوا ولا اختلفوا في عدد سوره، وأنها مائة وأربع عشرة سورة.

روى أصحاب السنن عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان إذا نزلت الآية يقول: «**ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا**»، وكانت السور معلومة المقادير منذ زمن النبي ﷺ محفوظة عنه في قراءة الصلاة وفي عرض القرآن، فترتيب الآيات في السور هو بتوقيف من النبي ﷺ، وكذلك عزا ابن عطية إلى مكي بن أبي طالب وجزم به السيوطي في الإتقان، وبذلك يكون مجموع السورة من الآيات أيضاً توقيفياً، ولذلك نجد في الصحيح أن النبي ﷺ قرأ في الصلاة سورة كذا وسورة كذا من طوال وقصار، ومن ذلك حديث صلاة الكسوف، وفي الصحيح أن رجلًا سأل النبي ﷺ أن يزوجه امرأة فقال له النبي: «**هل عندك ما تُصْدِقها؟**»، قال: «لا»، فقال: «**ما معك من القرآن؟**»، قال: سورة كذا وسورة كذا لسور سمَّاها، فقال: «**قد زوَّجتكها بما معك من القرآن**»، وسيأتي مزيد شرح لهذا الغرض عند الكلام على أسماء السور.

وفائدة التسوير ما قاله صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]: إن الجنس إذا انطوت تحته أنواع كان أحسن وأنبل من أن يكون بَبَّاناً[1] واحداً، وأن القارئ إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأهز لعطفه كالمسافر إذا علم أنه قطع ميلًا أو طوى فرسخاً.

وأما ترتيب السور بعضها إثر بعض، فقال أبو بكر الباقلاني: يحتمل أن النبي ﷺ هو الذي أمر بترتيبها كذلك، ويحتمل أن يكون ذلك من اجتهاد الصحابة، وقال الداني: كان جبريل يوقف رسول الله على موضع الآية وعلى موضع السورة. وفي المستدرك عن زيد بن ثابت أنه قال: كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع، قال البيهقي: تأويله أنهم كانوا يؤلفون آيات السور. ونقل ابن عطية عن الباقلاني الجزم بأن ترتيب السور بعضها إثر بعض هو من وضع زيد بن ثابت بمشاركة عثمان، قال ابن عطية: وظاهر الأثر أن السبع الطوال والحواميم والمفصل كانت مرتبة في زمن النبي ﷺ، وكان من السور ما لم يرتب فذلك هو الذي رتب وقت كتابة المصحف.

أقول: لا شك أن طوائف من سور القرآن كانت مرتبة في زمن النبي ﷺ على

---

(1) بَبَّاناً بموحدتين ثانيتهما مشددة ونون. قال السيد: هو الشيء، وكأن الكلمة يمانية.

ترتيبها في المصحف الذي بأيدينا اليوم الذي هو نسخة من المصحف الإمام الذي جمع وكتب في خلافة أبي بكر الصديق ووزعت على الأمصار نسخ منه في خلافة عثمان ذي النورين، فلا شك في أن سور المفصل كانت هي آخر القرآن ولذلك كانت سنة قراءة السورة في الصلوات المفروضة أن يكون في بعض الصلوات من طوال المفصل، وفي بعضها من وسط المفصل، وفي بعضها من قصار المفصَّل. وأن طائفة السور الطولى الأوائل في المصحف كانت مرتبة في زمن النبي ﷺ أول القرآن. والاحتمال فيما عدا ذلك.

وأقول: لا شك في أن زيد بن ثابت وعثمان بن عفان وهما من أكبر حفاظ القرآن من الصحابة، توخيا ما استطاعا ترتيب قراءة النبي ﷺ للسور، وترتيب قراءة الحفاظ التي لا تخفى على رسول الله ﷺ، وكان زيد بن ثابت من أكبر حفاظ القرآن وقد لازم النبي ﷺ مدة حياته بالمدينة، ولم يتردد في ترتيب سور القرآن على نحو ما كان يقرؤها النبي ﷺ حين نسخ المصاحف في زمن عثمان. ذلك أن القرآن حين جُمع في خلافة أبي بكر لم يجمع في مصحف مرتب، وإنما جعلوا لكل سورة صحيفة مفردة، ولذلك عبروا عنها بالصحف.

وفي موطأ ابن وهب عن مالك أن ابن عمر قال: «جمع أبو بكر القرآن في قراطيس». وكانت تلك الصحف عند أبي بكر ثم عند عمر ثم عند حفصة بنت عمر أم المؤمنين، بسبب أنها كانت وصية أبيها على تركته، فلما أراد عثمان جمع القرآن في مصحف واحد أرسل إلى حفصة فأرسلت بها إليه، ولما نسخت في مصحف واحد أرجع الصحف إليها، قال في فتح الباري: وهذا وقع في رواية عمارة بن غزية أن زيد بن ثابت قال: أمرني أبو بكر فكتبت في قطع الأديم والعسب، فلما هلك أبو بكر وكان عمر كتبتُ ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده». والأصح أن القرآن جُمع في زمن أبي بكر في مصحف واحد.

وقد يوجد في آي من القرآن ما يقتضي سبق سورة على أخرى مثل قوله في سورة النحل [118]: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا مَا قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُۖ﴾ يشير إلى قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖ﴾ الآية من سورة الأنعام [146]، فدلت على أن سورة الأنعام نزلت قبل سورة النحل، وكذلك هي مرتبة في المصحف، وقد ثبت أن آخر آية نزلت آية في سورة البقرة أو في سورة النساء أو في براءة، وثلاثتها في الترتيب مقدمة على سور كثيرة. فالمصاحف الأولى التي كتبها الصحابة لأنفسهم في حياة النبي ﷺ كانت مختلفة في ترتيب وضع السور.

ومِمن كان له مصحفٌ عبدالله بن مسعود وأُبي بن كعب، وروي أن أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة. قال في الإتقان: إن من الصحابة من رتب مصحفه على ترتيب النزول، أي بحسب ما بلغ إليه علمه، وكذلك كان مصحف علي رضي الله عنه وكان أوله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ﴾ [العلق: 1]، ثم المدثر، ثم المزمل، ثم التكوير وهكذا إلى آخر المكي ثم المدني. ومنهم من رتب على حسب الطول والقصر، وكذلك كان مصحف أُبي وابن مسعود فكانا ابتدآ بالبقرة ثم النساء ثم آل عمران، وعلى هذه الطريقة أمر عثمان رضي الله عنه بترتيب المصحف المدعو بالإمام.

أخرج الترمذي وأبو داود عن ابن عباس قال: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمٰن الرحيم، ووضعتموهما في السبع الطوال، فقال عثمان: كان رسول الله مما يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وكانت الأنفال من أوائل ما أنزلت بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن، وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله ولم يبين لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمٰن الرحيم فوضعتهما في السبع الطوال. وهو صريح في أنهم جعلوا علامة الفصل بين السور كتابة البسملة، ولذلك لم يكتبوها بين سورة الأنفال وسورة براءة لأنهم لم يجزموا بأن براءة سورة مستقلة، ولكنه كان الراجح عندهم فلم يُقْدِموا على الجزم بالفصل بينهما تحرياً.

وفي باب تأليف القرآن من صحيح البخاري عن عبدالله بن مسعود أنه ذكر النظائر التي كان رسول الله ﷺ يقرأهن في كل ركعة، فسئل علقمة عنها فقال: عشرون سورة من أول المفصل على تأليف ابن مسعود آخرها من الحواميم، حم الدخان، وعم يتساءلون، على أن الجمهور جزموا بأن كثيراً من السور كان مرتباً في زمن النبي ﷺ.

ثم اعلم ظاهر حديث عائشة رضي الله عنها في صحيح البخاري في باب تأليف القرآن أنها لا ترى القراءة على ترتيب المصحف أمراً لازماً، فقد سألها رجل من العراق أن تريه مصحفها ليؤلف عليه مصحفه، فقالت: وما يضرك أية آية قرأت قبلُ، إنما نزل أولُ ما نزل منه سورة فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام. وفي صحيح مسلم عن حذيفة أن النبي ﷺ صلى بالبقرة ثم بالنساء ثم بآل عمران في ركعة. قال عياض في الإكمال: «هو دليل لكون ترتيب السورة وقع باجتهاد الصحابة حين كتبوا المصحف، وهو قول مالك رحمه الله وجمهور العلماء».

وفي حديث صلاة الكسوف أن النبي قرأ فيها بسورتين طويلتين، ولما كانت جهرية فإن قراءته تينك السورتين لا يخفى على أحد ممن صلى معه، ولذلك فالظاهر أن تقديم سورة آل عمران على سورة النساء في المصحف الإمام ما كان إلا اتباعاً لقراءة النبي ﷺ، وإنما قرأها النبي كذلك إما لأن سورة آل عمران سبقت في النزول سورة النساء التي هي من آخر ما أنزل، أو لِرَعْي المناسبة بين سورة البقرة وسورة آل عمران في الافتتاح بكلمة الٓم، أو لأن النبي ﷺ وصفهما وصفاً واحداً، ففي حديث أبي أمامة أن النبي قال: «**اقرؤوا الزهراوين البقرة وآل عمران**» وذكر فضلهما يوم القيامة، أو لما في صحيح مسلم أيضاً عن حديث النواس ابن سمعان أن النبي قال: «**يؤتى بالقرآن يوم القيامة وأهله الذين كانوا يعملون به تقدمه سورة البقرة وآل عمران، وضرب لهما ثلاثة أمثال**» الحديث.

ووقع في تفسير شمس الدين محمود الأصفهاني الشافعي[1]، في المقدمة الخامسة من أوائله: «لا خلاف في أن القرآن يجب أن يكون متواتراً في أصله وأجزائه، وأما في محله ووضعه وترتيبه فعند المحققين من أهل السُّنة كذلك؛ إذ الدواعي تتوفر على نقله على وجه التواتر، وما قيل: التواتر شرط في ثبوته بحسب أصله وليس شرطاً في محله ووضعه وترتيبه فضعيف، لأنه لو لم يشترط التواتر في المحل جاز أن لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القرآن، وما لم يتواتر يجوز سقوطه»، وهو يعني بالقرآن ألفاظ آياته ومحلها دون ترتيب السور.

قال ابن بطال[2]: لا نعلم أحداً قال بوجوب القراءة على ترتيب السور في المصحف، بل يجوز أن تقرأ الكهف قبل البقرة، وأما ما جاء عن السلف من النهي عن قراءة القرآن منكساً، فالمراد منه أن يقرأ من آخر السورة إلى أولها. قلت: أو يحمل النهي على الكراهة.

واعلم أن معنى الطُّولى والقُصرى في السور مُراعى فيه عدد الآيات لا عدد الكلمات والحروف. وأن الاختلاف بينهم في تعيين المكي والمدني من سور القرآن خلاف ليس بكثير. وأن ترتيب المصحف تخللت فيه السور المكية والمدنية. وأما ترتيب

---

(1) هو: محمود بن عبدالرحمٰن بن أحمد الأصفهاني الشافعي المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعمائة، جمع في تفسيره «الكشاف» و«مفاتيح الغيب»، وهو مخطوط بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة بتونس.

(2) هو: علي بن خلف بن بطال القرطبي ثم البلنسي المالكي، المتوفى سنة أربع وأربعين وأربعمائة، له شرح على «صحيح البخاري».

نزول السور المكية ونزول السور المدنية ففيه ثلاث روايات، إحداها: رواية مجاهد عن ابن عباس، والثانية: رواية عطاء الخراساني عن ابن عباس، والثالثة: لجابر بن زيد ولا يكون إلا عن ابن عباس، وهي التي اعتمدها الجعبري في منظومته التي سمَّاها «تقريب المأمول في ترتيب النزول» وذكرها السيوطي في الإتقان، وهي التي جرينا عليها في تفسيرنا هذا.

وأما أسماء السور فقد جُعلت لها من عهد نزول الوحي، والمقصود من تسميتها تيسير المراجعة والمذاكرة، وقد دل حديث ابن عباس الذي ذكر آنفاً أن النبي ﷺ كان يقول: «**إذا نزلت الآية ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا**»، فسورة البقرة مثلًا كانت بالسورة التي تذكر فيها البقرة. وفائدة التسمية أن تكون بما يميز السورة عن غيرها. وأصل أسماء السور أن تكون بالوصف كقولهم السورة التي يذكر فيها كذا، ثم شاع فحذفوا الموصول وعوَّضوا عنه الإضافة فقالوا: سورة ذكر البقرة مثلًا، ثم حذفوا المضاف وأقاموا المضاف إليه مقامه فقالوا: سورة البقرة. أو أنهم لم يقدِّروا مضافاً وأضافوا السورة لما يذكر فيها لأدنى ملابسة.

وقد ثبت في صحيح البخاري قول عائشة ﵂ لما نزلت الآيات من آخر البقرة... الحديث، وفيه عن ابن مسعود قال: قرأ رسول الله ﷺ النجم. وعن ابن عباس أن رسول الله سجد بالنجم. وما روي من حديث عن أنس مرفوعاً: «**لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء، وكذلك القرآن كله، ولكن قولوا: السورة التي يذكر فيها آل عمران وكذا القرآن كله**»، فقال أحمد بن حنبل: هو حديث منكر، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات، ولكن ابن حجر أثبت صحته. ويذكر عن ابن عمر أنه كان يقول مثل ذلك ولا يرفعه إلى النبي ﷺ، ذكره البيهقي في شعب الإيمان.

وكان الحجاج بن يوسف يمنع من يقول: سورة كذا، ويقول: قل السورة التي يذكر فيها كذا، والذين صححوا حديث أنس تأولوه وتأولوا قول ابن عمر بأن ذلك كان في مكة حين كان المسلمون إذ قالوا: سورة الفيل وسورة العنكبوت مثلًا هزأ بهم المشركون، وقد روي أن هذا سبب نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّا كَفَيْنَٰكَ ٱلْمُسْتَهْزِءِينَ ۝٩٥﴾ [الحجر: 95]، فلما هاجر المسلمون إلى المدينة زال سبب النهي فنسخ، وقد علم الناس كلهم معنى التسمية. ولم يشتهر هذا المنع، ولهذا ترجم البخاري في كتاب فضائل القرآن بقوله باب من لم ير بأساً أن يقول: سورة البقرة وسورة كذا وسورة كذا، وأخرج فيه أحاديث تدل على أنهم قالوا: سورة البقرة، سورة الفتح، سورة النساء، سورة الفرقان، سورة براءة، وبعضها من لفظ النبي ﷺ، وعليه، فللقائل أن يقول: سورة البقرة أو التي

يذكر فيها البقرة، وأن يقول: سورة والنجم وسورة النجم، وقرأت النجم وقرأت والنجم، كما جاءت هذه الإطلاقات في حديث السجود في سورة النجم عن ابن عباس.

والظاهر أن الصحابة سمُّوا بما حفظوه عن النبي ﷺ أو أخذوا لها أشهر الأسماء التي كان الناس يعرفونها بها، ولو كانت التسمية غير مأثورة، فقد سمَّى ابن مسعود القنوت سورة الخلع والخنع كما مر، فتعين أن تكون التسمية من وضعه، وقد اشتهرت تسمية بعض السور في زمن النبي ﷺ وسمعها وأقرها، وذلك يكفي في تصحيح التسمية.

واعلم أن أسماء السور إما أن تكون بأوصافها مثل الفاتحة وسورة الحمد، وإما أن تكون بالإضافة لشيء اختصت بذكره نحو سورة لقمان وسورة يوسف وسورة البقرة، وإما بالإضافة لِما كان ذِكره فيها أوفى نحو سورة هود وسورة إبراهيم، وإما بالإضافة لكلمات تقع في السورة نحو سورة براءة، وسورة حم عسق، وسورة حم السجدة كما سمَّاها بعض السلف، وسورة فاطر. وقد سموا مجموع السور المفتتحة بكلمة حم: آل حم، وربما سمَّوا السورتين بوصف واحد، فقد سموا سورة الكافرون وسورة الإخلاص المقشقشتين.

واعلم أن الصحابة لم يثبتوا في المصحف أسماء السور بل اكتفوا بإثبات البسملة في مبدأ كل سورة علامة على الفصل بين السورتين، وإنما فعلوا ذلك كراهة أن يكتبوا في أثناء القرآن ما ليس بآية قرآنية، فاختاروا البسملة لأنها مناسبة للافتتاح مع كونها آية من القرآن، وفي الإتقان أن سورة البينة سُمِّيت في مصحف أُبي سورة أهل الكتاب، وهذا يؤذن بأنه كان يُسمِّي السور في مصحفه. وكتبت أسماء السور في المصاحف باطراد في عصر التابعين ولم ينكر عليهم. قال المازري في شرح البرهان عن القاضي أبي بكر الباقلاني: إن أسماء السور لما كتبت المصاحف كتبت بخط آخر لتتميز عن القرآن، وإن البسملة كانت مكتوبة في أوائل السور بخط لا يتميز عن الخط الذي كتب به القرآن.

وأما ترتيب آيات السورة فإن التنجيم في النزول من المعلوم كما تقدم آنفاً، وذلك في آياته وسوره، فربما نزلت السورة جميعاً دفعة واحدة كما نزلت سورة الفاتحة وسورة المرسلات من السور القصيرة، وربما نزلت نزولًا متتابعاً كسورة الأنعام، وفي صحيح البخاري عن البراء بن عازب قال: آخر سورة نزلت كاملة براءة، وربما نزلت السورة مفرقة ونزلت السورتان مفرقتان في أوقات متداخلة، روى الترمذي عن ابن عباس عن عثمان بن عفان قال: كان رسول الله ﷺ مما يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات العدد، أي: في أوقات متقاربة، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من يكتب الوحي فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات في السورة كذا. ولذلك فقد تكون السورة بعضها

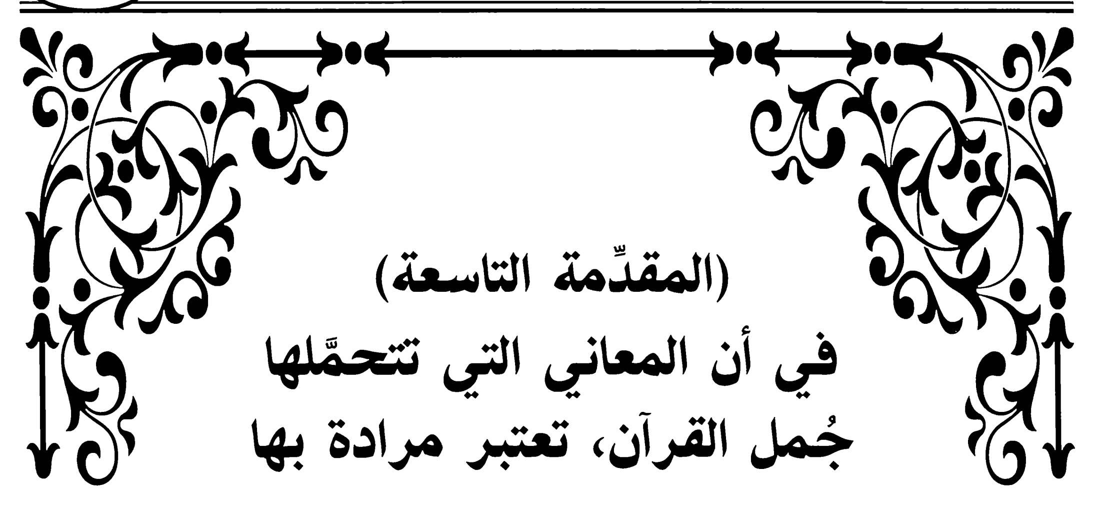
مكيًّا وبعضها مدنيًّا. وكذلك تنهية كل سورة كان بتوقيف من النبي ﷺ، فكانت نهايات السور معلومة، كما يشير إليه حديث: «**من قرأ الآيات الخواتيم من سورة آل عمران**»، وقول زيد بن ثابت: «فقدت آخر سورة براءة». وقد توفي رسول الله والقرآن مسوَّر سوراً معينة، كما دل عليه حديث اختلاف عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بن حزام في آيات من سورة الفرقان في حياة النبي ﷺ كما تقدم في المقدمة الخامسة. وقال عبدالله بن مسعود في سور بني إسرائيل، والكهف، ومريم، وطه، والأنبياء: «هن من العتاق الأُوَل وهن من تلادي».

وقد جمع من الصحابة القرآن كله في حياة رسول الله زيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبو زيد، وأبي بن كعب، وأبو الدرداء، وعبدالله بن عمر، وعبادة بن الصامت، وأبو أيوب، وسعد بن عبيد، ومجمِّع بن جارية، وأبو موسى الأشعري، وحفظ كثير من الصحابة أكثر القرآن على تفاوت بينهم.

وفي حديث غزوة حنين لما انكشف المسلمون قال النبي ﷺ للعباس: «**اصرخ يا معشر الأنصار، يا أصحاب السَّمُرة، يا أصحاب سورة البقرة**»، فلعل الأنصار كانوا قد عكفوا على حفظ ما نزل من سورة البقرة لأنها أول السور النازلة بالمدينة، وفي أحكام القرآن لابن العربي عن ابن وهب عن مالك: كان شعارهم يوم حنين: يا أصحاب سورة البقرة.

وقد ذكر النحويون في الوقف على تاء التأنيث هاءً أن رجلًا نادى: يا أهل سورة البقرة بإثبات التاء في الوقف وهي لغة، فأجابه مجيب: ما أحفظ منها ولا آيتْ، محاكاةً للغته.





(المقدِّمة التاسعة) في أن المعاني التي تتحمَّلها جُمل القرآن، تعتبر مرادة بها

إن العرب أمة جُبلت على ذكاء القرائح وفطنة الأفهام، فعلى دعامة فطنتهم وذكائهم أقيمت أساليب كلامهم، وبخاصة كلام بلغائهم، ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم لاعتماد المتكلمين على أفهام السامعين كما يقال: «لمحة دالة».

لأجل ذلك كثر في كلامهم: المجاز، والاستعارة، والتمثيل، والكناية، والتعريض، والاشتراك، والتسامح في الاستعمال كالمبالغة، والاستطراد ومستتبعات التراكيب، والأمثال، والتلميح، والتمليح، واستعمال الجملة الخبرية في غير إفادة النسبة الخبرية، واستعمال الاستفهام في التقرير أو الإنكار، ونحو ذلك. وملاك ذلك كله توفير المعاني، وأداء ما في نفس المتكلم بأوضح عبارة وأخصرها ليسهل اعتلاقها بالأذهان.

وإذ قد كان القرآن وحياً من العلَّام سبحانه وقد أراد أن يجعله آية على صدق رسوله وتحدى بلغاء العرب بمعارضة أقصر سورة منه كما سيأتي في المقدمة العاشرة، فقد نسج نظمه نسجاً بالغاً منتهى ما تسمح به اللغة العربية من الدقائق واللطائف لفظاً ومعنى بما يفي بأقصى ما يراد بلاغة إلى المرسَل إليهم. فجاء القرآن على أسلوب أبدع مما كانوا يعهدون وأعجب، فأعجز بلغاء المعاندين عن معارضته ولم يسعهم إلا الإذعان، سواء في ذلك من آمن منهم مثل لبيد بن ربيعة وكعب بن زهير والنابغة الجعدي، ومن استمر على كفره عناداً مثل الوليد بن المغيرة.

فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم. وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقاً بأن يودع فيه من المعاني

والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات، ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى، فمعتاد البلغاء إيداع المتكلم معنى يدعوه إليه غرض كلامه وترك غيره، والقرآن ينبغي أن يودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه وكل ما له حظ في البلاغة، سواء كانت متساوية أم متفاوتة في البلاغة إذا كان المعنى الأعلى مقصوداً وكان ما هو أدنى منه مراداً معه لا مراداً دونه، سواء كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور أم كانت متفاوتة بعضها أظهر من بعض ولو أن تبلغ حد التأويل، وهو حمل اللفظ على المعنى المحتمل المرجوح.

أما إذا تساوى المعنيان فالأمر أظهر، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء: 157] أي: ما تيقنوا قتله ولكن توهَّموه، أو ما أيقن النصارى الذين اختلفوا في قتل عيسى علم ذلك يقيناً بل فهموه خطأ، ومثل قوله: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: 42] ففي كل من كلمة ﴿ذِكْرَ﴾ و﴿رَبِّهِۦ﴾ معنيان، ومثل قوله: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ﴾ [يوسف: 23] ففي لفظ: ﴿رَبِّىٓ﴾ معنيان.

وقد تكثر المعاني بإنزال لفظ الآية على وجهين أو أكثر تكثيراً للمعاني مع إيجاز اللفظ، وهذا من وجوه الإعجاز. ومثاله قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾ [التوبة: 114] بالمثناة التحتية، وقرأ الحسن البصري: ﴿أباه﴾، بالباء الموحدة، فنشأ احتمال فيمن هو الواعد. ولما كان القرآن نازلًا من المحيط علمه بكل شيء، كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب، مظنوناً بأنه مراد لمنزله، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفيَّة.

وقد جعل الله القرآن كتاب الأمة كلها وفيه هديها، ودعاهم إلى تدبره وبذل الجهد في استخراج معانيه في غير ما آية كقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]، وقوله: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، وقوله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: 49] وغير ذلك.

على أن القرآن هو الحجة العامة بين علماء الإسلام لا يختلفون في كونه حجة شريعتهم وإن اختلفوا في حجية ما عداه من الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ لشدة الخلاف في شروط تصحيح الخبر، ولتفاوتهم في مقدار ما يبلغهم من الأخبار مع تفرق العصور والأقطار، فلا مرجع لهم عند الاختلاف يرجعون إليه أقوى من القرآن ودلالته.

ويدل لتأصيلنا هذا ما وقع إلينا من تفسيرات مروية عن النبي ﷺ لآيات، فنرى منها ما نوقن بأنه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب؛ ولكنا بالتأمل نعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن، مثال ذلك ما رواه أبو سعيد ابن المعلى قال: دعاني رسول الله وأنا في الصلاة فلم أجبه، فلما فرغت أقبلت إليه فقال: «**ما منعك أن تجيبني؟**» فقلت: يا رسول الله كنت أصلي، فقال: «**ألم يقل الله تعالى**: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾» [الأنفال: 24]، فلا شك أن المعنى المسوقة فيه الآية هو الاستجابة بمعنى الامتثال، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلْقَرْحُ﴾ [آل عمران: 172]، وأن المراد من الدعوة الهداية كقوله: ﴿يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾ [آل عمران: 104] وقد تعلق فعل دعاكم بقوله: ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: 24] أي: لما فيه صلاحكم، غير أن لفظ الاستجابة لما كان صالحاً للحمل على المعنى الحقيقي أيضاً وهو إجابة النداء حمل النبي ﷺ الآية على ذلك في المقام الصالح له، بقطع النظر عن المتعلق وهو قوله: ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾.

وكذلك قوله ﷺ: «**يحشر الناس يوم القيامة حفاةً عراةً غُرلًا**»، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: 104] إنما هو تشبيه الخلق الثاني بالخلق الأول لدفع استبعاد البعث، كقوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾﴾ [ق: 15]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: 27]، فذلك مورد التشبيه، غير أن التشبيه لما كان صالحاً للحمل على تمام المشابهة أعلمنا النبي ﷺ أن ذلك مراد منه، بأن يكون التشبيه بالخلق الأول شاملًا للتجرد من الثياب والنعال.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: 80] فقد قال النبي ﷺ لعمر بن الخطاب لما قال له: لا تُصَلِّ على عبدالله بن أبي بن سلول فإنه منافق وقد نهاك الله عن أن تستغفر للمنافقين، فقال النبي: «**خيَّرني ربي وسأزيد على السبعين**»، فحمل قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: 80] على التخيير مع أن ظاهره أنه مستعمل في التسويةِ، وحمل اسم العدد على دلالته الصريحة دون كونه كناية عن الكثرة كما هو قرينة السياق لمَّا كان الأمر واسم العدد صالحين لما حملهما عليه فكان الحمل تأويلًا ناشئاً عن الاحتياط.

ومن هذا قول النبي لأم كلثوم بنت عقبة بن معيط حين جاءت مسلمة مهاجرة إلى المدينة وأبت أن ترجع إلى المشركين فقرأ النبي قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ [الأنعام: 95] فاستعمله في معنى مجازي هو غير المعنى الحقيقي الذي سيق إليه، وما أرى سجود النبي ﷺ في مواضع سجود التلاوة من القرآن إلا راجعاً إلى هذا الأصل،

فإن كان فهماً منه رجع إلى ما شرحنا تأصيله، وإن كان وحياً كان أقوى حجة في إرادة الله من ألفاظ كتابه ما تحتمله ألفاظه مما لا ينافي أغراضه.

وكذلك لما ورد عن أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم من الأئمة مثل ما روي أن عمرو بن العاص أصبح جنباً في غزوة في يوم بارد فتيمم وقال: الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29] مع أن مورد الآية أصله في النهي عن أن يقتل الناس بعضهم بعضاً.

ومن ذلك أن عمر لما فتحت العراق وسأله جيش الفتح قسمة أرض السواد بينهم قال: إنْ قسمتها بينكم لم يجد المسلمون الذين يأتون بعدكم من البلاد المفتوحة مثل ما وجدتم، فأرى أن أجعلها خراجاً على أهل الأرض يقسم على المسلمين كل موسم، فإن الله يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر: 10]، وهذه الآية نزلت في فيء قريظة والنضير، والمراد بالذين جاؤوا من بعد المذكورين هم المسلمون الذين أسلموا بعد الفتح المذكور.

وكذلك استنباط عمر ابتداء التاريخ بيوم الهجرة، من قوله تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِۚ﴾ [التوبة: 108]، فإن المعنى الأصلي أنه أسس من أول أيام تأسيسه، واللفظ صالح لأن يُحمل على أنه أسس من أول يوم من الأيام، أي أحق الأيام أن يكون أول أيام الإسلام فتكون الأولية نسبية.

وقد استدل فقهاؤنا على مشروعية الجَعالة ومشروعية الكفالة في الإسلام، بقوله تعالى في قصة يوسف: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: 72] كما تقدم في المقدمة الثالثة، مع أنه حكاية قصة مضت في أمة خلت ليست في سياق تقرير ولا إنكار، ولا هي من شريعة سماوية، إلا أن القرآن ذكرها ولم يعقبها بإنكار.

ومن هذا القبيل استدلال الشافعي على حجية الإجماع وتحريم خرقه بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿115﴾﴾ [النساء: 115]، مع أن سياق الآية في أحوال المشركين، فالمراد من الآية مشاقة خاصة واتباع غير سبيل خاص، ولكن الشافعي جعل حجية الإجماع من كمال الآية.

وإن القراءات المتواترة إذا اختلفت في قراءة ألفاظ القرآن اختلافاً يفضي إلى اختلاف المعاني لمما يرجع إلى هذا الأصل.

ثم إن معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعداً، قد يكون بينهما العموم

والخصوص، فهذا النوع لا تردد في حمل التركيب على جميع ما يحتمله، ما لم يكن عن بعض تلك المحامل صارف لفظي أو معنوي، مثل حمل الجهاد في قوله تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾ [العنكبوت: 6] على معنى مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام، ومقاتلة الأعداء في الذب عن حوزة الإسلام. وقد يكون بينها التغاير، بحيث يكون تعيين التركيب للبعض منافياً لتعيينه للآخر بحسب إرادة المتكلم عرفاً، ولكن صلوحية التركيب لها على البدلية مع عدم ما يعيِّن إرادة أحدها تحمل السامع على الأخذ بالجميع إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم، فالحمل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على معانيه احتياطاً. وقد يكون ثاني المعنيين متولداً من المعنى الأول، وهذا لا شبهة في الحمل عليه لأنه من مستتبَعات التراكيب، مثل الكناية والتعريض والتهكم مع معانيها الصريحة.

ومن هذا القبيل ما في صحيح البخاري عن ابن عباس قال: كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر، فكأن بعضهم وجد في نفسه فقال: لم يدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنه من حيث علمتم، فدعاه ذات يوم فأدخله معهم قال: فما رأيت أنه دعاني إلا ليريهم، قال: ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ①﴾ [النصر: 1] فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً، فقال لي: أكذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا، فقال: فما تقول؟ قلت: هو أجلُ رسول الله أعلمه له، قال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ①﴾ وذلك علامة أجلك ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا ③﴾ [النصر: 3]، فقال عمر: ما أعلم منها إلا ما تقول.

وإنك لتمر بالآية الواحدة فتتأملها وتتدبرها فتنهال عليك معان كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي. وقد تتكاثر عليك فلا تك من كثرتها في حصر ولا تجعل الحمل على بعضها منافياً للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سَمْحاً بذلك.

فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته، من اشتراك وحقيقة ومجاز، وصريح وكناية، وبديع، ووصل، ووقف، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام على جميعها كالوصل والوقف في قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] إذا وُقف على ﴿لَا رَيْبَ﴾ أو على ﴿فِيهِ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ [آل عمران: 146] باختلاف المعنى إذا وقف على قوله: ﴿قُتِلَ﴾، أو على قوله: ﴿مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾. وكقوله تعالى: ﴿وَمَا

يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ﴾ [آل عمران: 7] باختلاف المعنى عند الوقف على اسم الجلالة أو على قوله: ﴿فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، وكقوله تعالى: ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنۡ ءَالِهَتِي يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُۖ لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَۖ﴾ [مريم: 46] باختلاف ارتباط النداء من قوله: ﴿يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾ بالتوبيخ بقوله: ﴿أَرَاغِبٌ أَنتَ﴾ أو بالوعيد في قوله: ﴿لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَ﴾.

وقد أراد الله تعالى أن يكون القرآن كتاباً مخاطباً به كل الأمم في جميع العصور، لذلك جعله بلغة هي أفصح كلام بين لغات البشر وهي اللغة العربية، لأسباب يلوح لي منها: أن تلك اللغة أوفر اللغات مادة، وأقلها حروفاً، وأفصحها لهجة، وأكثرها تصرفاً في الدلالة على أغراض المتكلم، وأوفرها ألفاظاً، وجعله جامعاً لأكثر ما يمكن أن تتحمله اللغة العربية في نظم تراكيبها من المعاني، في أقل ما يسمح به نظم تلك اللغة، فكان قوام أساليبه جارياً على أسلوب الإيجاز؛ فلذلك كثر فيه ما لم يكثر مثله في كلام بلغاء العرب.

ومن أدق ذلك وأجدره بأن ننبه عليه في هذه المقدمة استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه دفعة.

واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومعناه المجازي معاً. بله إرادة المعاني المُكنى عنها مع المعاني المصرَّح بها، وإرادة المعاني المستتبَعات (بفتح الباء) من التراكيب المستتبِعة (بكسر الباء).

وهذا الأخير قد نبه عليه علماء العربية الذين اشتغلوا بعلم المعاني والبيان. وبقي المبحثان الأولان، وهما: استعمال المشترك في معنييه أو معانيه، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، محل تردد بين المتصدين لاستخراج معاني القرآن تفسيراً وتشريعاً، سببه أنه غير وارد في كلام العرب قبل القرآن أو واقع بندرة، فلقد تجد بعض العلماء يدفع محملًا من محامل بعض آيات بأنه محمل يفضي إلى استعمال المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ويعدون ذلك خطباً عظيماً.

من أجل ذلك اختلف علماء العربية وعلماء أصول الفقه في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى من مدلوله اختلافاً ينبي عن ترددهم في صحة حمل ألفاظ القرآن على هذا الاستعمال. وقد أشار كلام بعض الأئمة إلى أن مثار اختلافهم هو عدم العهد بمثله عند العرب قبل نزول القرآن، إذ قال الغزالي وأبو الحسين البصري[1]: يصح أن يراد

(1) محمد بن علي البصري الشافعي المعتزلي المتوفى سنة 439هـ، له كتاب «المعتمد في أصول الفقه».

بالمشترك عدة معان لكن بإرادة المتكلم وليس بدلالة اللغة. وظني بهما أنهما يريدان تصيير تلك الإرادة إلى أنها دلالة من مستتبعات التراكيب لأنها دلالة عقلية لا تحتاج إلى علاقة وقرينة، كدلالة المجاز والاستعارة.

والحق أن المشترك يصح إطلاقه على عدة من معانيه جميعاً أو بعضاً إطلاقاً لغوياً، فقال قوم: هو من قبيل الحقيقة، ونسب إلى الشافعي وأبي بكر الباقلاني وجمهور المعتزلة.

وقال قوم: هو المجاز، وجزم ابن الحاجب بأنه مراد الباقلاني من قوله في كتاب التقريب والإرشاد: إن المشترك لا يحمل على أكثر من معنى إلا بقرينة، ففهم ابن الحاجب أن القرينة من علامات المجاز وهذا لا يستقيم، لأن القرينة التي هي من علامات المجاز هي القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي وهي لا تتصور في موضوعنا؛ إذ معاني المشترك كلها من قبيل الحقيقة وإلا لانتقضت حقيقة المشترك فارتفع الموضوع من أصله. وإنما سها أصحاب هذا الرأي عن الفرق بين قرينة إطلاق اللفظ على معناه المجازي وقرينة إطلاق المشترك على عدة من معانيه، فإن قرينة المجاز مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وقرينة المشترك معينة للمعاني المرادة كلًّا أو بعضاً.

وثمة قول آخر لا ينبغي الالتفات إليه وإنما نذكره استيعاباً لآراء الناظرين في هذه المسألة، وهو صحة إطلاق المشترك على معانيه في النفي وعدم صحة ذلك في الإيجاب، ونسب هذا القول إلى برهان علي المرغيناني الفقيه الحنفي صاحب كتاب الهداية في الفقه، ومثاره في ما أحسب اشتباه دلالة اللفظ المشترك على معانيه بدلالة النكرة الكلية على أفرادها حيث تفيد العموم إذا وقعت في سياق النفي ولا تفيده في سياق الإثبات.

والذي يجب اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة. مثال استعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: 18]، فالسجود له معنى حقيقي وهو وضع الجبهة على الأرض، ومعنى مجازي وهو التعظيم، وقد استعمل فعل يسجد هنا في معنييه المذكورين لا محالة.

وقوله تعالى: ﴿وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ﴾ [الممتحنة: 2]، فبسط الأيدي

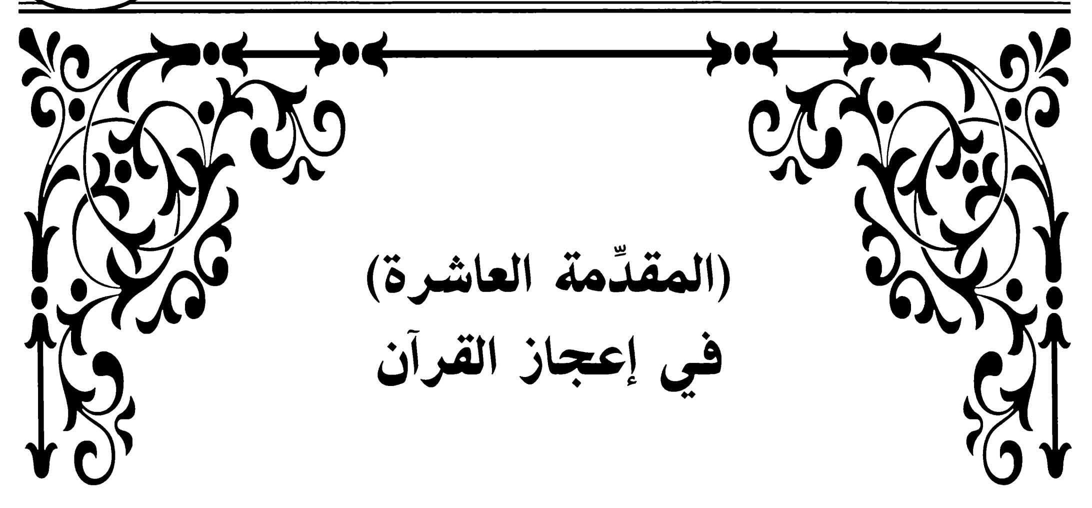
حقيقة في مدها للضرب والسلب، وبسط الألسنة مجاز في عدم إمساكها عن القول البذيء، وقد استعمل هنا في كلا معنييه.

ومثال استعمال المركب المشترك في معنييه قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١﴾ [المطففين: 1]، فمركب (ويل له) يستعمل خبراً ويستعمل دعاء، وقد حمله المفسرون هنا على كلا المعنيين.

وعلى هذا القانون، يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن، يجعل غير ذلك المعنى ملغى. ونحن لا نتابعهم على ذلك بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية.

فنحن في تفسيرنا هذا إذا ذكرنا معنيين فصاعداً فذلك على هذا القانون. وإذا تركنا معنى مما حمل بعض المفسرين عليه في آيات من القرآن فليس تركنا إياه دالًّا على إبطاله، ولكن قد يكون ذلك لترجح غيره، وقد يكون اكتفاء بذكره في تفاسير أخرى تجنباً للإطالة، فإن التفاسير اليوم موجودة بين يدي أهل العلم لا يعوزهم استقراؤها ولا تمييز محاملها متى جروا على هذا القانون.





(المقدِّمة العاشرة) في إعجاز القرآن

لم أر غرضاً تناضلت له سهام الأفهام، ولا غاية تسابقت إليها جياد الهمم فرجعت دونها حسرى، واقتنعت بما بلغته من صُبابة نزراً، مثل الخوض في وجوه إعجاز القرآن، فإنه لم يزل شغل أهل البلاغة الشاغل، وموردها للمعلول والناهل، ومُغْلَى سِبائِها للنديم والواغل.

ولقد سبق أن ألف علم البلاغة مشتملًا على نماذج من وجوه إعجازه، والتفرقة بين حقيقته ومجازه، إلا أنه باحث عن كل خصائص الكلام العربي البليغ ليكون معياراً للنقد أو آلة للصنع. ثم ليظهر من جراء ذلك كيف تفوَّق القرآن على كل كلام بليغ بما توفر فيه من الخصائص التي لا تجتمع في كلام آخر للبلغاء حتى عجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان بمثله.

قال أبو يعقوب السكاكي في كتاب المفتاح: «واعلم أني مهدت لك في هذا العلم قواعد متى بنيت عليها أعجب كل شاهد بناؤها. واعترف لك بكمال الحذق في البلاغة أبناؤها ـ إلى أن قال ـ: ثم إذا كنت ممن ملك الذوق وتصفحت كلام رب العزة، أطلعتك على ما يوردك موارد العزة، وكشفت عن وجه إعجازه القناع». اهـ.

فأما أنا فأردت في هذه المقدمة أن ألم بك أيها المتأمل إلمامة ليست كخطرة طيف، ولا هي كإقامة المنتجع في المَربع حتى يظله الصيف. وإنما هي لمحة ترى منها كيف كان القرآن معجزاً وتتبصر منها نواحي إعجازه، وما أنا بمستقص دلائل الإعجاز في آحاد الآيات والسور، فذلك له مصنفاته وكل صغير وكبير مستطر. ثم ترى منها بلاغة القرآن ولطائف أدبه التي هي فتح لفنون رائعة من أدب لغة العرب حتى ترى كيف كان

هذا القرآن فتح بصائر، وفتح عقول، وفتح ممالك، وفتح أدب غض ارتقى به الأدب العربي مرتقى لم يبلغه أدب أمة من قبل.

وكنت أرى الباحثين ممن تقدَّمني يخلطون هذين الغرضين خلطاً، وربما أهملوا معظم الفن الثاني، وربما أَلَمُّوا به إلماماً وخلطوه بقسم الإعجاز وهو الذي يحق أن يكون البحث فيه من مقدمات علم التفسير، ولعلك تجد في هذه المقدمة أصولًا ونكتاً أغفلها من تقدموا ممن تكلموا في إعجاز القرآن مثل الباقلاني، والرُّماني، وعبدالقاهر، والخطابي، وعياض، والسكاكي، فكونوا منها بالمرصاد، وافلوا عنها كما يفلى عن النار الرماد.

وإن علاقة هذه المقدمة بالتفسير هي أن مفسِّر القرآن لا يعد تفسيره لمعاني القرآن بالغاً حد الكمال في غرضه ما لم يكن مشتملًا على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آيه المفسَّرة بمقدار ما تسمو إليه الهمة من تطويل واختصار، فالمفسر بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي وخصائص بلاغته وما فاقت به آي القرآن في ذلك حسبما أشرنا إليه في المقدمة الثانية لئلا يكون المفسر حين يعرض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المفسر.

فمن أعجب ما نراه خلو معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض الأسمى إلا عيون التفاسير، فمن مُقلّ مثل معاني القرآن لأبي إسحاق الزجاج، والمحرر الوجيز للشيخ عبدالحق بن عطية الأندلسي، ومن مُكثر مثل الكشاف. ولا يعذر في الخلو عن ذلك إلا التفاسير التي نحت ناحية خاصة من معاني القرآن مثل أحكام القرآن، على أن بعض أهل الهمم العلية من أصحاب هذه التفاسير لم يهمل هذا العِلق النفيس كما يصف بعض العلماء كتاب أحكام القرآن لإسماعيل بن إسحاق بن حماد المالكي البغدادي، وكما نراه في مواضع من أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي.

ثم إن العناية بما نحن بصدده من بيان وجوه إعجاز القرآن إنما نبعت من مختزَن أصل كبير من أصول الإسلام وهو كونه المعجزة الكبرى للنبي ﷺ، وكونه المعجزة الباقية، وهو المعجزة التي تحدى بها الرسول معانديه تحدياً صريحاً. قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿50﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: 50 ـ 51].

ولقد تصدى للاستدلال على هذا أبو بكر الباقلاني في كتاب له سمَّاه أو سمِّي: «إعجاز القرآن» وأطال، وخلاصة القول فيه: أن رسالة نبينا عليه الصلاة والسلام بنيت على معجزة القرآن، وإن كان قد أيِّد بعد ذلك بمعجزات كثيرة إلا أن تلك المعجزات قامت في أوقات وأحوال ومع ناس خاصة ونُقل بعضها متواتراً وبعضها نقل نقلًا خاصًّا،

فأما القرآن فهو معجزة عامة، ولزوم الحجة به باق من أول ورودها إلى يوم القيامة، وإن كان يعلم وجه إعجازه من عجز أهل العصر الأول عن الإتيان بمثله فيغني ذلك عن نظر مجدد، فكذلك عجز أهل كل عصر من العصور التالية عن النظر في حال عجز أهل العصر الأول، ودليل ذلك متواتر من نص القرآن في عدة آيات تتحدى العرب بأن يأتوا بسورة مثله، وبعشر سور مثله مما هو معلوم، ناهيك أن القرآن نادى بأنه معجز لهم، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۝٢٣ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ [البقرة: 23 ـ 24] الآية، فإنه سهَّل وسجَّل؛ سهَّل عليهم أن يأتوا بمثل سورة من سوره، وسجل عليهم أنهم لا يفعلون ذلك أبداً، فكان كما سجل، فالتحدي متواتر وعجز المتحدين أيضاً متواتر بشهادة التاريخ إذ طالت مدتهم في الكفر ولم يقيموا الدليل على أنهم غير عاجزين، وما استطاعوا الإتيان بسورة مثله ثم عدلوا إلى المقاومة بالقوة.

قال الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۝٢٣ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ [البقرة: 23 ـ 24].

وقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: 38]، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۝١٣ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [هود: 13 ـ 14]. فعجز جميع المتحدين عن الإتيان بمثل القرآن أمر متواتر بتواتر هذه الآيات بينهم وسكوتهم عن المعارضة مع توفر دواعيهم عليها.

وقد اختلف العلماء في تعليل عجزهم عن ذلك فذهبت طائفة قليلة إلى تعليله بأن الله صرفهم عن معارضة القرآن فسلبهم المقدرة أو سلبهم الداعي، لتقوم الحجة عليهم بمرأى ومسمع من جميع العرب. ويعرف هذا القول بالصرفة كما في المواقف للعضد والمقاصد للتفتازاني (ولعلها بفتح الصاد وسكون الراء وهي مرة من الصرف، وصيغ بصيغة المرة للإشارة إلى أنها صرف خاص فصارت كالعَلَم بالغلبة) ولم ينسبوا هذا القول إلا إلى الأشعري فيما حكاه أبو الفضل عياض في الشفاء، وإلى النظَّام والشريف المرتضى وأبي إسحاق الإسفراييني فيما حكاه عنهم عضد الدين في المواقف، وهو قول ابن حزم صرح به في كتاب الفِصَل (ص7 جز3) (ص184 جز2)، وقد عزاه صاحب المقاصد في شرحه إلى كثير من المعتزلة.

وأما الذي عليه جمهرة أهل العلم والتحقيق واقتصر عليه أئمة الأشعرية وإمام

الحرمين، وعليه الجاحظ وأهل العربية كما في المواقف، فالتعليل لعجز المتحدين به بأنه بلوغ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغاً تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله، وهو الذي نعتمده ونسير عليه في هذه المقدمة العاشرة.

وقد بدا لي دليل قوي على هذا وهو بقاء الآيات التي نسخ حكمها وبقيت متلوة من القرآن ومكتوبة في المصاحف، فإنها لما نسخ حكمها لم يبق وجه لبقاء تلاوتها وكتبها في المصاحف إلا ما في مقدار مجموعها من البلاغة بحيث يلتئم منها مقدار ثلاث آيات متحدًّى بالإتيان بمثلها، مثال ذلك: آية الوصية في سورة العقود [المائدة].

وإنما وقع التحدي بسورة، أي: وإن كانت قصيرة دون أن يتحداهم بعدد من الآيات، لأن من أفانين البلاغة ما مرجعه إلى مجموع نظم الكلام وصوغه بسبب الغرض الذي سيق فيه من فواتح الكلام وخواتمه، وانتقال الأغراض، والرجوع إلى الغرض، وفنون الفصل، والإيجاز والإطناب، والاستطراد والاعتراض، وقد جعل شرف الدين الطيبي[1] هذا هو الوجه لإيقاع التحدي بسورة دون أن يجعل بعدد من الآيات.

وإذ قد كان تفصيل وجوه الإعجاز لا يحصره المتأمل، كان علينا أن نضبط معاقدها التي هي مِلاكها، فنرى مِلاك وجوه الإعجاز راجعاً إلى ثلاث جهات:

الجهة الأولى: بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ من حصول كيفيات في نظمه مفيدة معاني دقيقة ونكتاً من أغراض الخاصة من بلغاء العرب مما لا يفيده أصل وضع اللغة، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم.

الجهة الثانية: ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهوداً في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة.

الجهة الثالثة: ما أودع فيه من المعاني الحِكَمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة، وهذه الجهة أغفلها المتكلمون في إعجاز القرآن من علمائنا مثل أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض.

وقد عد كثير من العلماء من وجوه إعجاز القرآن ما يعد جهة رابعة هي ما انطوى

---

(1) اسمه على الأصح الحسين، وقيل: الحسن بن محمد الطيبي ـ بكسر الطاء وسكون الياء ـ الشافعي، المتوفى سنة 743هـ.

عليه من الأخبار عن المغيبات مما دل على أنه منزل من علام الغيوب، وقد يدخل في هذه الجهة ما عده عياض في الشفاء وجهاً رابعاً من وجوه إعجاز القرآن وهو ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب، فهذا معجز للعرب الأميين خاصة وليس معجزاً لأهل الكتاب؛ وخاصٌّ ثبوت إعجازه بأهل الإنصاف من الناظرين في نشأة الرسول ﷺ وأحواله، وليس معجزاً للمكابرين فقد قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: 103].

فإعجاز القرآن من الجهتين الأولى والثانية متوجه إلى العرب، إذ هو معجز لفصحائهم وخطبائهم وشعرائهم مباشرة، ومعجز لعامتهم بواسطة إدراكهم أن عجز مقارعيه عن معارضته مع توفر الدواعي عليه هو برهان ساطع على أنه تجاوز طاقة جميعهم. ثم هو بذلك دليل على صدق المنزَّل عليه لدى بقية البشر الذين بلغ إليهم صدى عجز العرب بلوغاً لا يستطاع إنكاره لمعاصريه بتواتر الأخبار، ولمن جاء بعدهم بشواهد التاريخ. فإعجازه للعرب الحاضرين دليل تفصيلي، وإعجازه لغيرهم دليل إجمالي.

ثم قد يشارك خاصة العرب في إدراك إعجازه كل من تعلَّم لغتهم ومارس بليغ كلامهم وآدابهم من أئمة البلاغة العربية في مختلف العصور، وهذا معنى قول السكاكي في المفتاح مخاطباً للناظر في كتابه متوسلًا بذلك ـ أي: بمعرفة الخصائص البلاغية التي هو بصدد الكلام عليها ـ إلى أن تتأنق في وجه الإعجاز في التنزيل منتقلًا مما أجمله عجز المتحدين به عندك إلى التفصيل.

والقرآن معجز من الجهة الثالثة للبشر قاطبة إعجازاً مستمراً على ممر العصور، وهذا من جملة ما شمله قول أئمة الدِّين: إن القرآن هو المعجزة المستمرة على تعاقب السنين، لأنه قد يدرك إعجازه العقلاء من غير الأمة العربية بواسطة ترجمة معانيه التشريعية والحكمية والعلمية والأخلاقية، وهو دليل تفصيلي لأهل تلك المعاني وإجمالي لمن تبلغه شهادتهم بذلك.

وهو من الجهة الرابعة عند الذين اعتبروها زائدة على الجهات الثلاث معجز لأهل عصر نزوله إعجازاً تفصيلياً، ومعجز لمن يجيء بعدهم ممن يبلغه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن، وتعين صرف الآيات المشتملة على هذا الإخبار إلى ما أريد منها.

هذا ملاك الإعجاز بحسب ما انتهى إليه استقراؤنا إجمالًا، ولنأخذ في شيء من تفصيل ذلك وتمثيله.

فأما الجهة الأولى فمرجعها إلى ما يسمَّى بالطرف الأعلى من البلاغة والفصاحة، وهو المصطلح على تسميته حد الإعجاز، فلقد كان منتهى التنافس عند العرب بمقدار

التفوق في البلاغة والفصاحة، وقد وصف أئمة البلاغة والأدب هذين الأمرين بما دوِّن له عِلما المعاني والبيان، وتصدوا في خلال ذلك للموازنة بين ما ورد في القرآن من ضروب البلاغة وبين أبلغ ما حُفظ عن العرب من ذلك مما عد في أقصى درجاتها. وقد تصدى أمثال أبي بكر الباقلاني وأبي هلال العسكري وعبدالقاهر والسكاكي وابن الأثير، إلى الموازنة بين ما ورد في القرآن وبين ما بلغ في بليغ كلام العرب من بعض فنون البلاغة بما فيه مقنع للمتأمل، ومثل للمتمثل. وليس من حظ الواصف إعجاز القرآن وصفاً جمالياً كصنعنا هٰهنا أن يصف هذه الجهة وصفاً مفصلًا لكثرة أفانينها، فحسبنا أن نحيل في تحصيل كلياتها وقواعدها على الكتب المجعولة لذلك مثل دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، والقسم الثالث فما بعده من المفتاح، ونحو ذلك، وأن نحيل في تفاصيلها الواصفة لإعجاز آي القرآن على التفاسير المؤلفة في ذلك وعمدتها كتاب الكشاف للعلامة الزمخشري، وما سنستنبطه ونبتكره في تفسيرنا هذا إن شاء الله، غير أني ذاكر هنا أصولًا لنواحي إعجازه من هذه الجهة وبخاصة ما لم يذكره الأئمة أو أجملوا في ذكره.

وحسبنا هنا الدليل الإجمالي، وهو أن الله تعالى تحدى بلغاءهم أن يأتوا بسورة من مثله فلم يتعرض واحد إلى معارضته، اعترافاً بالحق وربئاً بأنفسهم عن التعريض بالنفس إلى الافتضاح، مع أنهم أهل القدرة في أفانين الكلام نظماً ونثراً، وترغيباً وزجراً، قد خصوا من بين الأمم بقوة الذهن وشدة الحافظة وفصاحة اللسان وتبيان المعاني، فلا يستصعب عليهم سابق من المعاني، ولا يجمح بهم عسير من المقامات.

قال عياض في الشفاء: فلم يزل يقرعهم النبي ﷺ أشد التقريع ويوبخهم غاية التوبيخ ويسفِّه أحلامهم ويحط أعلامهم وهم في كل هذا ناكصون عن معارضته محجمون عن مماثلته، يخادعون أنفسهم بالتكذيب والإغراء بالافتراء، وقولهم: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: 24]، و﴿سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: 2] و﴿إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ﴾ [الفرقان: 4] و﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: 25]. وقد قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البقرة: 24] فما فعلوا ولا قدروا، ومن تعاطى ذلك من سخفائهم كمسيلِمة كشف عواره لجميعهم. ولما سمع الوليد بن المغيرة قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: 90] الآية قال: والله إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمغدق وإن أعلاه لمثمر، وما هو بكلام بشر.

وذكر أبو عبيدة أن أعرابياً سمع رجلًا يقرأ: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94] فسجد وقال: سجدت لفصاحته، وكان موضع التأثير في هذه الجملة هو كلمة اصدع في إبانتها عن الدعوة والجهر بها والشجاعة فيها، وكلمة ﴿بِمَا تُؤْمَرُ﴾ في إيجازها وجمعها. وسمع آخر رجلًا يقرأ: ﴿فَلَمَّا ٱسْتَيْـَٔسُواْ مِنْهُ خَلَصُواْ نَجِيًّا﴾ [يوسف: 80] فقال: أشهد أن مخلوقاً

لا يقدر على مثل هذا الكلام. وكون النبي ﷺ تحدى به وأن العرب عجزوا عن معارضته مما علم بالضرورة إجمالًا وتصدى أهل علم البلاغة لتفصيله.

قال السكاكي في المفتاح: واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها، أو كالملاحة. ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا. وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين المعاني والبيان، نعم للبلاغة وجوه متلثمة ربما تيسرت إماطة اللثام عنها لتجلى عليك، أما نفس وجه الإعجاز فلا . اهـ.

قال التفتازاني: «يعني أن كل ما ندركه بعقولنا ففي غالب الأمر نتمكن من التعبير عنه، والإعجاز ليس كذلك لأنا نعلم قطعاً من كلام الله أنه بحيث لا تمكن للبشر معارضته والإتيان بمثله ولا يماثله شيء من كلام فصحاء العرب مع أن كلماته كلمات كلامهم، وكذا هيئات تراكيبه، كما أنا نجد كلاماً نعلم قطعاً أنه مستقيم الوزن دون آخر، وكما أنا ندرك من أحد كون كل عضو منه كما ينبغي وآخر كذلك أو دون ذلك، لكن فيه شيء نسميه الملاحة ولا نعرف أنه ما هو، وليس مدرك الإعجاز عند المصنف سوى الذوق وهو قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية، فإن كان حاصلًا بالفطرة فذاك، وإن أريد اكتسابه فلا طريق إليه سوى الاعتناء بعلمي المعاني والبيان وطول ممارستهما والاشتغال بهما، وإن جمع بين الذوق الفطري وطول خدمة العلمين فلا غاية وراءه، فوجه الإعجاز أمر من جنس البلاغة والفصاحة لا كما ذهب إليه النظّام وجمع من المعتزلة أن إعجازه بالصَّرفة بمعنى أن الله صرف العرب عن معارضته وسلب قدرتهم عليها، ولا كما ذهب إليه جماعة من أن إعجازه بمخالفة أسلوبه لأساليب كلامهم من الأشعار والخطب والرسائل لا سيما في المقاطع مثل يؤمنون وينفقون ويعلمون. قال السيد: (لا سيما في مطالع السور ومقاطع الآي) أو بسلامته من التناقض، (قال السيد: مع طوله جداً)، أو باشتماله على الإخبار بالمغيبات والكل فاسد». اهـ.

وقال السيد الجرجاني: فهذه أقوال خمسة في وجه الإعجاز لا سادس لها.

وقال السيد: أراد المصنف أن الإعجاز نفسه وإن لم يمكن وصفه وكشفه بحيث يدرك به، لكن الأمور المؤدية إلى كون الكلام معجزاً أعني وجوه البلاغة قد تحتجب فربما تيسر كشفها ليتقوى بذلك ذوق البليغ على مشاهدة الإعجاز.

يريد السيد بهذا الكلام إبطال التدافع بين قول صاحب المفتاح: يدرك ولا يمكن وصفه إذ نفى الإمكان، وبين قوله: نعم للبلاغة وجوه متلثمة ربما تيسرت إماطة اللثام عنها، فأثبت تيسر وصف وجوه الإعجاز، بأن الإعجاز نفسه لا يمكن كشف القناع عنه، وأما وجوه البلاغة فيمكن كشف القناع عنها.

واعلم أنه لا شك في أن خصوصيات الكلام البليغ ودقائقه مرادة لله تعالى في كون القرآن معجزاً، وملحوظةً للمتحديْن به على مقدار ما يبلغ إليه بيان المبين. وإن إشارات كثيرة في القرآن تلفت الأذهان لذلك، ويحضرني الآن من ذلك أمور؛ أحدها: ما رواه مسلم والأربعة عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «**قال الله تعالى: قسمت الصلاة** - أي سورة الفاتحة - **بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل. فإذا قال العبد:** ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ **قال الله تعالى: حمدني عبدي. وإذا قال:** ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، **قال الله تعالى: أثنى عليَّ عبدي. وإذا قال:** ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿4﴾﴾، **قال: مجَّدني عبدي** (وقال مرة: **فوَّض إليَّ عبدي**)، **فإذا قال:** ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿5﴾﴾، **قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال:** ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿6﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿7﴾﴾ **قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل**».

ففي هذا الحديث تنبيه على ما في نظم فاتحة الكتاب من خصوصية التقسيم، إذ قسم الفاتحة ثلاثة أقسام. وحسن التقسيم من المحسنات البديعية. مع ما تضمنه ذلك التقسيم من محسن التخلص في قوله: «**فإذا قال:** ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿5﴾﴾، **قال: هذا بيني وبين عبدي**»، إذ كان ذلك مزيجاً من القسمين الذي قبله والذي بعده.

وفي القرآن مراعاة التجنيس في غير ما آية، والتجنيس من المحسِّنات، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ﴾ [الأنعام: 26].

وفيه التنبيه على محسِّن المطابقة كقوله: ﴿فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الحج: 4].

والتنبيه على ما فيه من تمثيل كقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿43﴾﴾ [العنكبوت: 43]، وقوله: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: 25].

ولذا فنحن نحاول تفصيل شيء مما أحاط به علمنا من وجوه الإعجاز:

نرى من أفانين الكلام الالتفات، وهو نقل الكلام من أحد طرق التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى طريق آخر منها. وهو بمجرده معدود من الفصاحة، وسمَّاه ابن جني شجاعة العربية لأن ذلك التغيير يجدد نشاط السامع، فإذا انضم إليه اعتبار لطيف يناسب الانتقال إلى ما انتقل إليه صار من أفانين البلاغة، وكان معدوداً عند بلغاء العرب من النفائس، وقد جاء منه في القرآن ما لا يحصى كثرة مع دقة المناسبة في الانتقال.

وكان للتشبيه والاستعارة عند القوم المكانُ القصيّ والقدر العليّ في باب البلاغة،

وبه فاق امرؤ القيس ونبَهت سُمعته، وقد جاء في القرآن من التشبيه والاستعارة ما أعجز العرب كقوله: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: 4]، وقوله: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [الإسراء: 24]، وقوله: ﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ [يس: 37]، وقوله تعالى: ﴿ابْلَعِي مَاءَكِ﴾ [هود: 44]، وقوله: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 138] إلى غير ذلك من وجوه البديع.

ورأيت من محاسن التشبيه عندهم كمال الشبه، ورأيت وسيلة ذلك الاحتراس وأحسنه ما وقع في القرآن كقوله تعالى: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ﴾ [محمد: 15] احتراس عن كراهة الطعام ﴿وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [محمد: 15] احتراس عن أن تتخلله أقذاء من بقايا نحله.

وانظر التمثيلية في قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: 266] الآية. ففيه إتمام جهات كمال تحسين التشبيه لإظهار أن الحسرة على تلفها أشد. وكذا قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ إلى قوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ [النور: 35] فقد ذكر من الصفات والأحوال ما فيه مزيد وضوح المقصود من شدة الضياء، وما فيه تحسين المشبه وتزيينه بتحسين شبهه، وأين من الآيتين قول كعب:

شُجَّت بذي شَبَم من ماء مَحْنيةٍ ... صافٍ بِأَبْطَحَ أَضْحَى وهو مشمولُ
تنفي الرياحُ القَذَى عنه وأفرطه ... من صوب سارية بيضٌ يعاليلُ

إن نظم القرآن مبني على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة، فجمل القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها.

ولها دلالتها المطوية وهي دلالة ما يذكر على ما يقدر اعتماداً على القرينة، وهذه الدلالة قليلة في كلام البلغاء وكثرت في القرآن، مثل تقدير القول، وتقدير الموصوف، وتقدير الصفة.

ولها دلالة مواقع جمله بحسب ما قبلها وما بعدها، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها، أو في موقع الاستدراك، أو في موقع جواب سؤال، أو في موقع تعريض أو نحوه. وهذه الدلالة لا تتأتى في كلام العرب لقصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن، فإنه لما كان من قبيل التذكير والتلاوة سمحت أغراضه بالإطالة، وبتلك الإطالة تأتى تعدد مواقع الجمل والأغراض.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿22﴾﴾ [الجاثية: 22] بعد قوله: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿21﴾﴾ [الجاثية: 21]، فإن قوله: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ إلى آخره، مفيد بتراكيبه فوائد من التعليم والتذكير، وهو لوقوعه عقب قوله: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ واقع موقع الدليل على أنه لا يستوي من عمل السيئات مع من عمل الصالحات في نعيم الآخرة.

وإن للتقديم والتأخير في وضع الجمل وأجزائها في القرآن دقائق عجيبة كثيرة لا يحاط بها، وسننبه على ما يلوح منها في مواضعه إن شاء الله، وإليك مثلًا من ذلك يكون لك عوناً على استجلاء أمثاله:

قال تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿21﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴿22﴾﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿31﴾ حَدَآئِقَ وَأَعْنَٰبًا ﴿32﴾﴾ إلى قوله: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿34﴾ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا ﴿35﴾﴾ [النبأ 21، 35] فكان للابتداء بذكر جهنم ما يفسر المفاز في قوله: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿31﴾﴾ أنه الجنة لأن الجنة مكان فوز. ثم كان قوله: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّٰبًا ﴿35﴾﴾ ما يحتمل لضمير (فيها) من قوله: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا﴾ أن يعود إلى ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿34﴾﴾ وتكون (في) للظرفية المجازية، أي: الملابسة أو السببية، أي: لا يسمعون في ملابسة شرب الكأس ما يعتري شاربيها في الدنيا من اللغو واللجاج، وان يعود إلى ﴿مَفَازًا﴾ بتأويله باسم مؤنث وهو الجنة وتكون (في) للظرفية الحقيقية، أي: لا يسمعون في الجنة كلاماً لا فائدة فيه ولا كلاماً مؤذياً. وهذه المعاني لا يتأتى جميعها إلا بجمل كثيرة لو لم يقدم ذكر جهنم ولم يعقب بكلمة ﴿مَفَازًا﴾. ولم يؤخر ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿34﴾﴾ ولم يعقب بجملة: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا﴾ . . . إلخ.

ومما يجب التنبيه له أن مراعاة المقام في أن ينظم الكلام على خصوصيات بلاغية هي مراعاة من مقومات بلاغة الكلام وخاصة في إعجاز القرآن، فقد تشتمل آية من القرآن على خصوصيات تتساءل نفس المفسر عن دواعيها وما يقتضيها فيتصدى لتطلب مقتضيات لها ربما جاء بها متكلفة أو مغصوبة، ذلك لأنه لم يلتفت إلا إلى مواقع ألفاظ الآية، في حال أن مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي نزلت فيها الآية.

مثال ذلك قوله تعالى في سورة المجادلة [19]: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ ثم قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: 22] فقد يخفى مقتضى اجتلاب حرف التنبيه في افتتاح كلتا الجملتين فيأوي المفسر إلى تطلب مقتضيه ويأتي بمقتضيات عامة مثل أن يقول: التنبيه للاهتمام بالخبر، ولكن إذا قدرنا أن

الآيتين نزلتا بمسمع من المنافقين والمؤمنين جميعاً علمنا أن اختلاف حرف التنبيه في الأولى لمراعاة إيقاظ فريقي المنافقين والمؤمنين جميعاً، فالأولون لأنهم يتظاهرون بأنهم ليسوا من حزب الشيطان في نظر المؤمنين إذ هم يتظاهرون بالإسلام، فكأن الله يقول: قد عرفنا دخائلكم، وثاني الفريقين وهم المؤمنون نبهوا لأنهم غافلون عن دخائل الآخرين، فكأنه يقول لهم: تيقظوا فإن الذين يتولون أعداءكم هم أيضاً عدو لكم لأنهم حزب الشيطان، والشيطان عدو الله، وعدو الله عدو لكم. واجتلاب حرف التنبيه في الآية الثانية لتنبيه المنافقين إلى فضيلة المسلمين لعلهم يرغبون فيها فيرعوون عن النفاق، وتنبيه المسلمين إلى أن حولهم فريقاً ليسوا من حزب الله فليسوا بمفلحين ليتوسموا أحوالهم حق التوسم فيحذروهم.

ومرجع هذا الصنف من الإعجاز إلى ما يسمَّى في عُرف علماء البلاغة بالنكت البلاغية، فإن بلغاءهم كان تنافسهم في وفرة إيداع الكلام من هذه النكت، وبذلك تفاضل بلغاؤهم، فلما سمعوا القرآن انثالت على كل من سمعه من بلغائهم من النكت التي تفطن لها ما لم يجد من قدرته قِبلًا بمثله.

وأحسب أن كل بليغ منهم قد فكر في الاستعانة بزملائه من أهل اللسان فعلم ألا مبلغ بهم إلى التظاهر على الإتيان بمثل القرآن فيما عهده كل واحد من ذوق زميله، هذا كله بحسب ما بلغت إليه قريحة كل واحد ممن سمع القرآن منهم من التفطن إلى نكت القرآن وخصائصه.

ووراء ذلك نكت لا يتفطن إليها كل واحد، وأحسب أنهم تآمروا وتدارسوا بينهم في نواديهم أمر تحدي الرسول إياهم بمعارضة القرآن وتواصفوا ما اشتملت عليه بعض آياته العالقة بحوافظهم وأسماعهم من النكت والخصائص وأوقف بعضهم على ما لاح له من تلك الخصائص، وفكروا وقدروا وتدبروا فعلموا أنهم عاجزون عن الإتيان بمثلها إن انفردوا أو اجتمعوا، ولذلك سجل القرآن عليهم عجزهم في الحالتين فقال تارة: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]، وقال لهم مرة: ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]، فحالة اجتماعهم وتظاهرهم لم تكن مغفولًا عنها بينهم ضرورة أنهم متحَدَّون بها.

وهذه الناحية من هذه الجهة من الإعجاز هي أقوى نواحي إعجاز القرآن وهي التي يتحقق بها إعجاز أقصر سورة منه. وفي هذه الجهة ناحية أخرى وهي ناحية فصاحة اللفظ وانسجام النظم، وذلك بسلامة الكلام في أجزائه ومجموعه مما يجر الثقل إلى لسان الناطق به، ولغة العرب لغة فصيحة وأهلها مشهورون بفصاحة الألسن. قال فخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب: إن المحاسن اللفظية غير مهجورة في الكلام الحكمي،

والكلام له جسم وهو اللفظ، وله روح وهو المعنى، وكما أن الإنسان الذي نوَّر روحه بالمعرفة ينبغي أن ينوِّر جسمه بالنظافة، كذلك الكلام، ورُبَّ كلمة حكيمة لا تؤثر في النفوس لركاكة لفظها.

وكان مما يعرض لشعرائهم وخطبائهم ألفاظ ولهجات لها بعض الثقل على اللسان، فأما ما يعرض للألفاظ فهو ما يسمَّى في علم الفصاحة بتنافر حروف الكلمة أو تنافر حروف الكلمات عند اجتماعها مثل: مُسْتَشْزِرات والكَنَهْبَل في معلقة امرئ القيس، وَسَفَنَّجَة والخَفَيْدَد في معلقة طرفة، وقول القائل: «وليس قُربَ قبر حربٍ قبرُ».

وقد سلم القرآن من هذا كله مع تفننه في مختلف الأغراض وما تقتضيه من تكاثر الألفاظ، وبعض العلماء أورد قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ﴾ [يس: 60] وقوله: ﴿وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ﴾ [هود: 48] وتصدى للجواب، والصواب أن ذلك غير وارد كما قاله المحققون لعدم بلوغه حد الثقل، ولأن حسن دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يخلفه فيها غيره مقدم على مراعاة خفة لفظه.

فقد اتفق أئمة الأدب على أن وقوع اللفظ المتنافر في أثناء الكلام الفصيح لا يزيل عنه وصف الفصاحة، فإن العرب لم يعيبوا معلقة امرئ القيس ولا معلقة طرفة. قال أبو العباس المبرد: «وقد يُضطر الشاعر المُفلِق والخطيب المِصقَع والكاتب البليغ فيقع في كلام أحدهم المعنى المستغلق واللفظ المستكره، فإذا انعطفت عليه جنبتا الكلام غطتا على عُواره وسترتا من شَينه».

وأما ما يعرض للهجات العرب فذلك شيء تفاوتت في مضماره جياد ألسنتهم، وكان المجلِّي فيها لسان قريش ومن حولها من القبائل المذكورة في المقدمة السادسة وهو مما فسِّر به حديث: «**أنزل القرآن على سبعة أحرف**»، ولذلك جاء القرآن بأحسن اللهجات وأخفها وتجنب المكروه من اللهجات، وهذا من أسباب تيسير تلقي الأسماع له ورسوخه فيها. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر: 17].

ومما أعده في هذه الناحية صراحة كلماته باستعمال أقرب الكلمات في لغة العرب دلالة على المعاني المقصودة، وأشملها لمعان عديدة مقصودة بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها، ولا تجدها مستعملة إلا في حقائقها مثل إيثار كلمة حرد في قوله تعالى: ﴿وَغَدَوْا۟ عَلَىٰ حَرْدٍ قَٰدِرِينَ ﴿٢٥﴾﴾ [القلم: 25] إذ كان جميع معاني الحرد صالحاً للإرادة في ذلك الغرض، أو مجازات أو استعارات أو نحوها مما تنصب عليه القرائن في الكلام، فإن اقتضى الحال تصرفاً في معنى اللفظ كان التصرف بطريق التضمين وهو كثير في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا۟

عَلَى ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِيٓ أُمْطِرَتْ مَطَرَ ٱلسَّوْءِ﴾ [الفرقان: 40] فجاء فعل ﴿أَتَوْا﴾ مضمناً معنى مرُّوا فعدي بحرف على؛ لأن الإتيان تعدى إلى اسم القرية والمقصود منه الاعتبار بمآل أهلها، فإنه يقال: أتى أرض بني فلان ومر على حي كذا. وهذه الوجوه كلها لا تخالف أساليب الكلام البليغ بل هي معدودة من دقائقه ونفائسه التي تقل نظائرها في كلام بلغائهم لعجز فطنة الأذهان البشرية عن الوفاء بجميعها.

وأما الجهة الثانية، وهي ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في أساليب الكلام البليغ، وهذه جهة مغفولة من علم البلاغة، فاعلم أن أدب العرب نوعان: شعر ونثر، والنثر خطابة وأسجاع كهان، وأصحاب هذه الأنواع وإن تنافسوا في ابتكار المعاني وتفاوتوا في تراكيب أدائها في الشعر فهم بالنسبة إلى الأسلوب قد التزموا في أسلوبي الشعر والخطابة طريقة واحدة تشابهت فنونها، فكادوا لا يعدون ما ألفوه من ذلك حتى إنك لتجد الشاعر يحذو حذو الشاعر في فواتح القصائد وفي كثير من تراكيبها، فكم من قصائد افتتحت بقولهم بانت سعاد للنابغة وكعب بن زهير، وكم من شعر افتتح بـ:

يا خليليَّ اربعا واستخبرا

وكم من شعر افتتح بـ:

يا أيها الراكب المزجي مطيَّته

وقال امرؤ القيس في معلَّقته:

وقوفاً بها صحبي عليَّ مطيَّهم ... يقولون لا تهلك أسى وتحمَّل

فقال طرفة في معلقته بيتاً مماثلًا له سوى أن كلمة القافية منه «وتجلَّد».

وكذلك القول في خُطبهم تكاد تكون لهجة واحدة وأسلوباً واحداً فيما بلغنا من خطب سحبان وقس بن ساعدة. وكذلك أسجاع الكهان وهي قد اختصت بقصر الفقرات وغرابة الكلمات. إنما كان الشعر الغالب على كلامهم، وكانت الخطابة بحالة ندورٍ لندرة مقاماتها. قال عمر: «كان الشعر علم القوم ولم يكن لهم علم أصح منه»، فانحصر تسابق جياد البلاغة في ميدان الكلام المنظوم، فلما جاء القرآن ولم يكن شعراً ولا سجع كهّان، وكان من أسلوب النثر أقرب إلى الخطابة، ابتكر للقول أساليب كثيرة بعضها تتنوع بتنوع المقاصد، ومقاصدها بتنوع أسلوب الإنشاء، فيها أفانين كثيرة فيجد فيه المطلع على لسان العرب بغيته ورغبته، ولهذا قال الوليد بن المغيرة لما استمع إلى قراءة النبي ﷺ: **«والله ما هو بكاهن، ما هو بزمزمته ولا سجعه، وقد عرفنا الشعر كله رَجَزَه وهَزَجَه وقريضه، ومبسوطه ومقبوضه، ما هو بشاعر»**.

وكذلك وصفه أنيس بن جنادة الغفاري الشاعر أخو أبي ذر حين انطلق إلى مكة ليسمع من النبي ﷺ ويأتي بخبره إلى أخيه فقال: «لقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم، ولقد وضعته على أقراء الشعر[1] فلم يلتئم، وما يلتئم على لسان واحد بعدي أنه شعر» ثم أسلم. وورد مثل هذه الصفة عن عتبة بن ربيعة والنضر بن الحرث، والظاهر أن المشركين لما لم يجدوا بداً من إلحاق القرآن بصنف من أصناف كلامهم ألحقوه بأشبه الكلام به فقالوا إنه شعر تقريباً للدهماء بما عهده القوم من الكلام الجدير بالاعتبار من حيث ما فيه من دقائق المعاني وأحكام الانتظام والنفوذ إلى العقول، فإنه مع بلوغه أقصى حد في فصاحة العربية ومع طول أغراضه وتفنن معانيه وكونه نثراً لا شعراً ترى أسلوبه يجري على الألسنة سلساً سهلًا لا تفاوت في فصاحة تراكيبه، وترى حفظه أسرع من حفظ الشعر.

وقد اختار العرب الشعر لتخليد أغراضهم وآدابهم لأن ما يقتضيه من الوزن يلجئ إلى التدريب على ألفاظ متوازنة فيكسبها ذلك التوازن تلاؤماً، فتكون سلسة على الألسن، فلذلك انحصر تسابق جياد البلاغة في الكلام المنظوم، وفحول الشعراء مع ذلك متفاوتون في سلالة الكلام مع تسامحهم في أمور كثيرة اغتفرها الناس لهم وهي المسمَّاة بالضرورات، بحيث لو كان لواحد من البشر أن يتكلف فصاحة لما يقوله من كلام ويعاود تنقيحه وتغيير نظمه بإبدال الكلمات أو بالتقديم لما حقه التأخير، أو التأخير لما حقه التقديم، أو حذف أو زيادة، لقضى زمناً مديداً في تأليف ما يقدر بسورة من متوسط سور القرآن، ولما سلم مع ذلك من جمل يتعثر فيها اللسان. ولم يدع مع تلك الفصاحة داع إلى ارتكاب ضرورة أو تقصير في بعض ما تقتضيه البلاغة، فبنى نظمه على فواصل وقرائن متقاربة فلم تفته سلاسة الشعر ولم ترزح تحت قيود الميزان، فجاء القرآن كلاماً منثوراً ولكنه فاق في فصاحته وسلاسته على الألسنة وتوافق كلماته وتراكيبه في السلامة من أقل تنافر وتعثر على الألسنة، فكان كونه من النثر داخلًا في إعجازه.

وقد اشتمل القرآن على أنواع أساليب الكلام العربي وابتكر أساليب لم يكونوا يعرفونها، وإن لذلك التنويع حكمتين داخلتين في الإعجاز؛ **أولاهما**: ظهور أنه من عند الله؛ إذ قد تعارف الأدباء في كل عصر أن يظهر نبوغ نوابغهم على أساليب مختلفة كل يجيد أسلوباً أو أسلوبين. **والثانية**: أن يكون في ذلك زيادة التحدي للمتحَدَّين به بحيث لا يستطيع أحد أن يقولَ إن هذا الأسلوب لم تسبق لي معالجته ولو جاءنا بأسلوب آخر لعارضته.

---

(1) الأقراء جمع قرء وهو الطريق.

نرى من أعظم الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه وهما: مقصد الموعظة ومقصد التشريع، فكان نظمه يمنح بظاهره السامعين ما يحتاجون أن يعلموه وهو في هذا النوع يشبه خطبهم، وكان في مطاوي معانيه ما يستخرج منه العالم الخبير أحكاماً كثيرة في التشريع والآداب وغيرها، وقد قال في الكلام على بعضه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 7] هذا من حيث ما لمعانيه من العموم والإيماء إلى العلل والمقاصد وغيرها.

ومن أساليبه ما أسميه بالتفنن، وهو بداعة تنقلاته من فن إلى فن بطرائق الاعتراض والتنظير والتذييل والإتيان بالمترادفات عند التكرير تجنباً لثقل تكرير الكلم، وكذلك الإكثار من أسلوب الالتفات المعدود من أعظم أساليب التفنن عند بلغاء العربية فهو في القرآن كثير، ثم الرجوع إلى المقصود فيكون السامعون في نشاط متجدد بسماعه وإقبالهم عليه، ومن أبدع أمثلة ذلك قوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿17﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿18﴾ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿19﴾ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿20﴾﴾ [البقرة: 17 ـ 20]، بحيث كان أكثر أساليب القرآن من الأساليب البديعة العزيز مثلها في شعر العرب وفي نثر بلغائهم من الخطباء وأصحاب بدائه الأجوبة.

وفي هذا التفنن والتنقل مناسبات بين المنتقَل منه والمنتقَل إليه هي في منتهى الرقة والبداعة بحيث لا يشعر سامعه وقارئه بانتقاله إلا عند حصوله. وذلك التفنن مما يعين على استماع السامعين ويدفع سآمة الإطالة عنهم، فإن من أغراض القرآن استكثار أزمان قراءته كما قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: 20]، فقوله: ﴿مَا تَيَسَّرَ﴾ يقتضي الاستكثار بقدر التيسر، وفي تناسب أقواله وتفنن أغراضه مجلبة لذلك التيسير وعون على التكثير، نقل عن أبي بكر بن العربي أنه قال في كتابه سراج المريدين: «ارتباط آي القرآن بعضها مع بعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسعة منتظمة المباني، علم عظيم». ونقل الزركشي عن عز الدين بن عبدالسلام: «المناسبة علم حسن ويشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط، والقرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض».

وقال شمس الدين محمود الأصفهاني في تفسيره نقلًا عن الفخر الرازي أنه قال:

«إن القرآن كما أنه معجز بسبب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، هو أيضاً معجز بسبب ترتيبه ونظم آياته، ولعل الذين قالوا: إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك».

إن بلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللفظية، بل تتجاوز إلى الكيفيات التي تؤدى بها تلك التراكيب. فإن سكوت المتكلم البليغ في جملة سكوتاً خفيفاً قد يفيد من التشويق إلى ما يأتي بعده ما يفيده إبهام بعض كلامه ثم تعقيبه ببيانه، فإذا كان من مواقع البلاغة نحو الإتيان بلفظ الاستئناف البياني، فإن السكوت عند كلمة وتعقيبها بما بعدها يجعل ما بعدها بمنزلة الاستئناف البياني، وان لم يكنه عنه، مثاله قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَنكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ ۝١٥ إِذْ نَادَنهُ رَبُّهُۥ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [النازعات: 15 ـ 16] فإن الوقف على قوله: ﴿مُوسَىٰ﴾ يُحدث في نفس السامع ترقباً لما يبيِّن حديث موسى، فإذا جاء بعده ﴿إِذْ نَادَنهُ رَبُّهُۥ﴾ إلخ، حصل البيان مع ما يحصل عند الوقف على كلمة موسى من قرينة من قرائن الكلام لأنه على سجعة الألف مثل قوله: ﴿طُوًى﴾، ﴿طَغَىٰ﴾ ﴿تَزَكَّىٰ﴾ إلخ.

وقد بينت عند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ [البقرة: 2] أنك إن وقفت على كلمة ﴿رَيْبَ﴾ كان من قبيل إيجاز الحذف، أي لا ريب في أنه الكتاب فكانت جملة ﴿فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ابتداء كلام وكان مفاد حرف في استنزال طائر المعاندين، أي إنْ لم يكن كله هدى فإن فيه هدى. وإن وصلت ﴿فِيهِ﴾ كان من قبيل الإطناب وكان ما بعده مفيداً أن هذا الكتاب كله هدى.

ومن أساليب القرآن العدول عن تكرير اللفظ والصيغة فيما عدا المقامات التي تقتضي التكرير من تهويل ونحوه، ومما عدل فيه عن تكرير الصيغة قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: 4] فجاء بلفظ قلوب جمعاً مع أن المخاطب امرأتان فلم يقل: قلباكما تجنباً لتعدد صيغة المثنى.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا﴾ [الأنعام: 139] فروعي معنى ما الموصولة مرة فأتى بضمير جماعة المؤنث وهو خالصة، وروعي لفظ ما الموصولة فأتي بمحرم مذكراً مفرداً.

إن المقام قد يقتضي شيئين متساويين أو أشياء متساوية فيكون البليغ مخيراً في أحدهما وله ذكرهما تفننًا، وقد وقع في القرآن كثير من هذا:

من ذلك قوله: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا﴾ بواو العطف في سورة البقرة [35]، وقوله في الأعراف [19] ﴿فَكُلَا﴾ بفاء التفريع وكلاهما مطابق للمقام، فإنه أمر ثان وهو أمر مفرع على الإسكان فيجوز أن يحكى بكل من الاعتبارين،

ومنه قوله في سورة البقرة [58]: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا﴾، وفي سورة الأعراف [161]: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا﴾ فعبَّر مرة بـ ﴿ادْخُلُوا﴾ ومرة بـ ﴿اسْكُنُوا﴾، وعبَّر مرة بواو العطف ومرة بفاء التفريع. وهذا التخالف بين الشيئين يقصد لتلوين المعاني المعادة حتى لا تخلو إعادتها عن تجدد معنى وتغاير أسلوب، فلا تكون إعادتها مجرد تذكير.

قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿قُل رَّبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (4)﴾ في سورة الأنبياء [4]: «ليس بواجب أن يجاء بالآكد في كل موضع ولكن يجاء بالوكيد تارة وبالآكد أخرى، كما يجاء بالحسن في موضع وبالأحسن في غيره ليفتنَّ الكلام افتناناً».

ومنها اتساع أدب اللغة في القرآن. لم يكن أدب العرب السائر فيهم غير الشعر، فهو الذي يحفظ وينقل ويسير في الآفاق، وله أسلوب خاص من انتقاء الألفاظ وإبداع المعاني، وكان غيره من الكلام عسير العلوق بالحوافظ، وكان الشعر خاصًّا بأغراض وأبواب معروفة أشهرها وأكثرها النسيب والحماسة والرثاء والهجاء والفخر، وأبواب أخر لهم فيها شعر قليل وهي الملح والمديح. ولهم من غير الشعر الخطب، والأمثال، والمحاورات: فأما الخطب فكانت تنسى بانتهاء المقامات المقولة فيها فلا يحفظ من ألفاظها شيء، وإنما يبقى في السامعين التأثر بمقاصدها زماناً قليلًا للعمل به، فتأثر المخاطبين بها جزئي ووقتي. وأما الأمثال فهي ألفاظ قصيرة يقصد منها الاتعاظ بمواردها، وأما المحاورات فمنها عادية لا يهتمون بما تتضمنه إذ ليست من الأهمية بحيث تنقل وتسير، ومنها محاورات نواد وهي المحاورات الواقعة في المجامع العامة والمنتديات وهي التي أشار إليها لبيد بقوله:

وكثيرة غرباؤها مجهولة ... تُرجى نوافلُها ويُخشى ذامُّها
غُلْبٌ تَشَذَّرُ بالذُّحُول كأنها ... جِنُّ البَدِيِّ رواسياً أقدامُها
أنكرتُ باطلها ويُؤْت بحقها ... عندي ولم يفخر عليَّ كِرامُها

وتلك مثل مجامعهم عند الملوك وفي مقامات المفاخرات وهي نادرة الوقوع قليلة السَّيَران وحيدة الغرض؛ إذ لا تعدو المفاخر والمبالغات فلا يحفظ منها إلا ما فيه نكتة أو ملحة أو فقرات مسجوعة مثل خطاب امرئ القيس مع شيوخ بني أسد. فجاء القرآن بأسلوب في الأدب غض جديد صالح لكل العقول، متفنن إلى أفانين أغراض الحياة كلها، مُعطٍ لكل فن ما يليق به من المعاني والألفاظ واللهجة، فتضمَّن المحاورة

والخطابة والجدل والأمثال، أي: الكلم الجوامع، والقصص والتوصيف والرواية.

وكان لفصاحة ألفاظه وتناسبها في تراكيبه وترتيبه على ابتكار أسلوب الفواصل العجيبة المتماثلة في الأسماع وإن لم تكن متماثلة الحروف في الأسجاع، كان لذلك سريع العلوق بالحوافظ خفيف الانتقال والسير في القبائل، مع كون مادته ولُحمته هي الحقيقة دون المبالغات الكاذبة والمفاخرات المزعومة، فكان بذلك له صولة الحق وروعة لسامعيه، وذلك تأثير روحاني وليس بلفظي ولا معنوي.

وقد رأيت المحسنات في البديع جاءت في القرآن أكثر مما جاءت في شعر العرب، وخاصة الجناس كقوله: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: 104].

والطباق كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿٤﴾﴾ [الحج: 4].

وقد ألف ابن أبي الإصبع كتاباً في بديع القرآن. وصار لمجيئه نثراً أدباً جديداً غضاً ومتناولًا لكل الطبقات. وكان لبلاغته وتناسقه نافذ الوصول إلى القلوب حتى وصفوه بالسحر وبالشعر: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴿٣٠﴾﴾ [الطور: 30].



مبتكرات القرآن

هذا وللقرآن مبتكرات تميَّز بها نظمه عن بقية كلام العرب.

فمنها أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر لا محالة، وقد نبه عليه العلماء المتقدمون. وأنا أضم إلى ذلك أن أسلوب الخطابة بعض المخالفة، بل جاء بطريقة كتاب يقصد حفظه وتلاوته، وذلك من وجوه إعجازه، إذ كان نظمه على طريقة مبتكرة ليس فيها اتباع لطرائقها القديمة في الكلام.

وأعُدُّ من ذلك أنه جاء بالجمل الدالة على معان مفيدة محررة شأن الجُمل العلمية والقواعد التشريعية، فلم يأت بعموميات شأنها التخصيص غير مخصوصة، ولا بمطلقات تستحق التقييد غير مقيدة، كما كان يفعله العرب لقلة اكتراثهم بالأحوال القليلة والأفراد النادرة. مثاله قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ﴾ [النساء: 95]، وقوله:

﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: 50]، فبيَّن أن الهوى قد يكون محموداً إذا كان هوى المرء عن هدى، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: 2 ـ 3].

ومنها أنه جاء على أسلوب التقسيم والتسوير، وهي سنة جديدة في الكلام العربي أدخل بها عليه طريقة التبويب والتصنيف، وقد أومأ إليها في الكشاف إيماء.

ومنها الأسلوب القصصي في حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة، وفي تمثيل الأحوال، وقد كان لذلك تأثير عظيم على نفوس العرب إذ كان فن القصص مفقوداً من أدب العربية إلا نادراً، كان في بعض الشعر كأبيات النابغة في الحية التي قتلت الرجل وعاهدت أخاه وغدر بها، فلما جاء القرآن بالأوصاف بهت به العرب كما في سورة الأعراف [44] من وصف أهل الجنة وأهل النار وأهل الأعراف: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَـٰبَ ٱلنَّارِ﴾ إلخ، وفي سورة الحديد [13]: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ﴾ الآيات.

ومما يتبع هذا أن القرآن يتصرف في حكاية أقوال المحكي عنهم فيصوغها على ما يقتضيه أسلوب إعجازه لا على الصيغة التي صدرت فيها، فهو إذا حكى أقوالًا غير عربية صاغ مدلولها في صيغة تبلغ حد الإعجاز بالعربية، وإذا حكى أقوالًا عربية تصرَّف فيها تصرفاً يناسب أسلوب المعبر مثل ما يحكيه عن العرب، فإنه لا يلتزم حكاية ألفاظهم بل يحكي حاصل كلامهم، وللعرب في حكاية الأقوال اتساع مداره على الإحاطة بالمعنى دون التزام الألفاظ، فالإعجاز الثابت للأقوال المحكية في القرآن هو إعجاز للقرآن لا للأقوال المحكية.

ومن هذا القبيل حكاية الأسماء الواقعة في القصص، فإن القرآن يغيرها إلى ما يناسب حسن مواقعها في الكلام من الفصاحة مثل تغيير شاول إلى طالوت، وتغيير اسم تارح أبي إبراهيم إلى آزر.

وكذلك التمثيل فقد كان في أدب العرب الأمثال وهي حكاية أحوال مرموز لها بتلك الجمل البليغة التي قيلت فيها أو قيلت لها المسمَّاة بالأمثال، فكانت تلك الجمل مشيرة إلى تلك الأحوال، إلا أنها لما تداولتها الألسن في الاستعمال وطال عليها الأمد نسيت الأحوال التي وردت فيها ولم يبق للأذهان عند النطق بها إلا الشعور بمغازيها التي تقال لأجلها.

أما القرآن؛ فقد أوضح الأمثال وأبدع تركيبها كقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟

بِرَبِّهِمْۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: 18]، وقوله: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: 31]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: 39]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَىْءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ﴾ [الرعد: 14].

لم يلتزم القرآن أسلوباً واحداً، واختلفت سوره وتفننت، فتكاد تكون لكل سورة لهجة خاصة، فإن بعضها بني على فواصل وبعضها ليس كذلك. وكذلك فواتحها منها ما افتتح بالاحتفال كالحمد، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: 104]، و﴿الٓمٓ ① ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 1، 2]، وهي قريب مما نعبر عنه في صناعة الإنشاء بالمقدمات. ومنها ما افتتح بالهجوم على الغرض من أول الأمر نحو: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ①﴾ [محمد: 1]، و﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ﴾ [التوبة: 1].

ومن أبدع الأساليب في كلام العرب الإيجاز، وهو متنافَسُهم وغاية تتبارى إليها فصحاؤهم، وقد جاء القرآن بأبدعه إذ كان مع ما فيه من الإيجاز المبين في علم المعاني فيه إيجاز عظيم آخر وهو صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينافيها اللفظ، فبعض تلك الاحتمالات مما يمكن اجتماعه، وبعضها وإن كان فرض واحد منه يمنع من فرض آخر، فتحريك الأذهان إليه وإخطاره بها يكفي في حصول المقصد من التذكير به للامتثال أو الانتهاء. وقد أشرنا إلى هذا في المقدمة التاسعة. ولولا إيجاز القرآن لكان أداء ما يتضمنه من المعاني في أضعاف مقدار القرآن. وأسرار التنزيل ورموزه في كل باب بالغة من اللطف والخفاء حداً يدق عن تفطن العالم ويزيد عن تبصره، ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: 14].

إنك تجد في كثير من تراكيب القرآن حذفاً ولكنك لا تعثر على حذف يخلو الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق، زيادة على جمعه المعاني الكثيرة في الكلام القليل، قال في الكشاف في سورة المدثر: الحذف والاختصار هو نهج التنزيل، قال بعض بطارقة الروم لعمر بن الخطاب لما سمع قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ⑤②﴾ [النور: 52]: قد جمع الله في هذه الآية ما أنزل على عيسى من أحوال الدنيا والآخرة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: 7] الآية، جمع بين أمرين ونهيين وبشارتين، ومن ذلك قوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179] مقابلاً أوجز كلام عرف عندهم وهو (القتل أنفى للقتل)،

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَـٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَـٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي﴾ [هود: 44]، ولقد بسط السكاكي في المفتاح آخر قسم البيان نموذجاً مما اشتملت عليه هذه الآية من البلاغة والفصاحة، وتصدى أبو بكر الباقلاني في كتابه المسمَّى إعجاز القرآن إلى بيان ما في سورة النمل من الخصائص فارجع إليهما.

وأعد من أنواع إيجازه إيجاز الحذف مع عدم الالتباس، وكثر ذلك في حذف القول، ومن أبدع الحذف قوله تعالى: ﴿فِي جَنَّـٰتٖ يَتَسَآءَلُونَ ۝٤٠ عَنِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ۝٤١ مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ ۝٤٢﴾ [المدثر: 40 ـ 42]، أي: يتذاكرون شأن المجرمين فيقول من علموا شأنهم سألناهم هم فقلنا ما سلككم في سقر. قال في الكشاف قوله: ﴿مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ ۝٤٢﴾ ليس ببيان للتساؤل عنهم وإنما هو حكاية قول المسؤولين، أي: أن المسؤولين يقولون للسائلين: قلنا لهم: ما سلككم في سقر، قالوا: لم نك من المصلين. اهـ.

ومنه حذف المضاف كثيراً كقوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 177]، وحذف الجمل التي يدل الكلام على تقديرها نحو قوله تعالى: ﴿فَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡبَحۡرَۖ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: 63] إذ التقدير: فضرب فانفلق. ومن ذلك الإخبار عن أمر خاص بخبر يعمه وغيره لتحصل فوائد: فائدة الحكم العام، وفائدة الحكم الخاص، وفائدة أن هذا المحكوم عليه بالحكم الخاص هو من جنس ذلك المحكوم عليه بالحكم العام.

وقد تتبعت أساليب من أساليب نظم الكلام في القرآن فوجدتها مما لا عهد بمثلها في كلام العرب، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَدۡ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكُمۡ ذِكۡرٗا ۝١٠ رَّسُولٗا يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَـٰتٖ﴾ [الطلاق: 10 ـ 11] فإبدال ﴿رَّسُولٗا﴾ من ﴿ذِكۡرٗا﴾ يفيد أن هذا الذكر ذكر هذا الرسول، وأن مجيء الرسول هو ذكر لهم، وأن وصفه بقوله: ﴿يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ﴾ يفيد أن الآيات ذكر. ونظير هذا قوله: ﴿حَتَّىٰ تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ ۝١ رَسُولٞ مِّنَ ٱللَّهِ يَتۡلُواْ صُحُفٗا مُّطَهَّرَةٗ ۝٢﴾ [البينة: 1 ـ 2] الآية، وليس المقام بسامح لإيراد عديد من هذا. ولعله يأتي في أثناء التفسير.

ومن بديع الإيجاز في القرآن وأكثره ما يسمَّى بالتضمين، وهو يرجع إلى إيجاز الحذف، والتضمين أن يضمن الفعل أو الوصف معنى فعل أو وصف آخر ويشار إلى المعنى المضمن بذكر ما هو من متعلقاته من حرف أو معمول فيحصل في الجملة معنيان.

ومن هذا الباب ما اشتمل عليه من الجمل الجارية مجرى الأمثال، وهذا باب من أبواب البلاغة نادر في كلام بلغاء العرب، وهو الذي لأجله عُدت قصيدة زهير في المعلقات، فجاء في القرآن ما يفوق ذلك كقوله تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾

[الإسراء: 84]، وقوله: ﴿طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ﴾ [النور: 53]، وقوله: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [المؤمنون: 96].

وسلك القرآن مسلك الإطناب لأغراض من البلاغة، ومن أهم مقامات الإطناب مقام توصيف الأحوال التي يراد بتفصيل وصفها إدخال الروع في قلب السامع، وهذه طريقة عربية في مثل هذا كقول ابن زيابة:

نُـبِّـئـت عَـمْـراً غـارزاً رأسَـه ... فـي سِـنَـة يُـوعِـدُ أخـوالَـهُ

فمن آيات القرآن في مثله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ (26) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (27) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (28) وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (29)﴾ [القيامة: 26 ـ 29]، وقوله: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ (83) وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ (84)﴾ [الواقعة: 83 ـ 84]، وقوله: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ﴾ [إبراهيم: 43].

ومن أساليب القرآن المنفرد بها التي أغفل المفسرون اعتبارها، أنه يرد فيه استعمال اللفظ المشترك في معنيين أو معان إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية لإدارة ما يصلح منها، واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي إذا صلح المقام لإرادتهما، وبذلك تكثر معاني الكلام مع الإيجاز، وهذا من آثار كونه معجزة خارقة لعادة كلام البشر ودالة على أنه منزل من لدن العليم بكل شيء والقدير عليه. وقد نبهنا على ذلك وحققناه في المقدمة التاسعة.

ومن أساليبه الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها أو اختلاف حركات حروفها، وهو من أسباب اختلاف كثير من القراءات مثل: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِندَ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: 19] قرئ ﴿عِندَ﴾ بالنون دون ألف، وقرئ **(عباد)** بالموحدة وألف بعدها، ومثل: ﴿إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصُدُّونَ﴾ [الزخرف: 57] بضم الصاد وكسرها. وقد أشرنا إلى ذلك في المقدمة السادسة.

واعلم أن مما يندرج تحت جهة الأسلوب ما سمَّاه أئمة نقد الأدب بالجزالة، وما سمَّوه بالرقة، وبينوا لكل منهما مقاماته، وهما راجعتان إلى معاني الكلام، ولا تخلو سورة من القرآن من تكرر هذين الأسلوبين، وكل منهما بالغ غايته في موقعه، فبينما تسمعه يقول: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (53)﴾ [الزمر: 53]، ويقول: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا (28)﴾ [النساء: 28]، إذ تسمعه يقول: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ (13)﴾ [فصلت: 13].

قال عياض في الشفا: إن عتبة بن ربيعة لما سمع هذه الآية أمسك بيده على فم النبي ﷺ وقال له: ناشدتك الله والرحم إلا ما كففت.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

عادات القرآن

يحق على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكلمه. وقد تعرَّض بعض السلف لشيء منها، فعن ابن عباس: كل كأس في القرآن فالمراد بها الخمر. وذكر ذلك الطبري عن الضحاك أيضاً.

وفي صحيح البخاري في تفسير سورة الأنفال قال ابن عيينة: ما سمَّى الله مطراً في القرآن إلا عذاباً، وتسميه العرب الغيث كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ مِنۢ بَعْدِ مَا قَنَطُوا۟﴾ [الشورى: 28]. وعن ابن عباس أن كل ما جاء من ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فالمقصود به أهل مكة المشركون.

وقال الجاحظ في البيان: وفي القرآن معان لا تكاد تفترق، مثل الصلاة والزكاة، والجوع والخوف، والجنة والنار، والرغبة والرهبة، والمهاجرين والأنصار، والجن والإنس، قلت: والنفع والضر، والسماء والأرض.

وذكر صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي أن من عادة القرآن أنه ما جاء بوعيد إلا أعقبه بوعد، وما جاء بنذارة إلا أعقبها ببشارة. ويكون ذلك بأسلوب الاستطراد والاعتراض لمناسبة التضاد، ورأيت منه قليلًا في شعر العرب كقول لبيد:

فاقطع لُبانة من تعرَّض وصلُه ... فلشرُّ واصل خُلة صَرَّامُها
وَاحْبُ المُجامل بالجزيل وصرُمه ... باق إذا ظلِعَتْ وزاغ قِوامُها

وفي الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ۝٥٠ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّى كَانَ لِى قَرِينٌ ۝٥١﴾ [الصافات: 50 ـ 51] الآية: جيء به ماضياً على عادة الله في أخباره. وقال فخر الدين في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ﴾ من سورة العقود [109]: عادة هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعاً كثيرة من الشرائع والتكاليف أتبعها

إما بالإلهيات وإما بشرح أحوال الأنبياء وأحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدًا، لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع.

وقد استقريت بجهدي عادات كثيرة في اصطلاح القرآن سأذكرها في مواضعها، ومنها أن كلمة هؤلاء إذا لم يرد بعدها عطف بيان يبين المشار إليهم فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَٰؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ﴾ [الزخرف: 29]، وقوله: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ [الأنعام: 89]، وقد استوعب أبو البقاء الكفوي في كتاب «الكليات» في أوائل أبوابه كليات مما ورد في القرآن من معاني الكلمات، وفي الإتقان للسيوطي شيء من ذلك.

وقد استقريت أنا من أساليب القرآن أنه إذا حكى المحاورات والمجاوبات حكاها بلفظ: «قال» دون حروف عطف، إلا إذا انتقل من محاورة إلى أخرى، انظر قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ إلى قوله: ﴿أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ [البقرة: 30 ـ 33].

وأما الجهة الثالثة من جهات الإعجاز وهي ما أودعه من المعاني الحِكمية والإشارات العلمية، فاعلموا أن العرب لم يكن لهم علم سوى الشعر وما تضمنه من الأخبار، قال عمر بن الخطاب: «كان الشعر علم القوم ولم يكن لهم علم أصح منه».

إن العلم نوعان: علم اصطلاحي وعلم حقيقي، فأما الاصطلاحي فهو ما تواضع الناس في عصر من الإعصار على أن صاحبه يعد في صف العلماء، وهذا قد يتغير بتغير العصور ويختلف باختلاف الأمم والأقطار، وهذا النوع لا تخلو عنه أمة.

وأما العلم الحقيقي فهو معرفة ما بمعرفته كمال الإنسان، وما به يبلغ إلى ذروة المعارف وإدراك الحقائق النافعة عاجلًا وآجلًا، وكلا العلمين كمال إنساني ووسيلة لسيادة أصحابه على أهل زمانهم، وبين العلمين عموم وخصوص من وجه. وهذه الجهة خلا عنها كلام فصحاء العرب، لأن أغراض شعرهم كانت لا تعدو وصف المشاهدات والمتخيلات والافتراضات المختلفة، ولا تحوم حول تقرير الحقائق وفضائل الأخلاق التي هي أغراض القرآن، ولم يقل إلا صدقاً كما أشار إليه فخر الدين الرازي.

وقد اشتمل القرآن على النوعين، فأما النوع الأول فتناوله قريب لا يحتاج إلى كد فكر ولا يقتضي نظراً، فإن مبلغ العلم عندهم يومئذٍ علوم أهل الكتاب ومعرفة الشرائع والأحكام وقصص الأنبياء والأمم وأخبار العالم، وقد أشار إلى هذا القرآن بقوله:

﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿155﴾ أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ ﴿156﴾ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَٰبُ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأنعام: 155 ـ 157]، وقال: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: 49] ونحو هذا من محاجة أهل الكتاب.

ولعل هذا هو الذي عناه عياض بقوله في الشفاء: ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الداثرة مما كان لا يعلم القصة منه إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب الذي قضى عمره في تعليم ذلك، فيورده النبي ﷺ على وجهه فيعترف العالم بذلك بصحته وصدقه كخبر موسى مع الخضر، ويوسف وإخوته، وأصحاب الكهف، وذي القرنين، ولقمان. . . إلخ كلامه، وإن كان هو قد ساقه في غير مساقنا بل جاء به دليلًا على الإعجاز من حيث علمه به ﷺ مع ثبوت الأمية، ومن حيث محاجته إياهم بذلك. فأما إذا أردنا عد هذا الوجه في نسق وجوه الإعجاز فذلك فيما نرى من جهة أن العرب لم يكن أدبهم مشتملًا على التاريخ إلا بإرشادات نادرة، كقولهم: درع عاديَّة، ورمح يَزَنية، وقول شاعرهم:

أحلام عاد وأجسام مطهَّرة

وقول آخر:

تراه يُطوِّف الآفاق حرصاً ... ليأكل رأسَ لقمانَ بن عاد

ولكنهم لا يأبهون بذكر قصص الأمم التي هي مواضع العبرة، فجاء القرآن بالكثير من ذلك تفصيلًا كقوله: ﴿وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ﴾ [الأحقاف: 21]، وكقوله: ﴿فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [فصلت: 13]، ولهذا يقل في القرآن التعرض إلى تفاصيل أخبار العرب لأن ذلك أمر مقرر عندهم معلوم لديهم، وإنما ذكر قليل منه على وجه الإجمال على معنى العبرة والموعظة بخبر عاد وثمود وقوم تبع، كما أشرنا إليه في المقدمة السابعة في قصص القرآن.

وأما النوع الثاني من إعجازه العلمي فهو ينقسم إلى قسمين: قسم يكفي لإدراكه فهمه وسمعه، وقسم يحتاج إدراك وجه إعجازه إلى العلم بقواعد العلوم، فينبلج للناس شيئاً فشيئاً انبلاج أضواء الفجر على حسب مبالغ الفهوم وتطورات العلوم، وكلا القسمين دليل على أنه من عند الله، لأنه جاء به أميٌّ في موضع لم يعالج أهله دقائق العلوم، والجائي به ثاو بينهم لم يفارقهم.

وقد أشار القرآن إلى هذه الجهة من الإعجاز بقوله تعالى في سورة القصص [49، 50] ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿49﴾ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾، ثم إنه ما كان قصاراه مشاركة أهل العلوم في علومهم الحاضرة، حتى ارتقى إلى ما لم يألفوه وتجاوز ما درسوه وألفوه.

قال ابن عرفة عند قوله تعالى: ﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ﴾ في سورة آل عمران [27]: كان بعضهم يقول: إن القرآن يشتمل على ألفاظ يفهمها العوام وألفاظ يفهمها الخواص وعلى ما يفهمه الفريقان ومنه هذه الآية، فإن الإيلاج يشمل الأيام التي لا يدركها إلا الخواص والفصول التي يدركها سائر العوام، أقول: وكذلك قوله تعالى: ﴿أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: 30].

فمن طرق إعجازه العلمية أنه دعا للنظر والاستدلال، قال في الشفاء: ومنها جمعه لعلوم ومعارف لم تُعهد للعرب، ولا يحيط بها أحد من علماء الأمم، ولا يشتمل عليها كتاب من كتبهم، فجمع فيه من بيان علم الشرائع، والتنبيه على طرق الحجة العقلية، والرد على فرق الأمم ببراهين قوية وأدلة كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: 81].

ولقد فتح الأعين إلى فضائل العلوم بأن شبه العلم بالنور وبالحياة كقوله: ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾ [يس: 70]، وقوله: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: 257]، وقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴿43﴾﴾ [العنكبوت: 43]، وقال: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9].

وهذا النوع من الإعجاز هو الذي خالف به القرآن أساليب الشعر وأغراضه مخالفة واضحة. هذا؛ والشاطبي قال في الموافقات: «إن القرآن لا تحمل معانيه ولا يتأول إلا على ما هو متعارف عند العرب»، ولعل هذا الكلام صدر منه في التفصي من مشكلات في مطاعن الملحدين اقتصاداً في البحث وإبقاء على نفيس الوقت، وإلا فكيف ينفي إعجاز القرآن لأهل كل العصور، وكيف يقصر إدراك إعجازه بعد عصر العرب على الاستدلال بعجز أهل زمانه إذ عجزوا عن معارضته، وإذ نحن نسلم لهم التفوق في البلاغة والفصاحة، فهذا إعجاز إقناعي بعجز أهل عصر واحد ولا يفيد أهل كل عصر إدراك طائفة منهم لإعجاز القرآن. وقد بينت نقض كلام الشاطبي في أواخر المقدمة الرابعة.

وقد بدت لي حجة لتعلُّق هذه الجهة الثالثة بالإعجاز ودوامه وعمومه وهي قوله ﷺ

في الحديث الصحيح: «**ما من الأنبياء نبي إلا أوتي أو أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إليَّ، وإني أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة**» ففيه نكتتان غفل عنهما شارحوه؛ **الأولى**: أن قوله: «**ما مثله آمن عليه البشر**» اقتضى أن كل نبي جاء بمعجزة هي إعجاز في أمر خاص كان قومه أعجب به وأعجز عنه، فيؤمنون على مثل تلك المعجزة. ومعنى آمن عليه، أي: لأجله وعلى شرطه، كما تقول على هذا يكون عملنا أو اجتماعنا، **الثانية**: أن قوله: «**وإنما كان الذي أوتيت وحياً**» اقتضى أن ليست معجزته من قبيل الأفعال كما كانت معجزات الرسل الأولين أفعالًا لا أقوالًا، كقلب العصا وانفجار الماء من الحجر، وإبراء الأكمه والأبرص، بل كانت معجزته ما في القرآن من دلالة على عجز البشر عن الإتيان بمثله من جهتي اللفظ والمعاني، وبذلك يمكن أن يؤمن به كل من يبتغي إدراك ذلك من البشر ويتدبره ويفصح عن ذلك تعقيبه بقوله: «فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً»، إذ قد عطف بالفاء المؤذنة بالترتب، فالمناسبة بين كونه أوتي وحياً وبين كونه يرجو أن يكون أكثرهم تابعاً لا تنجلي إلا إذا كانت المعجزة صالحة لجميع الأزمان حتى يكون الذين يهتدون لدينه لأجل معجزته أمماً كثيرين على اختلاف قرائحهم، فيكون هو أكثر الأنبياء تابعاً لا محالة، وقد تحقق ذلك لأن المعني بالتابع التابع له في حقائق الدِّين الحق لا اتباع الادعاء والانتساب بالقول. ولعل الرجاء متوجه إلى كونه أكثر من جميعهم تابعاً، أي: أكثر أتباعا من أتباع جميع الأنبياء كلهم، وقد أغفل بيان وجه التفريع في هذا اللفظ النبوي البليغ.

وهذه الجهة من الإعجاز إنما تثبت للقرآن بمجموعه، أي: مجموع هذا الكتاب، إذ ليست كل آية من آياته ولا كل سورة من سوره بمشتملة على هذا النوع من الإعجاز، ولذلك فهو إعجاز حاصل من القرآن وغير حاصل به التحدي إلا إشارة نحو قوله: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: 82]، وإعجازه من هذه الجهة للعرب ظاهر: إذ لا قِبل لهم بتلك العلوم كما قال الله تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَعۡلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوۡمُكَ مِن قَبۡلِ هَٰذَاۖ﴾ [هود: 49]، وإعجازه لعامة الناس أن تجيء تلك العلوم من رجل نشأ أمياً في قوم أميين، وإعجازه لأهل الكتاب خاصة إذ كان يُنْبِئهم بعلوم دينهم مع كونه أمياً، ولا قِبَلَ لهم بأن يدَّعوا أنهم علَّموه لأنه كان بمرأى من قومه في مكة بعيداً عن أهل الكتاب الذين كان مستقرهم بقرى النضير وقريظة وخيبر وتيماء وبلاد فلسطين، ولأنه جاء بنسخ دين اليهودية والنصرانية، والإنحاء على اليهود والنصارى في تحريفهم، فلو كان قد تعلم منهم لأعلنوا ذلك وسجلوا عليه أنه عقهم حق التعليم.

وأما الجهة الرابعة وهي الإخبار بالمغيبات، فقد اقتفينا أثر مَن سَلفَنا ممن عد ذلك من وجوه الإعجاز اعتداداً منا بأنه من دلائل كون القرآن منزلًا من عند الله، وإن كان ذلك ليس له مزيد تعلق بنظم القرآن ودلالة فصاحته وبلاغته على المعاني العليا، ولا هو كثير في القرآن، وسيأتي التنبيه على جزئيات هذا النوع في تضاعيف هذا التفسير إن شاء الله.

وقد جاء كثير من آيات القرآن بذلك منها قوله: ﴿الٓمٓ ① غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ②﴾ [الروم: 1 ـ 2] الآية، روى الترمذي في تفسيرها عن ابن عباس قال: كان المشركون يحبون أن يظهر أهل فارس على الروم لأنهم وإياهم أهل أوثان، وكان المسلمون يحبون أن يظهر الروم لأنهم أهل كتاب، فذكره أبو بكر لرسول الله فنزل قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ① غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ② فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ③ فِى بِضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم: 1 ـ 4]، فخرج أبو بكر يصيح بها في نواحي مكة، فقال له ناس من قريش: أفلا نراهنك على ذلك؟ قال: بلى، وذلك قبل تحريم الرهان، فلما كانت السنة السابعة ظهرت الروم على فارس وأسلم عند ذلك كثير من قريش. وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55]، وقوله: ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8]، فما حدث بعد ذلك من المراكب منبَّأ به في هذه الآية.

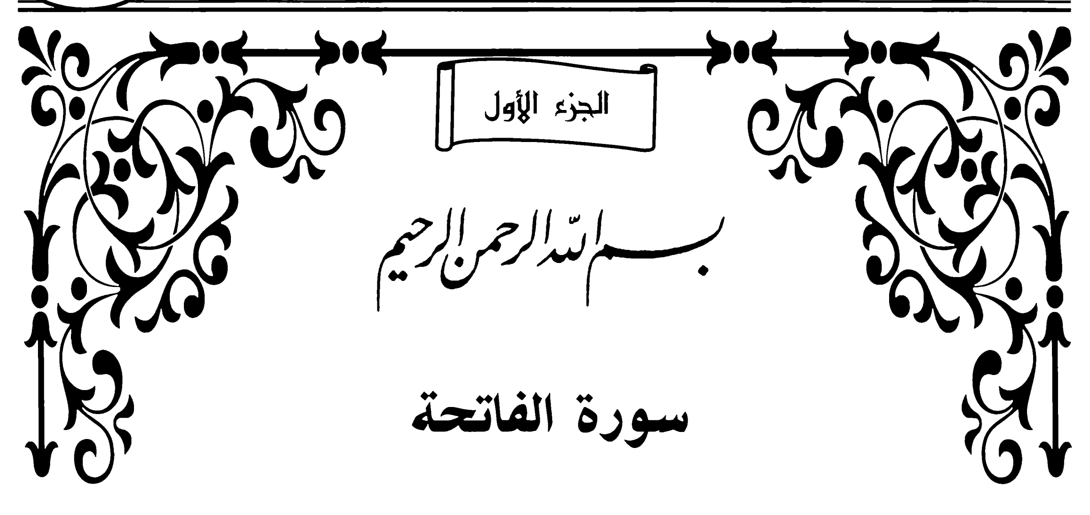
وقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ①﴾ [الفتح: 1] نزلت قبل فتح مكة بعامين. وقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح: 27]، وأعلن ذلك الإعجاز بالتحدي به في قوله تعالى في شأن القرآن: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾ [البقرة: 23، 24]، فسجل أنهم لا يفعلون ذلك أبداً وكذلك كان، كما بيَّناه آنفاً في الجهة الثالثة.

وكأنك بعد ما قررناه في هذه المقدمة قد صرت قديراً على الحكم فيما اختلف فيه أئمة علم الكلام من إعجاز القرآن للعرب هل كان بما بلغه من منتهى الفصاحة والبلاغة وحسن النظم وما احتوى عليه من النكت والخصوصيات التي لا تَقِفُ بها عدَّة، ويزيدها النظر مع طول الزمان جِدَّة، فلا تخطر ببال ناظر من العصور الآتية نكتة أو خصوصية إلا وجد آيات القرآن تتحملها بحيث لا يمكن إيداع ذلك في كلام إلا لعلام الغيوب وهو مذهب المحققين، أو كان الإعجاز بصرف الله تعالى مشركي العرب عن الإتيان بمثله وأنه لولا أن الله سلبهم القدرة على ذلك لأمكن أن يأتوا بمثله لأنه مما يدخل تحت

مقدور البشر، ونسب هذا إلى أبي الحسن الأشعري وهو منقول في شرح التفتازاني على المفتاح عن النظَّام وطائفة من المعتزلة، ويسمَّى مذهب أهل الصَّرفة، وهو الذي قال به ابن حزم في كتابه في الملل والنحل.

والأول هو الوجه الذي اعتمده أبو بكر الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن، وأبطل ما عداه بما لا حاجة إلى التطويل به، وعلى اعتباره دوَّن أئمة العرب علم البلاغة، وقصدوا من ذلك تقريب إعجاز القرآن على التفصيل دون الإجمال، فجاؤوا بما يناسب الكامل من دلائل الكمال.





سورة الفاتحة

سورة الفاتحة من السور ذات الأسماء الكثيرة: أنهاها صاحب الإتقان إلى نيف وعشرين بين ألقاب وصفات جرت على ألسنة القراء من عهد السلف، ولم يثبت في السنة الصحيحة والمأثور من أسمائها إلا فاتحة الكتاب، والسبع المثاني، وأم القرآن، أو أم الكتاب، فلنقتصر على بيان هذه الأسماء الثلاثة.

فأما تسميتها فاتحة الكتاب فقد ثبتت في السنة في أحاديث كثيرة؛ منها قول النبي ﷺ: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**». وفاتحة مشتقة من الفتح وهو إزالة حاجز عن مكان مقصود ولُوجُه، فصيغتها تقتضي أن موصوفها شيء يزيل حاجزاً، وليس مستعملًا في حقيقته بل مستعملًا في معنى أول الشيء تشبيهاً للأول بالفاتح، لأن الفاتح للباب هو أول من يدخل، فقيل: الفاتحة في الأصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب، والباقية بمعنى البقاء في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٍ ۝٨﴾ [الحاقة: 8]، وكذلك الطاغية في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا۟ بِٱلطَّاغِيَةِ ۝٥﴾ [الحاقة: 5] في قول ابن عباس، أي: بطغيانهم. والخاطئة بمعنى الخطأ، والحاقة بمعنى الحق.

وإنما سمِّي أول الشيء بالفاتحة إما تسمية للمفعول بالمصدر الآتي على وزن فاعلة، لأن الفتح يتعلق بأول أجزاء الفعل ففيه يظهر مبدأ المصدر، وإما على اعتبار الفاتحة اسم فاعل ثم جعلت اسماً لأول الشيء؛ إذ بذلك الأول يتعلق الفتح بالمجموع فهو كالباعث على الفتح، فالأصل فاتح الكتاب، وأدخلت عليه هاء التأنيث دلالة على النقل من الوصفية إلى الاسمية، أي: إلى معاملة الاسم في الدلالة على ذات معينة لا على ذي وصف، مثل الغائبة في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ

مُّبِينٍ ﴿٧٥﴾﴾ [النمل: 75]، ومثل العافية والعاقبة، قال التفتازاني في شرح الكشاف: ولعدم اختصاص الفاتحة والخاتمة بالسورة ونحوها كانت التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية وليست لتأنيث الموصوف في الأصل، لأنهم يقولون فاتحة وخاتمة دائماً لا في خصوص جريانه على موصوف مؤنث كالسورة والقطعة، وذلك كقولهم: فلان خاتمة العلماء، وكقول الحريري في المقامة الأولى: «أدَّتني خاتمة المطاف، وهدَتني فاتحة الألطاف».

وأياً ما كان ففاتحة وصفٌ وُصِفَ به مبدأ القرآن وعومل معاملة الأسماء الجنسية، ثم أضيف إلى الكتاب، ثم صار هذا المركب عَلَماً بالغلبة على هذه السورة.

ومعنى فتحُها الكتاب، أنها جُعلت أول القرآن لمن يريد أن يقرأ القرآن من أوله فتكون فاتحة بالجعل النبوي في ترتيب السور، وقيل: لأنها أول ما نزل وهو ضعيف لما ثبت في الصحيح واستفاض أن أول ما أُنزل سورة: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1]، وهذا مما لا ينبغي أن يُتردد فيه. فالذي نجزم به أن سورة الفاتحة بعد أن نزلت أمَرَ الله رسوله أن يجعلها أول ما يقرأ في تلاوته.

وإضافة سورة إلى فاتحة الكتاب في قولهم: سورة فاتحة الكتاب، من إضافة العام إلى الخاص باعتبار فاتحة الكتاب عَلَماً على المقدار المخصوص من الآيات من ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إلى ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: 2 ـ 7] بخلاف إضافة سورة إلى ما أضيفت إليه في بقية سور القرآن فإنها على حذف مضاف، أي سورة ذكر كذا، وإضافة العام إلى الخاص وردت في كلام العرب مثل قولهم: شجر الأراك، ويوم الأحد، وعلم الفقه، ونراها قبيحة لو قال قائل: إنسانُ زيدٍ، وذلك باد لمن له أدنى ذوق، إلا أن علماء العربية لم يفصحوا عن وجه الفرق بين ما هو مقبول من هذه الإضافة وبين ما هو قبيح، فكان حقاً أن أبيِّن وجهه: وذلك أن إضافة العام إلى الخاص تحسن إذا كان المضاف والمضاف إليه اسمي جنس وأولهما أعم من الثاني، فهنالك يجوز التوسع بإضافة الأعم إلى الأخص إضافة مقصوداً منها الاختصار، ثم تكسبها غلبة الاستعمال قبولًا نحو قولهم: شجر الأراك، عوضاً عن أن يقولوا: الشجر الذي هو الأراك، ويوم الأحد عوضاً عن أن يقولوا: يوم هو الأحد. وقد يكون ذلك جائزاً غير مقبول لأنه لم يشع في الاستعمال كما لو قلت حيوانُ الإنسان؛ فأما إذا كان المتضايفين غير اسم جنس فالإضافة في مثله ممتنعة، فلا يقال: إنسانُ زيد. ولهذا جُعل قول الناس شهرُ رمضان عَلَماً على الشهر المعروف بناءً على أن لفظ رمضان خاص بالشهر المعروف لا يحتمل معنى آخر، فتعين أن يكون ذكر كلمة (شهر) معه قبيحاً لعدم الفائدة منه لولا أنه شاع حتى صار مجموع المركب الإضافي عَلَماً على ذلك الشهر.

ويصح عندي أن تكون إضافة السورة إلى فاتحة الكتاب من إضافة الموصوف إلى

الصفة، كقولهم: مسجد الجامع، وعشاء الآخرة، أي: سورة موصوفة بأنها فاتحة الكتاب فتكون الإضافة بيانية، ولم يجعلوا لها اسماً استغناء بالوصف، كما يقول المؤلفون مقدمة أو باب بلا ترجمة، ثم يقولون باب جامعٌ مثلًا، ثم يضيفونه فيقولون: بابُ جامعِ الصلاة. وأما إضافة فاتحة إلى الكتاب فإضافة حقيقية باعتبار أن المراد من الكتاب بقيته عدا السورة المسمَّاة الفاتحة، كما نقول: خطبة التأليف، وديباجة التقليد.

وأما تسميتها أمَّ القرآن وأمَّ الكتاب فقد ثبتت في السنة، من ذلك ما في صحيح البخاري في كتاب الطب أن أبا سعيد الخدري رقى ملدوغاً فجعل يقرأ عليه بأم القرآن، وفي الحديث قصة، ووجه تسميتها أم القرآن أن الأم يطلق على أصل الشيء ومنشئه، وفي الحديث الصحيح قال النبي ﷺ: «**كل صلاة لم يُقرأ فيها بأم القرآن فهي خِداج**»، أي: منقوصة مخدوجة.

وقد ذكروا لتسمية الفاتحة أمُّ القرآن وجوهًا ثلاثة:

أحدها: أنها مبدؤه ومفتتحه، فكأنها أصله ومنشؤه، يعني أن افتتاحه الذي هو وجود أول أجزاء القرآن قد ظهر فيها فجعلت كالأم للولد في أنها الأصل والمنشأ، فيكون أم القرآن تشبيهاً بالأم التي هي منشأ الولد لمشابهتها بالمنشأ من حيث ابتداء الظهور والوجود.

الثاني: أنها تشتمل محتوياتها على أنواع مقاصد القرآن، وهي ثلاثة أنواع: الثناء على الله ثناءً جامعاً لوصفه بجميع المحامد وتنزيهه من جميع النقائص، ولإثبات تفرده بالإلهية وإثبات البعث والجزاء وذلك من قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾، والأوامر والنواهي من قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، والوعد والوعيد من قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ إلى آخرها.

فهذه هي أنواع مقاصد القرآن كله، وغيرها تكملات لها، لأن القصد من القرآن إبلاغ مقاصده الأصلية وهي صلاح الدارين، وذلك يحصل بالأوامر والنواهي. ولما توقفت الأوامر والنواهي على معرفة الآمر وأنه الله الواجب وجوده خالق الخلق، لزم تحقيق معنى الصفات، ولما توقف تمام الامتثال على الرجاء في الثواب والخوف من العقاب لزم تحقق الوعد والوعيد. والفاتحة مشتملة على هاته الأنواع، فإن قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ حمد وثناء، وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إلى قوله: ﴿ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ من نوع الأوامر والنواهي، وقوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ إلى آخرها من نوع الوعد والوعيد، مع أن ذكر المغضوب عليهم والضالين يشير أيضاً إلى نوع قصص القرآن، وقد يؤيد هذا الوجه بما ورد في الصحيح في ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: 1] أنها تعدل ثلث القرآن لأن ألفاظها كلها ثناء على الله تعالى.

الثالث: أنها تشتمل معانيها على جملة معاني القرآن من الحِكم النظرية والأحكام العملية، فإن معاني القرآن إما علوم تقصد معرفتها، وإما أحكام يقصد منها العمل بها. فالعلوم كالتوحيد والصفات والنبوءات والمواعظ والأمثال والحكم والقصص، إما عمل الجوارح وهو العبادات والمعاملات، وإما عمل القلوب أي العقول وهو تهذيب الأخلاق وآداب الشريعة، وكلها تشتمل عليها معاني الفاتحة بدلالة المطابقة أو التضمن أو الالتزام.

فـ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ يشمل سائر صفات الكمال التي استحق الله لأجلها حصر الحمد له تعالى بناءً على ما تدل عليه جملة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ من اختصاص جنس الحمد به تعالى واستحقاقه لذلك الاختصاص كما سيأتي. و﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يشمل سائر صفات الأفعال والتكوين عند من أثبتها، و﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ يشمل أصول التشريع الراجعة للرحمة بالمكلفين، و﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾ يشمل أحوال القيامة، و﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يجمع معنى الديانة والشريعة، ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يجمع معنى الإخلاص لله في الأعمال.

قال عز الدين بن عبدالسلام في كتابه «حل الرموز ومفاتيح الكنوز»: الطريقة إلى الله لها ظاهر، أي: عمل ظاهر، أي: بدني. وباطن، أي: عمل قلبي. فظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة، والمراد من الشريعة والحقيقة إقامة العبودية على الوجه المراد من المكلف. ويجمع الشريعة والحقيقة كلمتان هما قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾، فـ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ شريعة ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ حقيقة، اهـ.

و﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾﴾ يشمل الأحوال الإنسانية وأحكامها من عبادات ومعاملات وآداب، و﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يشير إلى أحوال الأمم والأفراد الماضية الفاضلة، وقوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ يشمل سائر قصص الأمم الضالة ويشير إلى تفاصيل ضلالاتهم المحكية عنهم في القرآن، فلا جرم يحصل من معاني الفاتحة ـ تصريحاً وتضمناً ـ علمٌ إجمالي بما حواه القرآن من الأغراض. وذلك يدعو نفس قارئها إلى تطلب التفصيل على حسب التمكن والقابلية. ولأجل هذا فرضت قراءة الفاتحة في كل ركعة من الصلاة حرصاً على التذكير لما في مطاويها.

وأما تسميتها السبع المثاني فهي تسمية ثبتت بالسُّنة، ففي صحيح البخاري عن أبي سعيد بن المعلّى[1] أن رسول الله قال: «﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾﴾ **هي السبع**

---

(1) هو: الحارث بن نُفيع «مصغراً» الزُّرَقي ـ بضم ففتح ـ الأنصاري المتوفى سنة 74هـ. وتمام الحديث عن أبي سعيد بن المعلى قال: «كنت أصلي في المسجد فدعاني رسول الله فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله إني كنت أصلي، فقال: «ألم يقل الله: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: 24]، ثم قال: «**ألا أعلمك سورة هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج** =

المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته**»، ووجه تسميتها بذلك أنها سبع آيات باتفاق القراء والمفسرين، ولم يشذ عن ذلك إلا الحسن البصري فقال: هي ثماني آيات، وإلا الحسين[1] الجعفي فقال: هي ست آيات، وقال بعض الناس تسع آيات ويتعين حينئذٍ كون البسملة ليست من الفاتحة لتكون سبع آيات، ومن عد البسملة أدمج آيتين.

وأما وصفها بالمثاني فهو مفاعل جمع مُثَنَّى بضم الميم وتشديد النون، أو مُثنى مخفف مثنَّى، أو مَثنى بفتح الميم مخفف مَثنيّ كمعنى مخفف مَعنيّ. ويجوز تأنيث الجميع كما نبه عليه السيد الجرجاني في شرح الكشاف، وكل ذلك مشتق من التثنية وهي ضم ثان إلى أول.

ووجه الوصف به أن تلك الآيات تثنى في كل ركعة، كذا في الكشاف. قيل: وهو مأثور عن عمر بن الخطاب، وهو مستقيم لأن معناه أنها تُضم إليها السورة في كل ركعة، ولعل التسمية بذلك كانت في أول فرض الصلاة، فإن الصلوات فرضت ركعتين ثم أقرت صلاة السفر وأطيلت صلاة الحضر، كذا ثبت في حديث عائشة في الصحيح، وقيل: العكس. وقيل: لأنها تثنى في الصلاة، أي: تكرر فتكون التثنية بمعنى التكرير بناءً على ما شاع عند العرب من استعمال المثنَّى في مطلق المكرر نحو: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: 4]، وقولهم: لبيك وسعديك، وعليه فيكون المراد بالمثاني هنا مثل المراد بالمثاني في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: 23]، أي: مكرر القصص والأغراض. وقيل: سمِّيت المثاني لأنها ثنيت في النزول فنزلت بمكة ثم نزلت في المدينة، وهذا قولٌ بعيد جداً، وتكرُّر النزول لا يعتبر قائله، وقد اتفق على أنها مكية فأي معنى لإعادة نزولها بالمدينة.

وهذه السورة وضعت في أول السور لأنها تنزل منها منزل ديباجة الخطبة أو الكتاب، مع ما تضمنته من أصول مقاصد القرآن كما علمت آنفاً، وذلك شأن الديباجة من براعة الاستهلال.

وهذه السورة مكية باتفاق الجمهور، وقال كثير منهم: إنها أول سورة نزلت، والصحيح أنه نزل قبلها: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1] وسورة المدثر ثم الفاتحة، وقيل: نزل قبلها أيضاً ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ﴾ [القلم: 1] وسورة المزمل، وقال بعضهم: هي أول سورة

= **من المسجد**»، ثم أخذ بيدي فلما أراد أن يخرج قلت له: ألم تقل: لأعلِّمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن؟، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾... إلخ.

(1) ستأتي ترجمته قريباً.

نزلت كاملة، أي: غير منجَّمة، بخلاف سورة القلم، وقد حقق بعض العلماء أنها نزلت عند فرض الصلاة فقرأ المسلمون بها في الصلاة عند فرضها، وقد عُدت في رواية عن جابر بن زيد السورة الخامسة في ترتيب نزول السور. وأياً ما كان فإنها قد سمَّاها النبي ﷺ فاتحة الكتاب، وأمر بأن تكون أول القرآن.

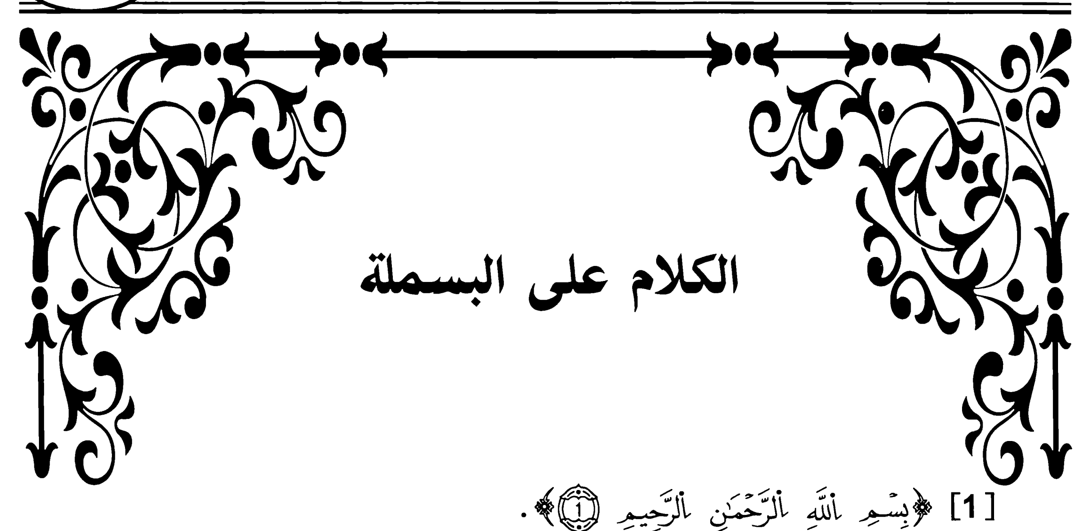
قلت: ولا يُناكد ذلك نزولها بعد سور أخرى لمصلحة اقتضت سبقها قبل أن يتجمع من القرآن مقدار يصير به كتاباً، فحين تجمَّع ذلك أنزلت الفاتحة لتكون ديباجة الكتاب. وأغراضها قد علمت من بيان وجه تسميتها أم القرآن.

وهي سبع آيات باتفاق القراء والمفسرين، ولم يشذ عن ذلك إلا الحسن البصري، قال: هي ثمان آيات، ونسب أيضاً لعمرو بن عبيد وإلى الحسين الجعفي[1] قال: هي ست آيات، ونسب إلى بعضهم غير معين أنها تسع آيات، وتحديد هذه الآيات السبع هو ما دل عليه حديث الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**قال الله ﷻ: قسمت الصلاة نصفين بيني وبين عبدي، فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، يقول العبد:** ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾﴾، فأقول: حمدني عبدي، فإذا قال العبد: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾﴾ **يقول الله: أثنى عليَّ عبدي، وإذا قال العبد:** ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾، **قال الله: مجَّدني عبدي، وإذا قال:** ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ **قال الله: هذا بيني وبين عبدي، وإذا قال:** ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾، **قال الله: هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل**». اهـ.

فهن ثلاث ثم واحدة ثم ثلاث، فعند أهل المدينة لا تعد البسملة آية وتعد: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية، وعند أهل مكة وأهل الكوفة تعد البسملة آية وتعد: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ جزء آية، والحسن البصري عد البسملة آية وعد: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية.



(1) هو: حسين بن علي بن الوليد الجعفي مولاهم الكوفي المتوفى سنة 200هـ، أحد أعلام المحدثين، روى عن الأعمش، وروى عنه أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ويحيى بن معين.



الكلام على البسملة

[1] ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ①﴾.

البسملة اسم لكلمة باسم الله، صيغ هذا الاسم على مادة مؤلفة من حروف الكلمتين (باسم) و(الله) على طريقةٍ تسمَّى النحت، وهو صوغ فعل مُضِيٍّ على زنة فَعْلَلَ مؤلفة مادته من حروف جملة أو حروف مركب إضافي، مما ينطق به الناس اختصاراً عن ذكر الجملة كلها لقصد التخفيف لكثرة دوران ذلك على الألسنة.

وقد استعمل العرب النحت في النسب إلى الجملة أو المراكب إذا كان في النسب إلى صدر ذلك أو إلى عجزه التباس، كما قالوا في النسبة إلى عبد شمس (عبشمي) خشية الالتباس بالنسب إلى عبد أو إلى شمس، وفي النسبة إلى عبد الدار (عبدري) كذلك وإلى حضرموت (حضرمي). قال سيبويه في باب الإضافة، أي: النسب إلى المضاف من الأسماء: وقد يجعلون للنسب في الإضافة اسماً بمنزلة جعفري ويجعلون فيه من حروف الأول والآخر ولا يخرجونه من حروفهما ليعرف. اهـ، فجاء من خلفهم من مولدي العرب واستعملوا هذه الطريقة في حكاية الجمل التي يكثر دورانها في الألسنة لقصد الاختصار، وذلك من صدر الإسلام فصارت الطريقة عربية. قال الراعي:

قوم على الإسلام لمَّا يمنعوا ... ماعونَهم ويضيِّعوا التهليلا

أي: لم يتركوا قول: لا إلٰه إلا الله.

وقال عمر بن أبي ربيعة:

لقد بَسْمَلَتْ ليلى غداة لقيتُها ... ألا حبَّذا ذاك الحبيبُ المُبَسْمِلُ

أي: قالت بسم الله فَرَقاً منه، فأصل بسمل: قال بسم الله، ثم أطلقه المولدون على قول: بسم الله الرحمٰن الرحيم، اكتفاءً واعتماداً على الشهرة، وإن كان هذا

المنحوت خلياً من الحاء والراء اللذين هما من حروف الرحمٰن الرحيم، فشاع قولهم: بسمل، في معنى: قال بسم الله الرحمٰن الرحيم، واشتق من فعل بسمل مصدر هو البسملة كما اشتق من هلَّل مصدر هو الهيللة، وهو مصدر قياسي لفعلل.

واشتق منه اسم فاعل في بيت عمر بن أبي ربيعة ولم يسمع اشتقاق اسم مفعول.

ورأيت في شرح ابن هارون التونسي على مختصر ابن الحاجب[1] في باب الأذان عن المطرز في كتاب اليواقيت: الأفعال التي نحتت من أسمائها سبعة: بَسْمَلَ في بسم الله، وسَبْحَلَ في سبحان الله، وحيعل في حي على الصلاة، وحَوْقَلَ في لا حول ولا قوة إلا بالله، وحمدلَ في الحمد لله، وهلَّلَ في لا إلٰه إلا الله، وجيعل إذا قال: جُعلتُ فِداك، وزاد الطيقلة في أطال الله بقاءك، والدَّمْعَزَة في أدام الله عزك.

ولما كان كثير من أئمة الدين قائلًا بأنها آية من أوائل جميع السور غير براءة أو بعض السور، تعيَّن على المفسر أن يفسر معناها وحكمها وموقعها عند من عدُّوها آية من بعض السور. وينحصر الكلام عليها في ثلاثة مباحث؛ **الأول**: في بيان أهي آية من أوائل السور أم لا. **الثاني**: في حكم الابتداء بها عند القراءة. **الثالث**: في تفسير معناها المختص بها.

فأما المبحث الأول فهو أن لا خلاف بين المسلمين في أن لفظ بسم الله الرحمٰن الرحيم هو لفظ قرآني لأنه جزء آية من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣٠﴾ [النمل: 30]، كما أنهم لم يختلفوا في أن الافتتاح بالتسمية في الأمور المهمة ذوات البال ورد في الإسلام، وروي فيه حديث: «**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمٰن الرحيم فهو أقطع**»، لم يروه أصحاب السنن ولا المستدركات، وقد وصف بأنه حسن، وقال الجمهور: إن البسملة رسمها الذين كتبوا المصاحف في أوائل السور ما عدا سورة براءة، كما يؤخذ من محادثة ابن عباس مع عثمان، وقد مضت في المقدمة الثامنة، ولم يختلفوا في أنها كتبت في المصحف في أول سورة الفاتحة وذلك ليس موضع فصل السورة عما قبلها، وإنما اختلفوا في أن البسملة هل هي آية من سورة الفاتحة ومن أوائل السور غير براءة، بمعنى أن الاختلاف بينهم ليس في كونها قرآناً، ولكنه في تكرر قرآنيتها كما أشار إليه ابن رشد الحفيد في البداية، فذهب مالك والأوزاعي وفقهاء المدينة والشام والبصرة، وقيل: باستثناء عبدالله بن عمرو [بن عثمان] وابن شهاب من فقهاء المدينة، إلى أنها ليست بآية من أوائل السور لكنها جزء آية من سورة النمل، وذهب الشافعي في أحد قوليه وأحمد وإسحاق وأبو ثور وفقهاء مكة والكوفة غير أبي حنيفة، إلى أنها آية في أول

(1) رقم 10520 بالمكتبة الصادقية «العبدلي» بتونس.

سورة الفاتحة خاصة، وذهب عبدالله بن مبارك والشافعي في أحد قوليه وهو الأصح عنه إلى أنها آية من كل سورة. ولم ينقل عن أبي حنيفة من فقهاء الكوفة فيها شيء، وأخذ منه صاحب الكشاف أنها ليست من السور عنده فعده في الذين قالوا بعدم جزئيتها من السور وهو الصحيح عنه. قال عبدالحكيم: لأنه قال بعدم الجهر بها مع الفاتحة في الصلاة الجهرية وكره قراءتها في أوائل السور الموصولة بالفاتحة في الركعتين الأوليين.

وأزيد فأقول: إنه لم ير الاقتصار عليها في الصلاة مجزئاً عن القراءة.

أما حجة مذهب مالك ومن وافقه فلهم فيها مسالك؛ أحدها: من طريق النظر، والثاني: من طريق الأثر، والثالث: من طريق الذوق العربي.

فأما المسلك الأول: فللمالكية فيه مقالة فائقة للقاضي أبي بكر الباقلاني وتابعه أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن والقاضي عبدالوهاب في كتاب الأشراف، قال الباقلاني: لو كانت التسمية من القرآن لكان طريق إثباتها إما التواتر أو الآحاد، والأول باطل لأنه لو ثبت بالتواتر كونها من القرآن لحصل العلم الضروري بذلك ولامتنع وقوع الخلاف فيه بين الأمة، والثاني أيضاً باطل لأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فلو جعلناه طريقاً إلى إثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية، ولصار ذلك ظنيًّا، ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف. اهـ. وهو كلام وجيه والأقيسة الاستثنائية التي طواها في كلامه واضحة لمن له ممارسة للمنطق وشرطياتها لا تحتاج للاستدلال لأنها بديهية من الشريعة فلا حاجة إلى بسطها.

زاد أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن فقال: يكفيك أنها ليست من القرآن الاختلاف فيها، والقرآن لا يختلف فيه. اهـ. وزاد عبدالوهاب فقال: إن رسول الله بيَّن القرآن بياناً واحداً متساوياً ولم تكن عادته في بيانه مختلفة بالظهور والخفاء حتى يختص به الواحد والاثنان؛ ولذلك قطعنا بمنع أن يكون شيء من القرآن لم ينقل إلينا وأبطلنا قول الرافضة إن القرآن حِمْلُ جَمَل عند الإمام المعصوم المنتظر، فلو كانت البسملة من الحمد لبيَّنها رسول الله بياناً شافياً. اهـ.

وقال ابن العربي في العارضة: إن القاضي أبا بكر ابن الطيب، لم يتكلم من الفقه إلا في هذه المسألة خاصة لأنها متعلقة بالأصول.

وقد عارض هذا الدليل أبو حامد الغزالي في المستصفى فقال: نفي كون البسملة من القرآن أيضاً إن ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف أي وهو ظاهر البطلان، وإن ثبت بالآحاد يصير القرآن ظنياً، قال: ولا يقال: إن كون شيء ليس من القرآن عدم والعدم لا يحتاج إلى الإثبات لأنه الأصل بخلاف القول بأنها من القرآن، لأنا نجيب بأن

هذا وإن كان عدماً إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهن كونها ليست من القرآن، فهاهنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بالدليل، ويأتي الكلام في أن الدليل ما هو، فثبت أن الكلام الذي أورده القاضي لازم عليه. اهـ، وتبعه على ذلك الفخر الرازي في تفسيره ولا يخفى أنه آل في استدلاله إلى المصادرة إذ قد صار مرجع استدلال الغزالي وفخر الدين إلى رسم البسملة في المصاحف، وسنتكلم عن تحقيق ذلك عند الكلام على مدرك الشافعي. وتعقب ابن رشد في بداية المجتهد كلام الباقلاني والغزالي بكلام غير محرر فلا نطيل به.

وأما المسلك الثاني: وهو الاستدلال من الأثر فلا نجد في صحيح السنة ما يشهد بأن البسملة آية من أوائل سور القرآن والأدلة ستة:

الدليل الأول: ما روى مالك في الموطأ عن العلاء بن عبدالرحمٰن إلى أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**قال الله تعالى: قسمت الصلاة نصفين بيني وبين عبدي فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل، يقول العبد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ فأقول: حمدني عبدي**... إلخ»، والمراد في الصلاة القراءة في الصلاة، ووجه الدليل منه أنه لم يذكر بسم الله الرحمٰن الرحيم.

الثاني: حديث أبي بن كعب في الموطأ والصحيحين أن رسول الله ﷺ قال له: «**ألا أعلمك سورة لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل مثلها قبل أن تخرج من المسجد؟**» قال: بلى، فلما قارب الخروج قال له: «**كيف تقرأ إذا افتتحت الصلاة؟**» قال أُبي: فقرأت ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ حتى أتيت على آخرها، فهذا دليل على أنه لم يقرأ منها البسملة.

الثالث: ما في صحيح مسلم وسنن أبي داود وسنن النسائي عن أنس بن مالك من طرق كثيرة أنه قال: صليت خلف رسول الله وأبي بكر وعمر فكانوا يستفتحون بـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ لا يذكرون ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ لا في أول قراءة ولا في آخرها.

الرابع: حديث عائشة في صحيح مسلم وسنن أبي داود قالت: كان رسول الله يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بـ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

الخامس: ما في سنن الترمذي والنسائي عن عبدالله بن مغفل قال: صليت مع النبي وأبي بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحداً منهم يقول: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، إذا أنت صليت فقل: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

السادس: وهو الحاسم: عمل أهل المدينة، فإن المسجد النبوي من وقت نزول

الوحي إلى زمن مالك، صلى فيه رسول الله والخلفاء الراشدون والأمراء وصلى وراءهم الصحابة وأهل العلم ولم يسمع أحد قرأ: بسم الله الرحمٰن الرحيم في الصلاة الجهرية، وهل يقول عالم: إن بعض السورة جهر وبعضها سر، فقد حصل التواتر بأن النبي والخلفاء لم يجهروا بها في الجهرية، فدل على أنها ليست من السورة ولو جهروا بها لما اختلف الناس فيها.

وهناك دليل آخر لم يذكروه هنا وهو حديث عائشة، في بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، وهو معتبر مرفوعاً إلى النبي، وذلك قوله ففجأه الملك فقال: «**اقرأ**» قال رسول الله: فقلت: «**ما أنا بقارئ إلى** أن قال: **فغطني الثالثة** ثم قال: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾» [العلق: 1] الحديث. فلم يقل: فقال لي: بسم الله الرحمٰن الرحيم ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾، وقد ذكروا هذا في تفسير سورة العلق وفي شرح حديث بدء الوحي.

وأما المسلك الثالث: وهو الاستدلال من طريق الاستعمال العربي، فيأتي القول فيه على مراعاة قول القائلين بأن البسملة آية من سورة الفاتحة خاصة، وذلك يوجب أن يتكرر لفظان وهما: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ في كلام غير طويل ليس بينهما فصل كثير وذلك مما لا يحمد في باب البلاغة، وهذا الاستدلال نقله الإمام الرازي في تفسيره وأجاب عنه بقوله: إن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن وإن تأكيد كونه تعالى رحماناً رحيماً من أعظم المهمات، وأنا أدفع جوابه بأن التكرار وإن كانت له مواقع محمودة في الكلام البليغ مثل التهويل، ومقام الرثاء أو التعديد أو التوكيد اللفظي، إلا أن الفاتحة لا مناسبة لها بأغراض التكرير ولا سيما التوكيد لأنه لا منكر لكونه تعالى رحماناً رحيماً، ولأن شأن التوكيد اللفظي أن يقترن فيه اللفظان بلا فصل فتعين أنه تكرير اللفظ في الكلام لوجود مقتضى التعبير عن مدلوله بطريق الاسم الظاهر دون الضمير، وذلك مشروط بأن يبعد ما بين التكريرين بعداً يقصيه عن السمع، وقد علمت أنهم عدوا في فصاحة الكلام خلوصه من كثرة التكرار، والقرب بين الرحمٰن والرحيم حين كررا يمنع ذلك.

وأجاب البيضاوي بأن نكتة التكرير هنا هي تعليل استحقاق الحمد، فقال السلكوتي: أشار بهذا إلى الرد على ما قاله بعض الحنفية: إن البسملة لو كانت من الفاتحة للزم التكرار، وهو جواب لا يستقيم لأنه إذا كان التعليل قاضياً بذكر صفتي ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ فدفع التكرير يقتضي تجريد البسملة التي في أول الفاتحة من هاتين الصفتين بأن تصير الفاتحة هكذا: «بسم الله الحمد لله...» إلخ.

وأنا أرى في الاستدلال بمسلك الذوق العربي أن يكون على مراعاة قول القائلين بكون البسملة آية من كل سورة، فينشأ من هذا القول أن تكون فواتح سور القرآن كلها

متماثلة، وذلك مما لا يحمد في كلام البلغاء إذ الشأن أن يقع التفنن في الفواتح، بل قد عد علماء البلاغة أهم مواضع التأنق فاتحة الكلام وخاتمته، وذكروا أن فواتح السور وخواتيمها واردة على أحسن وجوه البيان وأكملها، فكيف يسوغ أن يُدَّعى أن فواتح سورة جملة واحدة، مع أن عامة البلغاء من الخطباء والشعراء والكتاب يتنافسون في تفنن فواتح منشآتهم ويعيبون من يلتزم في كلامه طريقة واحدة، فما ظنك بأبلغ الكلام.

وأما حجة مذهب الشافعي ومن وافقه بأنها آية من سورة الفاتحة فأمور كثيرة أنهاها فخر الدين إلى سبع عشرة حجة لا يكاد يستقيم منها بعد طرح المتداخل والخارج عن محل النزاع وضعيف السند أو واهيه إلا أمران؛ أحدهما: أحاديث كثيرة منها ما روى أبو هريرة أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «**فاتحة الكتاب سبع آيات. أولاهن:** ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾». وقول أم سلمة: قرأ رسول الله ﷺ الفاتحة وعد: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢﴾ آية. الثاني: الإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله.

والجواب: أما عن حديث أبي هريرة فهو لم يخرجه أحد من رجال الصحيح، إنما خرَّجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي، فهو نازل عن درجة الصحيح فلا يعارض الأحاديث الصحيحة، وأما حديث أم سلمة فلم يخرِّجه من رجال الصحيح غير أبي داود، وأخرجه أحمد بن حنبل والبيهقي، وصحح بعض طرقه وقد طعن فيه الطحاوي بأنه رواه ابن أبي مليكة، ولم يثبت سماع ابن أبي مليكة من أم سلمة، يعني أنه مقطوع، على أنه روى عنها ما يخالفه، على أن شيخ الإسلام زكريا قد صرح في حاشيته على تفسير البيضاوي بأنه لم يرو باللفظ المذكور وإنما روى بألفاظ تدل على أن ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ آية وحدها، فلا يؤخذ منه كونها من الفاتحة، على أن هذا يفضي إلى إثبات القرآنية بغير المتواتر وهو ما يأباه المسلمون.

وأما عن الإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله، **فالجواب**: أنه لا يقتضي إلا أن البسملة قرآن وهذا لا نزاع فيه، وأما كون المواضع التي رسمت فيها في المصحف مما تجب قراءتها فيها، فذلك أمر يتبع رواية القراء وأخبار السنة الصحيحة فيعود إلى الأدلة السابقة.

وهذا كله بناءً على تسليم أن الصحابة لم يكتبوا أسماء السور وكونها مكية أو مدنية في المصحف، وأن ذلك من صنع المتأخرين وهو صريح كلام عبدالحكيم في حاشية البيضاوي، وأما إذا ثبت أن بعض السلف كتبوا ذلك كما هو ظاهر كلام المفسرين والأصوليين والقراء كما في لطائف الإشارات للقسطلاني وهو مقتضى كتابة المتأخرين

لذلك لأنهم ما كانوا يجرأون على الزيادة على ما فعله السلف، فالاحتجاج حينئذٍ بالكتابة باطل من أصله ودعوى كون أسماء السور كتبت بلون مخالف لحبر القرآن، يرده أن المشاهد في مصاحف السلف أن حبرها بلون واحد ولم يكن التلوين فاشياً.

وقد احتج بعضهم بما رواه البخاري عن أنس أنه سئل كيف كانت قراءة النبي، فقال: كانت مداً ثم قرأ: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ يمد (بسم الله) ويمد بـ(الرحمٰن) ويمد بـ(الرحيم)، اهـ. ولا حجة في هذا لأن ضمير قرأ وضمير يمد عائدان إلى أنس، وإنما جاء بالبسملة على وجه التمثيل لكيفية القراءة لشهرة البسملة.

وحجة عبدالله بن المبارك وثاني قولي الشافعي، ما رواه مسلم عن أنس، قال: بينا رسول الله بين أظهرنا ذات يوم إذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه مبتسماً فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله، قال: «**أنزلت علي سورة آنفاً فقرأ: بسم الله الرحمٰن الرحيم:** ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ١﴾ [الكوثر: 1] السورة، قالوا: وللإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله ولإثبات الصحابة إياها في المصاحف مع حرصهم على أن لا يدخلوا في القرآن ما ليس منه ولذلك لم يكتبوا آمين في الفاتحة.

والجواب عن الحديث أنا نمنع أن يكون قرأ البسملة على أنها من السورة بل افتتح بها عند إرادة القراءة لأنها تغني عن الاستعاذة إذا نوى المبسمل تقدير أستعيذ باسم الله وحذف متعلق الفعل، ويتعين حمله على نحو هذا لأن راويه أنس بن مالك جزم في حديثه الآخر أنه لم يسمع رسول الله بسمل في الصلاة.

فإن أبوا تأويله بما تأولناه لزم اضطراب أنس في روايته اضطراباً يوجب سقوطها.

والحق البين في أمر البسملة في أوائل السور، أنها كتبت للفصل بين السور ليكون الفصل مناسباً لابتداء المصحف، ولئلا يكون بلفظ من غير القرآن، وقد روى أبو داود في سننه والترمذي وصححه عن ابن عباس أنه قال: قلت لعثمان بن عفان: ما حملكم أن عمدتم إلى براءة وهي من المئين، وإلى الأنفال وهي من المثاني، فجعلتموهما في السبع الطوال ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمٰن الرحيم، قال عثمان: كان النبي لما تنزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له ويقول له: ضع هذه الآية بالسورة التي يذكر فيها كذا وكذا، أو تنزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك، وكانت الأنفال من أول ما أنزل عليه بالمدينة، وكانت براءة من آخر ما أنزل من القرآن، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فقُبض رسول الله ولم يبين لنا أنها منها، فظننت أنها منها، فمن هناك وضعتها في السبع الطوال ولم أكتب بينهما سطر ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

وأرى في هذا دلالة بينة على أن البسملة لم تكتب بين السور غير الأنفال وبراءة

إلا حين جُمع القرآن في مصحف واحد زمن عثمان، وأنها لم تكن مكتوبة في أوائل السور في الصحف التي جمعها زيد بن ثابت في خلافة أبي بكر، إذ كانت لكل سورة صحيفة مفردة كما تقدم في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا التفسير.

وعلى أن البسملة مختلف في كونها آية من أول كل سورة غير براءة، أو آية من أول سورة الفاتحة فقط، أو ليست بآية من أول شيء من السور؛ فإن القراء اتفقوا على قراءة البسملة عند الشروع في قراءة سورة من أولها غير براءة. ورووا ذلك عمن تلقوا، فأما الذين منهم يروون اجتهاداً أو تقليداً أن البسملة آية من أول كل سورة غير براءة، فأمرهم ظاهر، وقراءة البسملة في أوائل السور واجبة عندهم لا محالة في الصلاة وغيرها، وأما الذين لا يروون البسملة آية من أوائل السور كلها أو ما عدا الفاتحة فإن قراءتهم البسملة في أول السورة عند الشروع في قراءة سورة غير مسبوقة بقراءة سورة قبلها تعلل بالتيمن باقتفاء أثر كتاب المصحف، أي: قصد التشبه في مجرد ابتداء فعل تشبيهاً لابتداء القراءة بابتداء الكتابة. فتكون قراءتهم البسملة أمراً مستحباً للتأسي في القراءة بما فعله الصحابة الكاتبون للمصحف، فقراءة البسملة عند هؤلاء نظير النطق بالاستعاذة ونظير التهليل والتكبير بين بعض السور من آخر المفصل، ولا يبسملون في قراءة الصلاة الفريضة، وهؤلاء إذا قرأوا في صلاة الفريضة تجري قراءتهم على ما انتهى إليه فهمهم من أمر البسملة من اجتهاد أو تقليد. وبهذا تعلم أنه لا ينبغي أن يؤخذ من قراءتهم قول لهم بأن البسملة آية من أول كل سورة كما فعل صاحب الكشاف والبيضاوي.

واختلفوا في قراءة البسملة في غير الشروع في قراءة سورة من أولها، أي: في قراءة البسملة بين السورتين.

فورش عن نافع في أشهر الروايات عنه وابن عامر، وأبو عمرو، وحمزة، ويعقوب، وخلف، لا يبسملون بين السورتين، وذلك يعلل بأن التشبه بفعل كتاب المصحف خاص بالابتداء، ويحملهم رسم البسملة في المصحف على أنه علامة على ابتداء السورة لا على الفصل، إذ لو كانت البسملة علامة على الفصل بين السورة والتي تليها لما كتبت في أول سورة الفاتحة، فكان صنيعهم وجيهاً لأنهم جمعوا بين ما رووه عن سلفهم وبين دليل قصد التيمن، ودليل رأيهم أن البسملة ليست آية من أول كل سورة.

وقالون عن نافع وابن كثير وعاصم والكسائي وأبي جعفر يبسملون بين السورتين سوى ما بين الأنفال وبراءة، وعدوه من سنة القراءة، وليس حظهم في ذلك إلا اتباع

سلفهم، إذ ليس جميعهم من أهل الاجتهاد، ولعلهم طردوا قصد التيمن بمشابهة كتاب المصحف في الإشعار بابتداء السورة والإشعار بانتهاء التي قبلها.

واتفق المسلمون على ترك البسملة في أول سورة براءة وقد تبين وجه ذلك آنفاً، ووجَّهه الأئمة بوجوه أُخر تأتي في أول سورة براءة، وذكر الجاحظ في «البيان والتبيين»[1] أن مؤرجاً السدوسي البصري سمع رجلًا يقول: أمير المؤمنين يرد على المظلوم، فرجع مؤرج إلى مصحفه فردَّ على براءة بسم الله الرحمٰن الرحيم، ويحمل هذا الذي صنعه مؤرج إن صح عنه إنما هو على التمليح والهزل وليس على الجد.

وفي هذا ما يدل على أن اختلاف مذاهب القراء في قراءة البسملة في مواضع من القرآن ابتداءً ووصلًا كما تقدم لا أثر له في الاختلاف في حكم قراءتها في الصلاة، فإن قراءتها في الصلاة تجري على إحكام النظر في الأدلة وليست مذاهب القراء بمعدودة من أدلة الفقه، وإنما قراءاتهم روايات وسنة متبعة في قراءة القرآن دون استناد إلى اعتبار أحكام رواية القرآن من تواتر ودونه، ولا إلى وجوب واستحباب وتخيير، فالقارئ يقرأ كما روى عن معلِّميه ولا ينظر في حكم ما يقرأه من لزوم كونه كما قرأ أو عدم اللزوم، تجري أعمالهم في صلاتهم على نزعاتهم في الفقه من اجتهاد وتقليد، ويوضح غلط من ظن أن خلاف الفقهاء في إثبات البسملة وعدمه مبني على خلاف القراء، كما يوضح تسامح صاحب الكشاف في عده مذاهب القراء في نسق مذاهب الفقهاء.

وإنما اختلف المجتهدون لأجل الأدلة التي تقدم بيانها، وأما الموافقة بينهم وبين قراء أمصارهم غالباً في هاته المسألة فسببه شيوع القول بين أهل ذلك العصر بما قال به فقهاؤه في المسائل، أو شيوع الأدلة التي تلقاها المجتهدون من مشايخهم بين أهل ذلك العصر ولو من قبل ظهور المجتهد مثل سبق نافع بن أبي نعيم إلى عدم ذكر البسملة قبل أن يقول مالك بعدم جزئيتها؛ لأن مالكاً تلقى أدلة نفي الجزئية عن علماء المدينة وعنهم أو عن شيوخهم تلقى نافع بن أبي نعيم. وإذ قد كنا قد تقلدنا مذهب مالك واطمأننا لمداركه في انتفاء كون البسملة آية من أول سورة الفاتحة كان حقاً علينا أن لا نتعرض لتفسيرها هنا وأن نرجئه إلى الكلام على قوله تعالى في سورة النمل [30]: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣٠﴾، غير أننا لما وجدنا من سلفنا من المفسرين كلهم لم يهملوا الكلام على البسملة في هذا الموضع اقتفينا أثرهم إذ صار ذلك مصطلح المفسرين.

واعلم أن متعلق المجرور في ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ محذوف تقديره هنا أقرأ، وسبب حذف

---

(1) صفحة 130 جزء 2 طبع الرحمانية ـ القاهرة.

متعلق المجرور أن البسملة سُنَّت عند ابتداء الأعمال الصالحة فحذف متعلق المجرور فيها حذفاً ملتزماً إيجازاً اعتماداً على القرينة، وقد حكى القرآن قول سحرة فرعون عند شروعهم في السحر بقوله: ﴿فَأَلْقَوْا۟ حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا۟ بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ﴾ [الشعراء: 44]. وذكر صاحب الكشاف أن أهل الجاهلية كانوا يقولون في ابتداء أعمالهم: باسم اللات باسم العزى، فالمجرور ظرف لغو معمول للفعل المحذوف ومتعلق به وليس ظرفاً مستقراً مثل الظروف التي تقع أخباراً، ودليل المتعلق ينبئ عنه العمل الذي شرع فيه فتعين أن يكون فعلًا خاصًّا من النوع الدال على معنى العمل المشروع فيه دون المتعلق العام مثل: أبتدئ، لأن القرينة الدالة على المتعلق هي الفعل المشروع فيه المبدوء بالبسملة، فتعين أن يكون المقدر اللفظ الدال على ذلك الفعل، ولا يجري[1] في هذا الخلاف الواقع بين النحاة في كون متعلق الظروف هل يقدر اسماً نحو كائن أو مستقر، أم فعلًا نحو كان أو استقر، لأن ذلك الخلاف في الظروف الواقعة أخباراً أو أحوالًا بناءً على تعارض مقتضى تقدير الاسم وهو كونه الأصل في الأخبار والحالية، ومقتضى تقدير الفعل وهو كونه الأصل في العمل لأن ما هنا ظرف لغو، والأصل فيه أن يعدي الأفعال ويتعلق بها، ولأن مقصد المبتدئ بالبسملة أن يكون جميع عمله ذلك مقارناً لبركة اسم الله تعالى فلذلك ناسب أن يقدر متعلق الجار لفظاً دالًّا على الفعل المشروع فيه، وهو أنسب لتعميم التيمن لأجزاء الفعل، فالابتداء من هذه الجهة أقل عموماً، فتقدير الفعل العام يخصص، وتقدير الفعل الخاص يعمم، وهذا يشبه أن يلغز به. وهذا التقدير من المقدرات التي دلت عليها القرائن كقول الداعي للمعرِّس: «بالرفاء والبنين»[2]، وقول المسافر عند حلوله وترحاله: باسم الله والبركات، وقول نساء العرب عندما يزففن العروس: باليُمن والبركة وعلى الطائر الميمون، ولذلك كان تقدير الفعل هاهنا واضحاً.

وقد أسعف هذا الحذف بفائدة وهي صلوحية البسملة ليبتدئ بها كل شارع في فعل فلا يلجأ إلى مخالفة لفظ القرآن عند اقتباسه، والحذف هنا من قبيل الإيجاز لأنه حذف ما قد يصرح به في الكلام، بخلاف متعلقات الظروف المستقرة نحو: عندك خير، فإنهم لا يظهرون المتعلق فلا يقولون: خير كائن عندك، ولذلك عدُّوا نحو قوله:

فإنك كالليل الذي هو مُدركي

من المساواة دون الإيجاز (يعني مع ما فيه من حذف المتعلق). وإذ قد كان المتعلق

---

(1) هذا رد على ابن عطية وبعض المفسرين إذ فرضوا خلاف النحاة معتبراً هنا.

(2) انظر: حديث بناء النبي ﷺ بالسيدة عائشة رضي الله عنها.

محذوفاً تعين أن يقدر في موضعه متقدماً على المتعلق به كما هو أصل الكلام؛ إذ لا قصد هنا لإفادة البسملة الحصر، ودعوى صاحب الكشاف تقديره مؤخراً تعمق غير مقبول، لا سيما عند حالة الحذف، فالأنسب أن يقدر على حسب الأصل.

والباء باء الملابسة، هي المصاحبة، وهي الإلصاق أيضاً، فهذه مترادفات في الدلالة على هذا المعنى وهي كما في قوله تعالى: ﴿تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ﴾ [المؤمنون: 20]، وقولهم بالرفاء والبنين، وهذا المعنى هو أكثر معاني الباء وأشهرها، قال سيبويه: الإلصاق لا يفارق الباء وإليه ترجع تصاريف معانيها، ولذلك قال صاحب الكشاف. وهذا الوجه، (أي: الملابسة أعرب وأحسن)، أي: أحسن من جعل الباء للآلة، أي: أَدْخَل في العربية وأحسن لما فيه من زيادة التبرك بملابسة جميع أجزاء الفعل لاسمه تعالى.

والاسم لفظ جُعل دالًّا على ذات حسية أو معنوية بشخصها أو نوعها. وجعله أئمة البصرة مشتقاً من السمو وهو الرفعة لأنها تتحقق في إطلاقات الاسم ولو بتأويل، فإن أصل الاسم في كلام العرب هو العلم، ولا توضع الأعلام إلا لشيء مهتم به، وهذا اعتداد بالأصل والغالب، وإلا فقد توضع الأعلام لغير ما يهتم به كما قالوا: فُجَّار عَلَم للفَجرة.

فأصل صيغته عند البصريين من الناقص الواوي، فهو إما سمو بوزن حمل، أو سمو بوزن قفل، فحذفت اللام حذفاً لمجرد التخفيف أو لكثرة الاستعمال ولذلك جرى الإعراب على الحرف الباقي، لأنه لو حذفت لامه لعلة صرفية لكان الإعراب مقدر على الحرف المحذوف كما في نحو قاض وجوار، فلما جرى الإعراب على الحرف الباقي الذي كان ساكناً نقلوا سكونه للمتحرك وهو أول الكلمة وجلبوا همزة الوصل للنطق بالساكن؛ إذ العرب لا تستحسن الابتداء بحرف ساكن لابتناء لغتهم على التخفيف، وقد قضوا باجتلاب الهمزة وطراً ثانياً من التخفيف وهو عود الكلمة إلى الثلاثي لأن الأسماء التي تبقى بالحذف على حرفين كَيد ودم لا تخلو من ثقل، وفي هذا دليل على أن الهمزة لم تجتلب لتعويض الحرف المحذوف وإلا لاجتلبوها في يد ودم وغد.

وقد احتجوا على أن أصله كذلك بجمعه على أسماء بوزن أفعال، فظهرت في آخره همزة وهي منقلبة عن الواو المتطرفة إثر ألف الجمع، وبأنه جمع على أسامي وهو جمع الجمع بوزن أفاعيل بإدغام ياء الجمع في لام الكلمة ويجوز تخفيفها كما في أثافي وأماني، وبأنه صُغِّر على سُمَي. وأن الفعل منه سَمَيت، وهي حجج بينة على أن أصله من الناقص الواوي. وبأنه يقال: سمًّى كهدى؛ لأنهم صاغوه على فُعَل كرُطَب فتنقلب

الواو المتحركة ألفاً إثر الفتحة، وأنشدوا على ذلك قول أبي خالد القناني الراجز[1]:

والله أسماك سُمًى مباركا آثركَ اللهُ به إيثاركا

وقال ابن يعيش: لا حجة فيه لاحتمال كونه لغة من قال: سم والنصب فيه نصب إعراب لا نصب الإعلال، وردَّه عبدالحكيم بأن كتابته بالإمالة تدل على خلاف ذلك. وعندي فيه أن الكتابة لا تتعلق بها الرواية، فلعل الذين كتبوه بالياء هم الذين ظنوه مقصوراً، على أن قياسها الكتابة بالألف مطلقاً لأنه واوي إلا إذا أريد عدم التباس الألف بألف النصب. ورأي البصريين أرجح من ناحية تصاريف هذا اللفظ.

وذهب الكوفيون إلى أن أصله وسم بكسر الواو لأنه من السمة وهي العلامة، فحذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليبقى على ثلاثة أحرف، ثم يتوسل بذلك إلى تخفيفه في الوصل، وكأنهم رأوا أن لا وجه لاشتقاقه من السمو لأنه قد يستعمل لأشياء غير سامية وقد علمت وجه الجواب، ورأي الكوفيين أرجح من جانب الاشتقاق دون التصريف، على أن همزة الوصل لم يعهد دخولها على ما حذف صدره. وردوا استدلال البصريين بتصاريفه بأنها يحتمل أن تكون تلك التصاريف من القلب المكاني بأن يكون أصل اسم وسم، ثم نقلت الواو التي هي فاء الكلمة فجعلت لاماً ليتوسل بذلك إلى حذفها ورُدَّ في تصرفاته في الموضع الذي حذف منه لأنه تُنوسِيَ أصله، وأجيب عن ذلك بأن هذا بعيد لأنه خلاف الأصل، وبأن القلب لا يلزم الكلمة في سائر تصاريفها وإلا لما عرف أصل تلك الكلمة. وقد اتفق علماء اللغة على أن التصاريف هي التي يعرف بها الزائد من الأصلي والمنقلب من غيره.

وزعم ابن حزم في كتاب الملل والنحل أن كلا قولي البصريين والكوفيين فاسد افتعله النحاة ولم يصح عن العرب، وأن لفظ الاسم غير مشتق بل هو جامد، وتطاول ببذاءته عليهم وهي جرأة عجيبة، وقد قال تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43].

وإنما أقحم لفظ اسم مضافاً إلى عَلَم الجلالة إذ قيل: بسم الله، ولم يقل: بالله، لأن المقصود أن يكون الفعل المشروع فيه من شؤون أهل التوحيد الموسومة باسم الإله

(1) القناني ـ بفتح القاف والنون مخففاً ـ: نسبة إلى قنان بن سلمة من مذحج، قاله شارح «القاموس» وشارح «الشواهد الكبرى» ولم يذكر ابن الأثير ولا غيره القنان هذا في بطون مذحج، فلعله قد دخل بنوه في قبيلة أخرى، ولم يوجد سلمة هذا وإنما الموجود مسلية ـ بالياء ـ بوزن مسلمة، وهم بطن من مذحج دخلوا في بني الحارث بن كعب.

الواحد، فلذلك تقحم كلمة اسم في كل ما كان على هذا المقصد كالتسمية على النسك، قال تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 118]، وقال: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119]، وكالأفعال التي يقصد بها التيمن والتبرك وحصول المعونة مثل: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1]، فاسم الله هو الذي تمكن مقارنته للأفعال لا ذاته، ففي مثل هذا لا يحسن أن يقال: بالله لأنه حينئذٍ يكون المعنى أنه يستمد من الله تيسيراً وتصرفاً من تصرفات قدرته وليس ذلك هو المقصود بالشروع، فقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴿74﴾﴾ [الواقعة: 74] أمر بأن يقول: سبحان الله، وقوله: ﴿وَسَبِّحْهُ﴾ [الإنسان: 26] أمر بتنزيه ذاته وصفاته عن النقائص، فاستعمال لفظ الاسم في هذا بمنزلة استعمال سمات الإبل عند القبائل، وبمنزلة استعمال القبائل شعار تعارفهم[1]، واستعمال الجيوش شعارهم المصطلح عليه.

والخلاصة[2]، أن كل مقام يقصد فيه التيمن والانتساب إلى الرب الواحد الواجب الوجود يعدَّى فيه الفعل إلى لفظ اسم الله كقوله: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْر۪ىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾ [هود: 41]، وفي الحديث في دعاء الاضطجاع: «**باسمك ربي وضعت جنبي وباسمك أرفعه**»، وكذلك المقام الذي يقصد فيه ذكر اسم الله تعالى كقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ ﴿74﴾﴾ أي: قل سبحان الله ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿1﴾﴾ [الأعلى: 1].

وكل مقام يقصد فيه طلب التيسير والعون من الله تعالى يعدَّى الفعل المسؤول إلى عَلَم الذات باعتبار ما له من صفات الخلق والتكوين كما في قوله تعالى: ﴿فَٱسْجُدْ لَهُۥ﴾ [الإنسان: 26]، وقوله في الحديث: اللَّهم بك نصبح وبك نمسي، أي: بقدرتك ومشيئتك، وكذلك المقام الذي يقصد فيه توجه الفعل إلى الله تعالى كقوله تعالى: ﴿فَٱسْجُدْ لَهُۥ﴾ ﴿وَسَبِّحْهُ﴾، أي: نزه ذاته وحقيقته عن النقائص. فمعنى بسم الله الرحمٰن الرحيم: اقرأ قراءة ملابسة لبركة هذا الاسم المبارك.

هذا؛ وقد ورد في استعمال العرب توسُّعات في إطلاق لفظ الاسم، مرة يعنون به ما يرادف المسمَّى كقول النابغة:

نُبئتُ زُرعة والسفاهةُ كاسمها ... يُهدي إليَّ غرائبَ الأشعار

يعني أن السفاهة هي هي لا تعرَّف للناس بأكثر من اسمها، وهو قريب من

---

(1) قال النابغة:

مُستشعرين قد ألْفَوا في ديارهم ... دعاء سُوع ودُعميٍّ وأيوب

(2) وفي الخبر: «كان شعار المسلمين يوم بدر أحد أحد».

استعمال اسم الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]، أي: مثل ذلك الجعل الواضح الشهير. ويطلقون الاسم مقحماً زائداً كما في قول لبيد: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما، يعني ثم السلام عليكما. وليس هذا خاصًّا بلفظ الاسم بل يجيء فيما يرادفه مثل الكلمة في قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ﴾ [الفتح: 26]، وكذلك لفظ في قول بشار هاجياً:

وكـذاك كـان أبـوك يـؤثـر بـالـهُـنَـى ويـظـل فـي لـفـظ الـنَّـدى يـتـردَّد

وقد يطلق الاسم وما في معناه كناية عن وجود المسمَّى، ومنه قوله: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد: 33] والأمر للتعجيز، أي: أثبتوا وجودهم ووضع أسماء لهم. فهذه إطلاقات أخرى ليس ذكر اسم الله في البسملة من قبيلها، وإنما نبهنا عليها لأن بعض المفسرين خلط بها في تفسير البسملة، ذكرتها هنا توضيحاً ليكون نظركم فيها فسيحاً فشدوا بها يداً، ولا تتبعوا طرائق قدداً، وقد تكلموا على ملحظ تطويل الباء في رسم البسملة بكلام كله غير مقنع، والذي يظهر لي أن الصحابة لما كتبوا المصحف طوَّلوها في سورة النمل للإشارة إلى أنها مبدأ كتاب سليمان فهي من المحكي، فلما جعلوها علامة على فواتح السور نقلوها برسمها، وتطويل الباء فيها صالح لاتخاذه قدوة في ابتداء الغرض الجديد من الكلام بحرف غليظ أو ملون.

والكلام على اسم الجلالة ووصفه يأتي بتفسير قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ۝٣﴾ [الفاتحة: 2، 3].

ومناسبة الجمع في البسملة بين عَلَم الجلالة وبين صفتي الرحمٰن الرحيم، قال البيضاوي: إن المسمَّى إذا قصد الاستعانة بالمعبود الحق الموصوف بأنه مولي النعم كلها جليلها ودقيقها، يذكر عَلَم الذات إشارة إلى استحقاقه أن يستعان به بالذات، ثم يذكر وصف الرحمٰن إشارة إلى أن الاستعانة على الأعمال الصالحة وهي نِعم، وذكر الرحيم للوجوه التي سنذكرها في عطف صفة الرحيم على صفة الرحمٰن.

وقال الأستاذ الإمام محمد عبده: إن النصارى كانوا يبتدئون أدعيتهم ونحوها باسم الأب والابن والروح القدس إشارة إلى الأقانيم الثلاثة عندهم، فجاءت فاتحة كتاب الإسلام بالرد عليهم موقظة لهم بأن الإله الواحد وإن تعددت أسماؤه فإنما هو تعدد الأوصاف دون تعدد المسمَّيات، يعني فهو رد عليهم بتغليط وتبليد. وإذا صح أن فواتح النصارى وأدعيتهم كانت تشتمل على ذلك إذ الناقل أمين فهي نكتة لطيفة.

وعندي أن البسملة كان ما يرادفها قد جرى على ألسنة الأنبياء من عهد إبراهيم عليه السلام،

فهي من كلام الحنيفية، فقد حكى الله عن إبراهيم أنه قال لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ [مريم: 45]، وقال: ﴿سَأَسۡتَغۡفِرُ لَكَ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيّٗا﴾ [مريم: 47] ومعنى الحفي قريب من معنى الرحيم. وحكى عنه قوله: ﴿وَتُبۡ عَلَيۡنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 128]. وورد ذكر مرادفها في كتاب سليمان إلى ملكة سبأ: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ٣٠ أَلَّا تَعۡلُواْ عَلَيَّ وَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ ٣١﴾ [النمل: 30 ـ 31].

والمظنون أن سليمان اقتدى في افتتاح كتابه بالبسملة بسنة موروثة من عهد إبراهيم كلمة باقية في وارثي نبوته، وان الله أحيا هذه السنة في الإسلام في جملة ما أحيا له من الحنيفية كما قال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ﴾ [الحج: 78].

[2] ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾.

الشأن في الخطاب بأمر مهم لم يُسبق للمخاطب به خطاب من نوعه أن يستأنس له قبل إلقاء المقصود وأن يهيأ لتلقيه، وأن يشوق إلى سماع ذلك وتُراض نفسه على الاهتمام بالعمل به ليستعد للتلقي بالتخلي عن كل ما شأنه أن يكون عائقاً عن الانتفاع بالهدى من عناد ومكابرة أو امتلاء العقل بالأوهام الضالة، فإن النفس لا تكاد تنتفع بالعظات والنذر، ولا تشرق فيها الحكمة وصحة النظر ما بقي يخالجها العناد والبهتان، وتخامر رشدها نزغات الشيطان، فلما أراد الله أن تكون هذه السورة أولى سور الكتاب المجيد بتوقيف النبي ﷺ كما تقدم آنفاً نبَّه الله تعالى قراء كتابه وفاتحي مصحفه إلى أصول هذه التزكية النفسية بما لقنهم أن يبتدئوا بالمناجاة التي تضمنتها سورة الفاتحة من قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ إلى آخر السورة، فإنها تضمنت أصولًا عظيمة:

أولها: التخلية عن التعطيل والشرك بما تضمَّنه ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾. **الثاني**: التخلي عن خواطر الاستغناء عنه بالتبري من الحول والقوة تجاه عظمته بما تضمَّنه ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾. **الثالث**: الرغبة في التحلِّي بالرشد والاهتداء بما تضمَّنه ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ٦﴾. **الرابع**: الرغبة في التحلِّي بالأسوة الحسنة بما تضمَّنه ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾. **الخامس**: التهمُّم بالسلامة من الضلال الصريح بما تضمَّنه ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾. **السادس**: التهمُّم بسلامة تفكيرهم من الاختلاط بشبهات الباطل المموَّه بصورة الحق وهو المسمَّى بالضلال، لأن الضلال خطأ الطريق المقصود بما تضمَّنه ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾.

وأنت إذا افتقدت أصول نجاح المرشد في إرشاده والمسترشد في تلقيه على كثرتها وتفاريعها وجدتها عاكفة حول هذه الأركان الستة، فكن في استقصائها لبيباً. وعسى أن أزيدك من تفصيلها قريباً.

وإن الذي لقن أهل القرآن ما فيه جماع طرائق الرشد بوجه لا يحيط به غير علّام الغيوب لم يهمل إرشادهم إلى التحلّي بزينة الفضائل وهي أن يقدِّروا النعمة حق قدرها بشكر المُنعِم بها، فأراهم كيف يتوِّجون مناجاتهم بحمد واهب العقل ومانح التوفيق. ولذلك كان افتتاح كل كلام مهم بالتحميد سنة الكتاب المجيد. فسورة الفاتحة بما تقرر مْنَزلة من القرآن منزلة الديباجة للكتاب أو المقدمة للخُطبة، وهذا الأسلوب له شأن عظيم في صناعة الأدب العربي، وهو أعون للفهم وأدعى للوعي.

وقد رسم أسلوب الفاتحة للمنشئين ثلاث قواعد للمقدمة؛ **القاعدة الأولى**: إيجاز المقدمة لئلا تمل نفوس السامعين بطول انتظار المقصود وهو ظاهر في الفاتحة، وليكون سُنَّة للخطباء فلا يطيلوا المقدمة كي لا يُنسبوا إلى العيِّ، فإنه بمقدار ما تطال المقدمة يقصر الغرض، ومن هذا يظهر وجه وضعها قبل السور الطوال مع أنها سورة قصيرة. **الثانية**: أن تشير إلى الغرض المقصود وهو ما يسمَّى براعة الاستهلال، لأن ذلك يهيئ السامعين لسماع تفصيل ما سيرد عليهم فيتأهبوا لتلقيه إن كانوا من أهل التلقي فحسب، أو لنقده وإكماله إن كانوا في تلك الدرجة، ولأن ذلك يدل على تمكن الخطيب من الغرض وثقته بسداد رأيه فيه بحيث ينبه السامعين لوعيه، وفيه سنَّة للخطباء ليحيطوا بأغراض كلامهم. وقد تقدم بيان اشتمال الفاتحة على هذا عند الكلام على وجه تسميتها أُمُّ القرآن. **الثالثة**: أن تكون المقدمة من جوامع الكلم، وقد بين ذلك علماء البيان عند ذكرهم المواضع التي ينبغي للمتكلم أن يتأنق فيها.

الرابع: أن تفتتح بحمد الله.

إن القرآن أنزل هدًى للناس وتبياناً للأحكام التي بها إصلاح الناس في عاجلهم وآجلهم ومعاشهم ومعادهم، ولما لم يكن لنفوس الأمة اعتياد بذلك لزم أن يهيأ المخاطبون بها إلى تلقيها، ويعرف تهيؤهم بإظهارهم استعداد النفوس بالتخلي عن كل ما من شأنه أن يعوق عن الانتفاع بهاته التعاليم النافعة، وذلك بأن يجردوا نفوسهم عن العناد والمكابرة. وعن خلط معارفهم بالأغلاط الفاقرة. فلا مناص لها قبل استقبال تلك الحكمة والنظر من الاتسام بميسم الفضيلة، والتخلية عن السفاسف الرذيلة.

فالفاتحة تضمَّنت مناجاة للخالق، جامعة التنزه **عن التعطيل والإلحاد والدهرية** بما تضمَّنه قوله: ﴿مَلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾، **وعن الإشراك** بما تضمَّنه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾، **وعن المكابرة والعناد** بما تضمَّنه: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، فإن طلب الهداية اعتراف بالاحتياج إلى العلم، ووصف الصراط بالمستقيم اعتراف بأن من العلم ما هو حق ومنه ما هو مشوب بشُبه

وغلط، ومن اعترف بهذين الأمرين فقد أعد نفسه لاتباع أحسنهما، وعن الضلالات التي تعتري العلوم الصحيحة والشرائع الحقة فتذهب بفائدتها وتنزل صاحبها إلى دركة أقل مما وقف عنده الجاهل البسيط، وذلك بما تضمَّنه قوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ كما أجملناه قريباً. ولأجل هذا سمِّيت هاته السورة أم القرآن كما تقدم.

ولما لقن المؤمنون هاته المناجاة البديعة التي لا يهتدي إلى الإحاطة بها في كلامه غير علَّام الغيوب سبحانه، قدَّم الحمد عليها ليضعه المناجون كذلك في مناجاتهم جرياً على طريقة بلغاء العرب عند مخاطبة العظماء أن يفتتحوا خطابهم إياهم وطلبتهم بالثناء والذكر الجميل. قال أمية بن أبي الصلت يمدح عبدالله بن جُدعان:

أأذكُر حاجتي أم قد كفاني ... حياؤكَ إنَّ شيمتَكَ الحياءُ
إذا أثنى عليك المرءُ يوماً ... كفاه عن تعرُّضه الثناءُ

فكان افتتاح الكلام بالتحميد، سنَّة الكتاب المجيد، لكل بليغ مُجيد، فلم يزل المسلمون من يومئذٍ يلقبون كل كلام نفيس لم يشتمل في طالعه على الحمد بالأبتر أخذاً من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله** ـ أو: **بالحمد** ـ **فهو أقطع**»[1]. وقد لقبت خطبة زياد بن أبي سفيان التي خطبها بالبصرة بالبتراء لأنه لم يفتتحها بالحمد. وكانت سورة الفاتحة لذلك مُنزلة من القرآن مَنزلة الديباجة للكتاب أو المقدمة للخُطبة. ولذلك شأن مهم في صناعة الإنشاء، فإن تقديم المقدمة بين يدي المقصود أعون للأفهام وأدعى لوعيها.

والحمد هو الثناء على الجميل، أي: الوصف الجميل الاختياري فعلًا كان كالكرم وإغاثة الملهوف أم غيره كالشجاعة. وقد جعلوا الثناء جنساً للحمد فهو أعم منه ولا يكون ضده. فالثناء الذكر بخير مطلقاً، وشذ من قال: يستعمل الثناء في الذكر مطلقاً ولو بشرٍّ، ونُسبا إلى ابن القطاع[2]، وغرَّه في ذلك ما ورد في الحديث وهو قوله ﷺ: «**من أثنيتم عليه خيراً وجبت له الجنة، ومن أثنيتم عليه شرًّا وجبت له النار**»، وإنما هو مجاز دعت إليه المشاكلة اللفظية والتعريض بأن من كان متكلماً في مسلم فليتكلم بثناء أو ليدع،

(1) رواه البيهقي في «سننه» باللفظ الأول، ورواه أبو داود في «سننه» باللفظ الثاني، وهو حديث حسن.

(2) هو: علي بن جعفر السعدي بن سعد بن مالك من بني تميم الصقلي، ولد بصقلية سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة، ورحل إلى القاهرة، وتوفي بها سنة خمس عشرة، وقيل: أربع عشرة وخمسمائة.

فسمَّى ذكرهم بالشر ثناء تنبيهاً على ذلك. وأما الذي يستعمل في الخير والشر فهو النثاء بتقديم النون، وهو في الشر أكثر كما قيل.

وأما المدح فقد اختلف فيه، فذهب الجمهور إلى أن المدح أعم من الحمد، فإنه يكون على الوصف الاختياري وغيره. وقال صاحب الكشاف: الحمد والمدح أخوان، فقيل: أراد أخوان في الاشتقاق الكبير نحو جبذ وجذب، وإن ذلك اصطلاح له في الكشاف في معنى أخوة اللفظين لئلا يلزم من ظاهر كلامه أن المدح يطلق على الثناء على الجميل الاختياري، لكن هذا فهم غير مستقيم والذي عليه المحققون من شراح الكشاف أنه أراد من الأخوة هنا الترادف لأنه ظاهر كلامه؛ ولأنه صريح قوله في الفائق: الحمد هو المدح والوصف بالجميل، ولأنه ذكر الذم نقيضاً للحمد، إذ قال في الكشاف: والحمد نقيضه الذم مع شيوع كون الذم نقيضاً للمدح، وعُرف علماء اللغة أن يريدوا من النقيض المقابل لا ما يساوي النقيض حتى يجاب بأنه أراد من النقيض ما لا يجامع المعنى، والذم لا يجامع الحمد وإن لم يكن معناه رفع معنى الحمد بل رفع معنى المدح، إلا أن نفي الأعم وهو المدح يستلزم نفي الأخص وهو الحمد، لأن هذا لا يقصده علماء اللغة، يعني وإن اغتفر مثله في استعمال العرب كقول زهير:

ومن يجعل المعروف في غير أهله ... يكن حمدَه ذمًّا عليه ويندم

لأن كلام العلماء مبني على الضبط والتدقيق.

ثم اختلف في مراد صاحب الكشاف من ترادفهما هل هما مترادفان في تقييدهما بالثناء على الجميل الاختياري، أو مترادفان في عدم التقييد بالاختياري، **وعلى الأول**: حمله السيد الشريف وهو ظاهر كلام سعدالدين، واستدل السيد بأنه صرح بذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [الحجرات: 7]، إذ قال: **فإن قلت**: فإن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه وهو مدح مقبول عند الناس، **قلت**: الذي سوَّغ ذلك أنهم رأوا حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يسفر عن مَخبر مُرْضٍ وأخلاق محمودة، على أن من مُحقِّقة الثقات وعلماء المعاني من دفع صحة ذلك وخطَّأ المادح به، وقصر المدح على النعت بأمهات الخير وهي كالفصاحة والشجاعة والعدل والعفة وما يتشعب عنها اهـ.

وعلى المحمل الثاني: وهو أن يكون قصد من الترادف إلغاء قيد الاختياري في كليهما حمله المحقق عبدالحكيم السيالكوتي في حواشي التفسير فرضاً أو نقلًا لا ترجيحاً بناءً على أنه ظاهر كلامه في الكشاف والفائق، إذ ألغى قيد الاختياري في تفسير المدح بالثناء على الجميل وجعلهما مع ذلك مترادفين.

وبهذا يندفع الإشكال عن حمدنا الله تعالى على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة دون صفات الأفعال، وإن كان اندفاعه على اختيار الجمهور أيضاً ظاهراً؛ فإن ما ورد عليهم من أن مذهبهم يستلزم أن لا يحمد الله تعالى على صفاته لأنها ذاتية فلا توصف بالاختيار إذ الاختيار يستلزم إمكان الاتصاف، وقد أجابوا عنه إما بأن تلك الصفات العلية نزلت منزلة الاختيارية لاستقلال موصوفها، وإما بأن ترتُّب الآثار الاختيارية عليها يجعلها كالاختيارية، وإما بأن المراد بالاختيارية أن يكون المحمود فاعلًا بالاختيار وإن لم يكن المحمود عليه اختيارياً.

وعندي أن الجواب أن نقول: إن شرط الاختياري في حقيقة الحمد عند مثبته لإخراج الصفات غير الاختيارية، لأن غير الاختياري فينا ليس من صفات الكمال إذ لا تترتب عليها الآثار الموجبة للحمد، فكان شرط الاختيار في حمدنا زيادة في تحقق كمال المحمود، أما عدم الاختيار المختص بالصفات الذاتية الإلهية فإنه ليس عبارة عن نقص في صفاته ولكنه كمال نشأ من وجوب الصفة للذات لقدم الصفة، فعدم الاختيار في صفات الله تعالى زيادة في الكمال لأن أمثال تلك الصفات فينا لا تكون واجبة للذات ملازمة لها، فكان عدم الاختيار في صفات الله تعالى دليلًا على زيادة الكمال، وفينا دليلًا على النقص، وما كان نقصاً فينا باعتبار ما قد يكون كمالًا لله تعالى باعتبار آخر مثل عدم الولد، فلا حاجة إلى الأجوبة المبنية على التنزيل إما باعتبار الصفة أو باعتبار الموصوف، على أن توجيه الثناء إلى الله تعالى بمادة (حمد) هو أقصى ما تسمى به اللغة الموضوعة لأداء المعاني المتعارفة لدى أهل تلك اللغة، فلما طرأت عليهم المدارك المتعلقة بالحقائق العالية عبَّر لهم عنها بأقصى ما يقربها من كلامهم.

﴿ٱلْحَمْدُ﴾ مرفوع بالابتداء في جميع القراءات المروية. وقوله: ﴿لِلَّهِ﴾ خبره، فلام ﴿لِلَّهِ﴾ متعلق بالكون والاستقرار العام كسائر المجرورات المخبر بها وهو هنا من المصادر التي أتت بدلًا عن أفعالها في معنى الإخبار، فأصله النصب على المفعولية المطلقة على أنه بدل من فعله، وتقدير الكلام نحمد حمداً لله، فلذلك التزموا حذف أفعالها معها.

قال سيبويه: هذا باب ما ينصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره وذلك قولك: سقياً ورعياً وخيبةً وبؤساً، والحذر بدلًا عن احذر، فلا يحتاج إلى متعلق. وأما قولهم: سقياً لك نحو:

سقياً ورعياً لذاك العاتب الزاري

فإنما هو ليبيِّنوا المعنى بالدعاء. ثم قال بعد أبواب: هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدعاء، من ذلك قولك: حمداً وشكراً، لا كفراً

وعُجباً، فإنما ينتصب هذا على إضمار الفعل كأنك قلت: أحمد الله حمداً، وإنما اختزل الفعل هاهنا لأنهم جعلوا هذا بدلًا من اللفظ بالفعل كما فعلوا ذلك في باب الدعاء. وقد جاء بعض هذا رفعاً يبتدأ به ثم يبني عليه، أي: يخبر عنه. ثم قال بعد باب آخر: هذا باب يختار فيه أن تكون المصادر مبتدأة مبنياً عليها ما بعدها، وذلك قولك: الحمدُ لله، والعجب لك، والويل له، وإنما استحبوا الرفع فيه لأنه صار معرفة وهو خبر، أي: غير إنشاء، فقوي في الابتداء، أي: أنه لما كان خبراً لا دعاء وكان معرفة بأل، تهيأت فيه أسباب الابتداء لأن كونه في معنى الإخبار يهيئ جانب المعنى للخبرية، وكونه معرفة يصحح أن يكون مبتدأ، بمنزلة عبدالله، والرجل، والذي تعلم من المعارف، لأن الابتداء إنما هو خبر وأحسنه إذا اجتمع معرفة ونكرة أن تبدأ بالأعراف وهو أصل الكلام. وليس كل حرف، (أي: تركيب) يصنع به ذاك، كما أنه ليس كل حرف، (أي: كلمة من هذه المصادر) يدخل فيه الألف واللام، فلو قلت: السقي لك والرعي لك لم يجز (يعني يقتصر فيه على السماع).

واعلم أن ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وإن ابتدأته ففيه معنى المنصوب وهو بدل من اللفظ بقولك: أحمد الله.

وسمعنا ناساً من العرب كثيراً يقولون: التراب لك والعجب لك، فتفسير نصب هذا كتفسيره حيث كان نكرة، كأنك قلت: حمداً وعجباً، ثم جئت بـ(لك) لتبين من تعني ولم تجعله مبنياً عليه فتبتدئه. انتهى كلام سيبويه باختصار.

وإنما جلبناه هنا لأنه أفصح كلام عن أطوار هذا المصدر في كلام العرب واستعمالهم، وهو الذي أشار له صاحب الكشاف بقوله: «وأصله النصب بإضمار فعله على أنه من المصادر التي ينصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار كقولهم شكراً، وكفراً، وعجباً، يُنزلنها منزلة أفعالها ويسدون بها مسدها، ولذلك لا يستعملونها معها، والعدول بها عن النصب إلى الرفع على الابتداء للدلالة على ثبات المعنى. . . .» إلخ.

ومن شأن بلغاء العرب أنهم لا يعدلون عن الأصل إلا وهم يرمون إلى غرض عدلوا لأجله، والعدول عن النصب هنا إلى الرفع ليتأتى لهم: الدلالة على الدوام والثبات بمصير الجملة اسمية؛ والدلالة على العموم المستفاد في المقام من أل الجنسية، والدلالة على الاهتمام المستفاد من التقديم. وليس واحد من هذه الثلاثة بممكن الاستفادة لو بقي المصدر منصوباً إذ النصب يدل على الفعل المقدر والمقدر كالملفوظ فلا تكون الجملة اسمية إذ الاسم فيها نائب عن الفعل فهو ينادي على تقدير الفعل فلا يحصل الدوام. ولأنه لا يصح معه اعتبار التقديم فلا يحصل الاهتمام، ولأنه وإن صح اجتماع الألف واللام مع النصب كما قرئ بذلك وهي لغة تميم كما قال سيبويه، فالتعريف حينئذٍ

لا يكون دالًّا على عموم المحامد لأنه إن قدِّر الفعل أحمد بهمزة المتكلم فلا يعم إلا تحميدات المتكلم دون تحميدات جميع الناس، وإن قدِّر الفعل نحمد وأريد بالنون جميع المؤمنين بقرينة: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ وبقرينة: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾، فإنما يعم محامد المؤمنين أو محامد الموحدين كلهم، كيف وقد حمد أهل الكتاب الله تعالى وحمده العرب في الجاهلية. قال أمية بن أبي الصلت:

الحمدُ لله حمداً لا انقطاع له ... فليس إحسانُه عنا بمقطوع

أما إذا صار الحمد غير جار على فعل فإنه يصير الإخبار عن جنس الحمد بأنه ثابت لله فيعم كل حمد كما سيأتي. فهذا معنى ما نقل عن سيبويه أنه قال: إن الذي يرفع الحمد يخبر أن الحمد منه ومن جميع الخلق، والذي ينصب يخبر أن الحمد منه وحده لله تعالى.

واعلم أن قراءة النصب وإن كانت شاذة إلا أنها مُجدية هنا، لأنها دلت على اعتبارٍ عربي في تطور هذا التركيب المشهور، وأن بعض العرب نطقوا به في حال التعريف ولم ينسوا أصل المفعولية المطلقة. فقد بان أن قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ أبلغ من (الحمدَ لله) بالنصب، وأن (الحمدَ لله) بالنصب والتعريف أبلغ من (حمداً لله) بالتنكير. وإنما كان ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ بالرفع أبلغ لأنه دال على الدوام والثبات.

قال في الكشاف: «إن العدول عن النصب إلى الرفع للدلالة على ثبات المعنى واستقراره، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُواْ سَلَٰمٗاۖ قَالَ سَلَٰمٞۖ﴾ [هود: 69] رفع السلام الثاني للدلالة على أن إبراهيم عليه السلام حيَّاهم بتحية أحسن من تحيتهم. اهـ.

فإن قلت: وقع الاهتمام بالحمد مع أن ذكر اسم الله تعالى أهم، فكان الشأن تقديم اسم الله تعالى وإبقاء الحمد غير مهتم به حتى لا يلجأ إلى تغييره عن النصب إلى الرفع لأجل هذا الاهتمام، **قلت:** قدم الحمد لأن المقام هنا مقام الحمد إذ هو ابتداء أولى النِّعم بالحمد وهي نعمة تنزيل القرآن الذي فيه نجاح الدارين، فتلك المنة من أكبر ما يُحمد الله عليه من جلائل صفات الكمال، لا سيما وقد اشتمل القرآن على كمال المعنى واللفظ والغاية، فكان خطوره عند ابتداء سماع إنزاله وابتداء تلاوته مذكراً بما لمُنزله تعالى من الصفات الجميلة، وذلك يذكِّر بوجوب حمده وأن لا يغفل عنه فكان المقام مقام الحمد لا محالة، فلذلك قدِّم وأزيل عنه ما يؤذن بتأخره لمنافاته الاهتمام.

ثم إن ذلك الاهتمام تأتى به اعتبار الاهتمام بتقديمه أيضاً على ذكر الله تعالى اعتداداً بأهمية الحمد العارضة في المقام، وإن كان ذكر الله أهم في نفسه، لأن الأهمية العارضة تقدم على الأهمية الأصلية لأنها أمر يقتضيه المقام والحال والآخر يقتضيه

الواقع، والبلاغة هي المطابقة لمقتضى الحال والمقام، ولأن ما كان الاهتمام به لعارض هو المحتاج للتنبيه على عارضه إذ قد يخفى، بخلاف الأمر المعروف المقرر فلا فائدة في التنبيه عليه بل ولا يفيته التنبيه على غيره.

فإن قلت: كيف يصح كون تقديم الحمد وهو مبتدأ مؤذناً بالاهتمام مع أنه الأصل، وشأن التقديم المفيد للاهتمام هو تقديم ما حقه التأخير؟

قلت: لو سلم ذلك فإن معنى تقديمه هو قصد المتكلم للإتيان به مقدماً مع إمكان الإتيان به مؤخراً؛ لأن للبلغاء صيغتين متعارفتين في حمد الله تعالى، إحداهما: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ كما في الفاتحة، والأخرى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحَمْدُ﴾ كما في سورة الجاثية [36].

وأما قصد العموم فسيتضح عند بيان معنى التعريف فيه.

والتعريف فيه بالألف واللام تعريف الجنس لأن المصدر هنا في الأصل عوض عن الفعل فلا جرم أن يكون الدال على الفعل والساد مسدَّه دالًّا على الجنس، فإذا دخل عليه اللام فهو لتعريف مدلوله لأن اللام تدل على التعريف للمسمى، فإذا كان المسمَّى جنساً فاللام تدل على تعريفه.

ومعنى تعريف الجنس أن هذا الجنس هو معروف عند السامع، فإذا قلت: الحمد لله أو العجب لك، فكأنك تريد أن هذا الجنس معروف لديك ولدى مخاطبك لا يلتبس بغيره، كما أنك إذا قلت: الرجل وأردت معيَّناً في تعريف العهد النحوي فإنك تريد أن هذا الواحد من الناس معروف بينك وبين مخاطبك فهو في المعنى كالنكرة من حيث إن تعريف الجنس ليس معه كبير معنى إذ تعيُّن الجنس من بين بقية الأجناس حاصل بذكر لفظه الدال عليه لغة وهو كاف في عدم الدلالة على غيره؛ إذ ليس غيره من الأجناس بمشارك له في اللفظ ولا متوهم دخوله معه في ذهن المخاطب بخلاف تعريف العهد الخارجي فإنه يدل على واحد معين بينك وبين مخاطبك من بين بقية أفراد الجنس التي يشملها اللفظ، فلا يفيد هذا التعريف أعني تعريف الجنس إلا توكيد اللفظ وتقريره وإيضاحه للسامع؛ لأنك لما جعلته معهوداً فقد دللت على أنه واضح ظاهر، وهذا يقتضي الاعتناء بالجنس وتقريبه من المعروف المشهور، وهذا معنى قول صاحب الكشاف: «وهو نحو التعريف في أرسلَها العراك»[1]، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد

---

(1) إشارة إلى بيت لبيد:

فأرسلَها العِراكَ ولم يَذُدْها ... ولم يُشفق على نغص الدِّخال

يصف حمار وحش. والضمير المؤنث للأتن، أي: أطلقها الحمار أمامه إلى الماء فانطلقت متزاحمة. والنغص: الكمد. والدخال: دخول الدابة بين الدواب لتشرب.

ما هو والعراك ما هو من بين أجناس الأفعال، وهو مأخوذ من كلام سيبويه.

وليست لام التعريف هنا للاستغراق لما علمت أنها لام الجنس، ولذلك قال صاحب الكشاف: والاستغراق الذي توهمه كثير من الناس وَهْمٌ منهم، غير أن معنى الاستغراق حاصل هنا بالمثال لأن الحكم باختصاص جنس الحمد به تعالى لوجود لام تعريف الجنس في قوله: ﴿الْحَمْدُ﴾ ولام الاختصاص في قوله: ﴿لِلَّهِ﴾ يستلزم انحصار أفراد الحمد في التعلق باسم الله تعالى، لأنه إذا اختص الجنس اختصَّت الأفراد؛ إذ لو تحقق فرد من أفراد الحمد لغير الله تعالى لتحقق الجنس في ضمنه فلا يتم معنى اختصاص الجنس المستفاد من لام الاختصاص الداخلة على اسم الجلالة، ثم هذا الاختصاص اختصاص ادعائي فهو بمنزلة القصر الادعائي للمبالغة.

واللام في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ﴾ يجوز أن يكون للاختصاص على أنه اختصاص ادعائي كما مر، ويجوز أن يكون لام التقوية قوَّت تعلُّق العامل بالمفعول لضعف العامل بالفرعية، وزاده التعريف باللام ضعفاً لأنه أبعد شبهه بالأفعال، ولا يفوت معنى الاختصاص لأنه قد استفيد من تعريف الجزأين.

هذا؛ وقد اختلف في أن جملة الحمد هل هي خبر أو إنشاء، فإن لذلك مزيد تعلق بالتفسير لرجوعه إلى المعنى بقول القائل: الحمد لله.

وجماع القول في ذلك أن الإنشاء قد يحصل بنقل المركب من الخبرية إلى الإنشاء وذلك كصيغ العقود مثل: بعت واشتريت، وكذلك أفعال المدح والذم والرجاء كعسى ونعم وبئس، وهذا الأخير قسمان منه ما استعمل في الإنشاء مع بقاء استعماله في الخبر، ومنه ما خص بالإنشاء. فالأول كصيغ العقود فإنها تستعمل أخباراً، تقول: بعت الدار لزيد التي أخبرتك بأنه ساومني إياها فهذا خبر، وتقول: بعت الدار لزيد أو بعتك الدار بكذا، فهذا إنشاء بقرينة أنه جاء للإشهاد أو بقرينة إسناد الخبر للمخاطب مع أن المخبَر عنه حال من أحواله، والثاني: كنعم وعسى.

فإذا تقرر هذا فقد اختلف العلماء في أن جملة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ هل هي إخبار عن ثبوت ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أو هي إنشاء ثناء عليه؟ إلى مذهبين، فذهب فريق إلى أنها خبر، وهؤلاء فريقان منهم من زعم أنها خبر باق على الخبرية ولا إشعار فيه بالإنشائية، وأورد عليه أن المتكلم بها لا يكون حامداً لله تعالى مع أن القصد أنه يثني ويحمد الله تعالى، وأجيب بأن الخبر بثبوت الحمد له تعالى اعتراف بأنه موصوف بالجميل، إذ الحمد هو عين الوصف بالجميل، ويكفي أن يحصل هذا الوصف من الناس وينقله المتكلم. ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المخبر داخل في عموم خبره عند الجمهور من أهل أصول الفقه.

وأجيب أيضاً بأن كون المتكلم حامداً قد يحصل بالالتزام من الخبر يريدون أنه لازم عرفي، لأن شأن الأمر الذي تضافر عليه الناس قديماً أن يقتدي بهم فيه غيرهم من كل مَن عَلِمه، فإخبار المتكلم بأنه علم ذلك يدل عرفاً على أنه مقتد بهم في ذلك، هذا وجه اللزوم، وقد خفي على كثير، أي: فيكون مثل حصول لازم الفائدة من الخبر المقررة في علم المعاني، مثل قولك: سهرتَ الليلة وأنت تريد أنك علمت بسهره، فلا يلزم أن يكون ذلك إنشاء لأن التقدير على هذا القول أن المتكلم يخبر عن كونه حامداً كما يخبر عن كون جميع الناس حامدين فهي خبر لا إنشاء، والمستفاد منها بطريق اللزوم معنى إخباري أيضاً. ويرد على هذا التقدير أيضاً أن حمد المتكلم يصير غير مقصود لذاته بل حاصلًا بالتبع مع أن المقام مقام حمد المتكلم لا حمد غيره من الناس، وأجيب بأن المعنى المطابقي قد يؤتى به لأجل المعنى الالتزامي لأنه وسيلة له، ونظيره قولهم: طويل النجاد، والمراد طول القامة، فإن طول النجاد أتى به ليدل على معنى طول القامة.

وذهب فريق ثان إلى أن جملة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ هي خبر لا محالة إلا أنه أريد منه الإنشاء مع اعتبار الخبرية كما يراد من الخبر إنشاء التحسر والتحزن في نحو: ﴿إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ﴾ [آل عمران: 36]، وقول جعفر بن علبة الحارثي:

هوايَ مع الركب اليمانين مُصْعِدُ

فيكون المقصد الأصلي هو الإنشاء، ولكن العدول إلى الإخبار لما يتأتى بواسطة الإخبار من الدلالة على الاستغراق والاختصاص والدوام والثبات، ووجه التلازم بين الإخبار عن حمد الناس وبين إنشاء الحمد واضح مما علمته في وجه التلازم على التقرير الأول، بل هو هنا أظهر لأن المخبر عن حمد الناس لله تعالى لا جرم أنه منشئ ثناء عليه بذلك، وكون المعنى الالتزامي في الكناية هو المقصود دون المعنى المطابقي أظهر منه في اعتبار الخبرية المحضة لما عهد في الكناية من أنها لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة الأصل معه، فدل على أن المعنى الأصلي إما غير مراد أو مراد تبعاً لأن (مع) تدخل على المتبوع.

المذهب الثاني: أن جملة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إنشاء محض لا إشعار له بالخبرية، على أنها من الصيغ التي نقلتها العرب من الإخبار إلى إنشاء الثناء كما نقلت صيغ العقود وأفعال المدح والذم، أي: نقلًا مع عدم إماتة المعنى الخبري في الاستعمال؛ فإنك قد تقول: الحمد لله جواباً لمن قال: لمن الحمد؟ أو من أحمد؟ ولكن تعهد المعنى الأصلي ضعيف فيحتاج إلى القرينة. والحق الذي لا محيد عنه أن الحمد لله خبر مستعمل في الإنشاء، فالقصد هو الإنشائية لا محالة، وعدل إلى الخبرية لتحمِل جملة الحمد من

الخصوصيات ما يناسب جلالة المحمود بها من الدلالة على الدوام والثبات والاستغراق والاختصاص والاهتمام، وشيء من ذلك لا يمكن حصوله بصيغة إنشاء نحو: حمداً لله أو أحمد الله حمداً، ومما يدل على اعتبار العرب إياها إنشاءً لا خبراً قول ذي الرمة:

ولما جرت في الجزل جرياً كأنه   سنا الفجر أحدثنا لخالقها شكراً[1]

فعبر عن ذكر لفظ الحمد أو الشكر بالإحداث، والإحداث يرادف الإنشاء لغة، فقوله: أحدثنا خبر حكى به ما عبر عنه بالإحداث وهو حمده الواقع حين التهابها في الحطب.

و«الله» هو اسم الذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد. وأصل هذا الاسم الإله بالتعريف، وهو تعريف إلٰه الذي هو اسم جنس للمعبود مشتق من ألَه بفتح اللام بمعنى عَبَد، أو من ألِه بكسر اللام بمعنى تحير أو سكن أو فزع أو ولع مما يرجع إلى معنى هو ملزوم للخضوع والتعظيم، فهو فعال بكسر الفاء بمعنى مفعول مثل كتاب، أطلقه العرب على كل معبود من أصنامهم لأنهم يرونها حقيقة بالعبادة، ولذلك جمعوه على آلهة بوزن أفعلة مع تخفيف الهمزة الثانية مدة.

وأحسب أن اسمه تعالى تقرر في لغة العرب قبل دخول الإشراك فيهم، فكان أصل وضعه دالًّا على انفراده بالألوهية إذ لا إلٰه غيره، فلذلك صار عَلَماً عليه، وليس ذلك من قبيل العلم بالغلبة بل من قبيل العلم بالانحصار مثل الشمس والقمر، فلا بدع في اجتماع كونه اسم جنس وكونه عَلَماً، ولذلك أرادوا به المعبود بحق ردًّا على أهل الشرك قبل دخول الشرك في العرب. وإننا لم نقف على أن العرب أطلقوا الإله معرفاً باللام مفرداً على أحد أصنامهم وإنما يضيفون فيقولون: إلٰه بني فلان، والأكثر أن يقولوا: رب بني فلان، أو يجمعون كما قالوا لعبدالمطلب: أرضِ الآلهة، وفي حديث فتح مكة: «وجد رسول الله البيت فيه الآلهة»، فلما اختص الله بالإله الواحد واجب الوجود اشتقوا له من اسم الجنس عَلَماً زيادة في الدلالة على أنه الحقيق بهذا الاسم ليصير الاسم خاصًّا به غير جائز الإطلاق على غيره على سنن الأعلام الشخصية، وأراهم أبدعوا وأعجبوا إذ جعلوا

---

(1) هو من قصيدة له ذكر فيها صفات النار بطريقة لُغزية. وقبله:

فلما بدت كفَّنتها وهي طفلة   بطلساء لم تَكْمُل ذراعاً ولا شبرا
وقلت له ارفعها إليك فأحيها   بروحك واقْتَتْهُ لها قِيتة قدرا
وظاهِر لها من يابس الشَّخْت واستعن   عليها الصبا واجعلْ يديك لها سترا

عَلَم ذاته تعالى مشتقاً من اسم الجنس المؤذن بمفهوم الألوهية تنبيهاً على أن ذاته تعالى لا تستحضر عند واضع العَلَم وهو الناطق الأول بهذا الاسم من أهل اللسان إلا بوصف الألوهية[1]، وتنبيهاً على أنه تعالى أولى من يؤلَّه ويُعبد لأنه خالق الجميع، فحذفوا الهمزة من الإله لكثرة استعمال هذا اللفظ عند الدلالة عليه تعالى كما حذفوا همزة الأناس فقالوا: الناس؛ ولذلك أظهروها في بعض الكلام. قال البعيث بن حريث[2]:

معاذ الإله أن تكون كظبيةٍ ... ولا دُمية ولا عقيلة رَبْرَب

كما أظهروا همزة الأناس في قول عبيد بن الأبرص الأسدي:

إن المنايا ليطَّلعـ ... ن على الأناس الآمنينَ

ونُزِّل هذا اللفظ في طوره الثالث منزلة الأعلام الشخصية فتصرَّفوا فيه هذا التصرف لينتقلوا به إلى طور جديد فيجعلوه مثل عَلَم جديد، وهذه الطريقة مسلوكة في بعض الأعلام. قال أبو الفتح ابن جني في شرح قول تأبط شرًّا في النشيد الثالث عشر من الحماسة:

إني لمُهد من ثنائي فقاصدٌ ... به لابن عم الصدق شُمْسِ بن مالك

---

(1) فيكون وصف الألوهية طريقاً لاستحضار الذات المقصودة بالعلية، ولذلك لا يجعل الاسم العَلم وصفاً. قال السيد في شرح الكشاف: الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى يقوم بها فيتركب مدلوله من صفة معنى ومن ذات مبهمة فيصح إطلاق الاسم على كل متصف بتلك الصفة، وهذا يسمى صفة، ولذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصحح الإطلاق كالمعبود مثلاً. وقد يوضع لذات معينة من غير ملاحظة شيء من المعاني القائمة بها، وهذا يسمَّى اسماً لا يشتبه بالصفة كإبل وفرس، وقد يوضع لذات معينة ويلاحظ عند الوضع معنى له تعلق بها.
وذلك نوعان:
الأول: أن يكون المعنى خارجاً عن الموضوع له، ولكنه سبب باعث على تعيين الاسم بإزائه كأحمر إذا جُعل عَلماً لمولود فيه حمرة.
النوع الثاني: أن يكون ذلك المعنى داخلاً في مفهومه كأسماء الزمان والمكان، وهذان النوعان شديدا الاشتباه بالصفات، ومعيار الفرق أنهما يوصفان ولا يوصف بهما. اهـ. يعني: والإله من النوع الأول من القسم الثالث.

(2) وبعد البيت:
ولكنها زادت على الحسن كله ... كمالًا ومن طيب على كل طِيب
وهذا من التنزيه على التشبيه، وهذا الشاعر غير مولد كما هو ظاهر كلام المعري الذي نقله الخطيب التبريزي في «شرحه على الحماسة».

شُمس بضم الشين، وأصله شمس بفتحها كما قالوا: حُجر وسُلمى، فيكون مما غُيِّر عن نظائره أجل العَلَمية. اهـ. وفي الكشاف في تفسير سورة أبي لهب بعد أن ذكر أن من القراء من قرأ أبي لهب بسكون الهاء ما نصه: وهي من تغيير الأعلام، كقولهم: شُمس بن مالك بالضم. اهـ. وقال قبله: «ولفُلَيْتَة بن قاسم أمير مكة ابنان، أحدهما: عبدالله بالجر، والآخر: عبدالله بالنصب، وكان بمكة رجل يقال له: عبدالله لا يعرف إلا هكذا» اهـ. يعني بكسر دال عبد في جميع أحوال إعرابه، فهو بهذا الإيماء نوع مخصوص من العَلَم، وهو أنه أقوى من العَلَم بالغلبة لأن له لفظاً جديداً بعد اللفظ المغلَّب. وهذه الطريقة في العَلَمية التي عرضت لاسم الجلالة لا نظير لها في الأعلام، فكان اسمه تعالى غير مشابه لأسماء الحوادث كما أن مسمَّى ذلك الاسم غير مماثل لمسميات أسماء الحوادث. وقد دلوا على تناسيهم ما في الألف واللام من التعريف وأنهم جعلوهما جزءاً من الكلمة بتجويزهم نداء اسم الجلالة مع إبقاء الألف واللام إذ يقولون: يا الله، مع أنهم يمنعون نداء مدخول الألف واللام.

وقد احتج صاحب الكشاف على كون أصله الإله ببيت البعيث المقدم، ولم يقرر ناظروه وجه احتجاجه به، وهو احتجاج وجيه لأن معاذ من المصادر التي لم ترد في استعمالهم مضافة لغير اسم الجلالة، مثل سبحان فأجريت مجرى الأمثال في لزومها لهاته الإضافة، إذ تقول: معاذ الله، فلما قال الشاعر معاذ الإله وهو من فصحاء أهل اللسان علمنا أنهم يعتبرون الإله أصلًا للفظ الله، ولذلك لم يكن هذا التصرف تغييراً إلا أنه تصرُّف في حروف اللفظ الواحد كاختلاف وجوه الأداء مع كون اللفظ واحداً، ألا ترى أنهم احتجوا على أن (لاه) مخفف الله بقول ذي الأصبع العدواني:

لاه ابن عمِّك لا أُفضِلْتَ في حَسَبٍ ... عني ولا أنت ديَّاني فتخزُوني

وبقولهم: لاه أبوك، لأن هذا مما لزم حالة واحدة، إذ يقولون: لله أبوك، ولله ابن عمك، ولله أنت.

وقد ذُكرت وجوه أخر في أصل اسم الجلالة: منها أن أصله لَاهٌ مصدر لَاهَ يَلِيهُ لَيْهاً: إذا احتجب، سمِّي به الله تعالى، ثم أدخلت عليه الألف واللام للمح الأصل كالفضل والمجد اسمين، وهذا الوجه ذكر الجوهري عن سيبويه أنه جوَّزه. ومنها أن أصله وِلَاه بالواو فِعال بمعنى مفعول من وله إذا تحير، ثم قُلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها، كما قلبت في إعاء وإشاح، أي: وعاء ووشاح، ثم عرِّف بالألف واللام وحذفت الهمزة.

ومنها أن أصله «لاها» بالسريانية عَلَمٌ له تعالى فعُرِّب بحذف الألف وإدخال اللام عليه. ومنها أنه عَلَم وضع لاسم الجلالة بالقصد الأولي من غير أخذ من أله وتصييره الإله، فتكون مقاربته في الصورة لقولنا: الإله مقاربة اتفاقية غير مقصودة، وقد قال بهذا جمع منهم الزجاج ونسب إلى الخليل وسيبويه، ووجَّهه بعض العلماء بأن العرب لم تهمل شيئاً حتى وضعت له لفظاً، فكيف يتأتى منهم إهمال اسم له تعالى لتجري عليه صفاته.

وقد التزم في لفظ الجلالة تفخيم لامه إذا لم ينكسر ما قبل لفظه، وحاول بعض الكاتبين توجيه ذلك بما لا يسلم من المنع، ولذلك أبى صاحب الكشاف التعريج عليه فقال: وعلى ذلك ـ أي: التفخيم ـ العرب كلهم، وإطباقهم عليه دليل أنهم ورثوه كابراً عن كابر».

وإنما لم يقدم المسند المجرور وهو متضمن لاسم الجلالة على المسند إليه فيقال: لله الحمد؛ لأن المسند إليه حمد على تنزيل القرآن والتشرف بالإسلام وهما منة من الله تعالى فحمده عليهما عند ابتداء تلاوة الكتاب الذي به صلاح الناس في الدارين فكان المقام للاهتمام به اعتباراً لأهمية الحمد العارضة، وإن كان ذكر الله أهم أصالة فإن الأهمية العارضة تقدم على الأهمية الأصلية لاقتضاء المقام والحال. والبلاغة هي المطابقة لمقتضى الحال. على أن الحمد لما تعلق باسم الله تعالى كان في الاهتمام به اهتمام بشؤون الله تعالى.

ومن أعجب الآراء ما ذكره صاحب «المنهل الأصفى في شرح الشفا» التلمساني عن جمع من العلماء القول بأن اسم الجلالة يمسك عن الكلام في معناه تعظيماً وإجلالًا، ولتوقف الكلام فيه على إذن الشارع.

[2] ﴿رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢﴾.

وصف لاسم الجلالة، فإنه بعد أن أسند الحمدَ لاسم ذاته تعالى تنبيهاً على الاستحقاق الذاتي، عقَّب بالوصف وهو الرب ليكون الحمد متعلقاً به أيضاً، لأن وصف المتعلق متعلق أيضاً، فلذلك لم يقل: الحمد لرب العالمين كما قال: ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٦﴾ [المطففين: 6] ليؤذن باستحقاقه الوصفي أيضاً للحمد كما استحقه بذاته.

وقد أجرى عليه أربعة أوصاف هي: رب العالمين، الرحمٰن، الرحيم، ملك يوم الدين، للإيذان بالاستحقاق الوصفي، فإن ذكر هذه الأسماء المشعرة بالصفات يؤذن بقصد ملاحظة معانيها الأصلية. وهذا من المستفادات من الكلام بطريق الاستتباع، لأنه لما كان في ذكر الوصف غنية عن ذكر الموصوف لا سيما إذا كان الوصف مُنزلًا منزلة

الاسم كأوصافه تعالى، وكان في ذكر لفظ الموصوف أيضاً غنية في التنبيه على استحقاق الحمد المقصود من الجملة، علمنا أن المتكلم ما جمع بينهما إلا وهو يشير إلى أن كلا مدلولي الموصوف والصفة جدير بتعلق الحمد له. مع ما في ذكر أوصافه المختصة به من التذكير بما يميزه عن الآلهة المزعومة عند الأمم من الأصنام والأوثان والعناصر كما سيأتي عند قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾.

والرب إما مصدر وإما صفة مشبهة على وزن فعل من ربَّه يرُبُّه بمعنى ربَّاه، وهو رب بمعنى مُرَبٍّ وسائس. والتربية تبليغ الشيء إلى كماله تدريجاً، ويجوز أن يكون من ربه بمعنى ملكه، فإن كان مصدراً على الوجهين فالوصف به للمبالغة، وهو ظاهر، وإن كان صفة مشبهة على الوجهين فهي واردة على القليل في أوزان الصفة المشبهة، فإنها لا تكون على فعل من فعل يفعل إلا قليلًا، من ذلك قولهم: نَمَّ الحديث ينمه فهو نَمٌّ للحديث.

والأظهر أنه مشتق من ربه بمعنى ربَّاه وساسه، لا من ربه بمعنى ملكه لأن الأول الأنسب بالمقام هنا، إذ المراد أنه مدبر الخلائق وسائس أمورها ومبلغها غاية كمالها، ولأنه لو حمل على معنى المالك لكان قوله تعالى بعد ذلك: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ كالتأكيد، والتأكيد خلاف الأصل ولا داعي إليه هنا، إلا أن يجاب بأن العالمين لا يشمل إلا عوالم الدنيا، فيحتاج إلى بيان أنه ملك الآخرة كما أنه ملك الدنيا، وإن كان الأكثر في كلام العرب ورود الرب بمعنى الملك والسيد، وذلك الذي دعا صاحب الكشاف إلى الاقتصار على معنى السيد والملك وجوَّز فيه وجهي المصدرية والصفة، إلا أن قرينة المقام قد تصرف عن حمل اللفظ على أكثر موارده إلى حمله على ما دونه، فإن كلا الاستعمالين شهير حقيقي أو مجازي، والتبادر العارض من المقام المخصوص لا يقضي بتبادر استعماله في ذلك المعنى في جميع المواقع كما لا يخفى. والعرب لم تكن تخص لفظ الرب به تعالى لا مطلقاً ولا مقيداً لما علمت من وزنه واشتقاقه. قال الحارث بن حلزة:

وهو الرب والشهيدُ على يو ... م الحِيارَيْن والبلاء بلاء

يعني عمرو بن هند. وقال النابغة في النعمان بن الحارث:

تَخُبُّ إلى النعمان حتى تنالَهُ ... فِدًى لك من ربٍّ طريفي وتالدي

وقال في النعمان بن المنذر حين مرض:

وربٌّ عليه الله أحسن صنعه ... وكان له على البرية ناصرا

وقال صاحب الكشاف ومن تابعه: إنه لم يطلق على غيره تعالى إلا مقيداً أو لم يأتوا على ذلك بسند، وقد رأيت أن الاستعمال بخلافه، أما إطلاقه على كل من آلهتهم فلا مرية فيه كما قال غاوي بن ظالم أو عباس بن مرداس:

أربٌّ يبولُ الثُّعلبان برأسه لقد هان من بالت عليه الثعالبُ

وسمُّوا العُزَّى الربة. وجمعه على أرباب أدل دليل على إطلاقه على متعدد، فكيف تصح دعوى تخصيص إطلاقه عندهم بالله تعالى. وأما إطلاقه مضافاً أو متعلقاً بخاص فظاهر وروده بكثرة نحو: رب الدار، ورب الفَرَس، ورب بني فلان.

وقد ورد الإطلاق في الإسلام أيضاً حين حكي عن يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ قوله: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ﴾ [يوسف: 23] إذا كان الضمير راجعاً إلى العزيز، وكذا قوله: ﴿ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ﴾ [يوسف: 39] فهذا إطلاق للرب مضافاً وغير مضاف على غير الله تعالى في الإسلام، لأن اللفظ عربي أطلق في الإسلام، وليس يوسف أطلق هذا اللفظ بل أطلق مرادفه فلو لم يصح التعبير بهذا اللفظ عن المعنى الذي عبر به يوسف لكان في غيره من ألفاظ العربية مَعدل، إنما ورد في الحديث النهي عن أن يقول أحد لسيده ربي وليقل: سيدي، وهو نهي كراهة للتأديب، ولذلك خص النهي بما إذا كان المضاف إليه ممن يُعبد عرفاً كأسماء الناس لدفع تهمة الإشراك وقطع دابره، وجوَّزوا أن يقول: رب الدابة ورب الدار، وأما بالإطلاق فالكراهة أشد فلا يقل أحد للملك ونحوه هذا رب.

والعالمين جمع عالَم، قالوا: ولم يجمع فاعل هذا الجمع إلا في لفظين: عالَم وياسَم، اسم للزهر المعروف بالياسمين، قيل: جمعوه على ياسمون وياسمين، قال الأعشى:

وقابَلَنا الجُلُّ والياسمو نُ والمُسمِعات وقَصَّابها

والعالَم الجنس من أجناس الموجودات وقد بنته العرب على وزن فاعل بفتح العين مشتقاً من العِلْم أو من العلامة، لأن كل جنس له تميز عن غيره فهو له علامة، أو هو سبب العلم به فلا يختلط بغيره. وهذا البناء مختص بالدلالة على الآلة غالباً كخاتم وقالب وطابع، فجعلوا العوالم لكونها كالآلة للعلم بالصانع، أو العلم بالحقائق. ولقد أبدع العرب في هذه اللطيفة إذ بنوا اسم جنس الحوادث على وزن فاعل لهذه النكتة، ولقد أبدعوا إذ جمعوه جمع العقلاء مع أن منه ما ليس بعاقل تغليباً للعاقل.

وقد قال التفتازاني في شرح الكشاف: «العالَم اسم لذوي العِلم ولكل جنس يعلم

به الخالق، يقال عالم الملك، عالم الإنسان، عالم النبات، يريد أنه لا يطلق بالإفراد إلا مضافاً لنوع يخصصه، يقال: عالم الإنس، عالم الحيوان، عالم النبات، وليس اسماً لمجموع ما سواه تعالى بحيث لا يكون له إجراء فيمتنع جمعه»، وهذا هو تحقيق اللغة، فإنه لا يوجد في كلام العرب إطلاق عالم على مجموع ما سوى الله تعالى، وإنما أطلقه على هذا علماء الكلام في قولهم العالم حادث فهو من المصطلحات.

والتعريف فيه للاستغراق بقرينة المقام الخطابي، فإنه إذا لم يكن عهد خارجي ولم يكن معنى للحمل على الحقيقة ولا على المعهود الذهني تمحض التعريف للاستغراق لجميع الأفراد دفعاً للتحكم فاستغراقه استغراق الأجناس الصادق هو عليها لا محالة وهو معنى قول صاحب الكشاف: «ليشمل كل جنس مما سمي به»، إلا أن استغراق الأجناس يستلزم استغراق أفرادها استلزاماً واضحاً، إذ الأجناس لا تقصد لذاتها لا سيما في مقام الحكم بالمربوبية عليها، فإنه لا معنى لمربوبية الحقائق.

وإنما جمع العالم ولم يؤت به مفرداً لأن الجمع قرينة على الاستغراق، لأنه لو أفرد لتوهم أن المراد من التعريف العهد أو الجنس، فكان الجمع تنصيصاً على الاستغراق، وهذه سنة الجموع مع «ال» الاستغراقية على التحقيق، ولما صارت الجمعية قرينة على الاستغراق بطل منها معنى الجماعات فكان استغراق الجموع مساوياً لاستغراق المفردات أو أشمل منه.

وبطل ما شاع عند متابعي السكاكي من قولهم استغراق المفرد أشمل كما سنبيِّنه عند قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31].

[3] ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ③﴾.

وصفان مشتقان من رحم، وفي تفسير القرطبي عن ابن الأنباري عن المبرد أن الرحمٰن اسم عبراني نقل إلى العربية، قال: وأصله بالخاء المعجمة، (أي: فأبدلت خاؤه حاء مهملة عند أكثر العرب كشأن التغيير في التعريب)، وأنشد على ذلك قول جرير يخاطب الأخطل:

أو تتركُنَّ إلى القسِّيس هِجرتكم ... ومَسْحَكُم صُلْبَكم رخمان قُربانا

الرواية بالخاء المعجمة، ولم يأت المبرد بحجة على ما زعمه، ولم لا يكون الرحمٰن عربياً كما كان عبرانياً، فإن العربية والعبرانية أختان، وربما كانت العربية الأصلية أقدم من العبرانية، ولعل الذي جرأه على ادعاء أن الرحمٰن اسم عبراني ما حكاه القرآن عن المشركين في قوله: ﴿قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: 60] ويقتضي أن العرب لم يكونوا

يعلمون هذا الاسم لله تعالى كما سيأتي. وبعض عرب اليمن، يقولون: رخم رخمة بالمعجمة.

واسم الرحمة موضوع في اللغة العربية لرقة الخاطر وانعطافه نحو حي بحيث تحمل من اتصف بها على الرفق بالمرحوم والإحسان إليه ودفع الضر عنه وإعانته على المشاق. فهي من الكيفيات النفسانية لأنها انفعال، ولتلك الكيفية اندفاع يحمل صاحبها على أفعال وجودية بقدر استطاعته وعلى قدرة قوة انفعاله. فأصل الرحمة من مقولة الانفعال وآثارها من مقولة الفعل، فإذا وصف موصوف بالرحمة كان معناه حصول الانفعال المذكور في نفسه، وإذا أخبر عنه بأنه رحم غيره فهو على معنى صدر عنه أثر من آثار الرحمة؛ إذ لا تكون تعدية فعل رحم إلى المرحوم إلا على هذا المعنى فليس لماهية الرحمة جزئيات وجودية ولكنها جزئيات من آثارها.

فوصفُ الله تعالى بصفات الرحمة في اللغات ناشئ على مقدار عقائد أهلها فيما يجوز على الله ويستحيل، وكان أكثر الأمم مجسِّمة ثم يجيء ذلك في لسان الشرائع تعبيراً عن المعاني العالية بأقصى ما تسمح به اللغات مع اعتقاد تنزيه الله عن أعراض المخلوقات بالدليل العام على التنزيه وهو مضمون قول القرآن: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]، فأهل الإيمان إذا سمعوا أو أطلقوا وصفَي الرحمٰن الرحيم لا يفهمون منه حصول ذلك الانفعال الملحوظ في حقيقة الرحمة في متعارف اللغة العربية لسطوع أدلة تنزيه الله تعالى من الأعراض، بل إنه يراد بهذا الوصف في جانب الله تعالى إثبات الغرض الأسمى من حقيقة الرحمة وهو صدور آثار الرحمة من الرفق واللطف والإحسان والإعانة؛ لأن ما عدا ذلك من القيود الملحوظة في مسمَّى الرحمة في متعارف الناس لا أهمية له لولا أنه لا يمكن بدونه حصول آثاره فيهم. ألا ترى أن المرء قد يرحم أحداً ولا يملك له نفعاً لعجز أو نحوه.

وقد أشار إلى ما قلناه أبو حامد الغزالي في «المقصد الأسنى» بقوله: الذي يريد قضاء حاجة المحتاج ولا يقضيها فإن كان قادراً على قضائها لم يسمَّ رحيماً إذ لو تمت الإرادة لوفى بها، وإن كان عاجزاً فقد يسمَّى رحيماً باعتبار ما اعتوره من الرحمة والرقة ولكنه ناقص، وبهذا تعلم أن إطلاق نحو هذا الوصف على الله تعالى ليس من المتشابه لتبادر المعنى المراد منه بكثرة استعماله وتحقق تنزه الله من لوازم المعنى المقصود في الوضع مما لا يليق بجلال الله تعالى، كما نطلق العليم على الله مع التيقن بتجرد علمه عن الحاجة إلى النظر والاستدلال وسبق الجهل، وكما نطلق الحي عليه تعالى مع اليقين بتجرد حياته عن المادة والتكون، ونطلق القدرة مع اليقين بتجرد قدرته عن المعالجة والاستعانة.

فوصفه تعالى بالرحمٰن الرحيم من المنقولات الشرعية، فقد أثبت القرآن رحمة الله

في قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 156] فهي منقولة في لسان الشرع إلى إرادة الله إيصال الإحسان إلى مخلوقاته في الحياة الدنيا، وغالب الأسماء الحسنى من هذا القبيل. وأما المتشابه فهو ما كانت دلالته على المعنى المنزه عنه أقوى وأشد، وسيأتي في سورة آل عمران عند قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 7]. والذي ذهب إليه صاحب الكشاف وكثير من المحققين أن الرحمٰن صفة مشبهة كغضبان وبذلك مثَّله في الكشاف.

وفعل رحم وإن كان متعدياً والصفة المشبهة إنما تصاغ من فعل لازم، إلا أن الفعل المتعدي إذا صار كالسجية لموصوفه ينزل منزلة أفعال الغرائز فيحوَّل من فعل بفتح العين أو كسرها إلى فعل بضم العين للدلالة على أنه صار سجية، كما قالوا فقُه الرجل وظرُف وفهُم، ثم تشتق منه بعد ذلك الصفة المشبهة، ومثله كثير في الكلام، وإنما يعرف هذا التحويل بأحد أمرين: إما بسماع الفعل المحول مثل فقُه، وإما بوجود أثره وهو الصفة المشبهة مثل بليغ إذا صارت البلاغة سجية له، مع عدم أو قلة سماع بلُغ. ومن هذا رحمان إذ لم يسمع رحُم بالضم. ومن النحاة من منع أن يكون الرحمٰن صفة مشبهة بناءً على أن الفعل المشتق هو منه فعل متعد، وإليه مال ابن مالك في شرح التسهيل في باب الصفة المشبهة ونظَّره برب وملك.

وأما الرحيم فذهب سيبويه إلى أنه من أمثلة المبالغة، وهو باق على دلالته على التعدي، وصاحب الكشاف والجمهور لم يثبتوا في أمثلة المبالغة وزن فعيل، فالرحيم عندهم صفة مشبهة أيضاً مثل مريض وسقيم، والمبالغة حاصلة فيه على كلا الاعتبارين. والحق ما ذهب إليه سيبويه.

ولا خلاف بين أهل اللغة في أن الوصفين دالَّان على المبالغة في صفة الرحمة، أي: تمكنها وتعلقها بكثير من المرحومين، وإنما الخلاف في طريقة استفادة المبالغة منهما وهل هما مترادفان في الوصف بصفة الرحمة أو بينهما فارق؟

والحق أن استفادة المبالغة حاصلة من تتبع الاستعمال، وأن الاستعمال جرى على نكتة في مراعاة واضعي اللغة زيادة المبنى لقصد زيادة في معنى المادة، قال في الكشاف: ويقولون: إن الزيادة في البناء لزيادة المعنى، وقال الزجاج في الغضبان: هو الممتلئ غضباً. ومما طنَّ على أذني من مُلح العرب أنهم يسمُّون مَركباً من مراكبهم بالشقندف، وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق، فقلت في طريق الطائف لرجل منهم: ما اسم هذا المحمل (أردت المحمل العراقي) فقال: أليس ذاك اسمه الشقندف؟ قلت: بلى. فقال: هذا اسمه الشقنداف، فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمَّى،

وهي قاعدة أغلبية لا تتخلف إلا في زيادات معروفة موضوعة لزيادة معنى جديد دون زيادة في أصل معنى المادة، مثل زيادة ياء التصغير فقد أفادت معنى زائداً على أصل المادة وليس زيادة في معنى المادة. وأما نحو حَذِر الذي هو من أمثلة المبالغة وهو أقل حروفاً من حاذر فهو من مستثنيات القاعدة لأنها أغلبية.

وبعد كون كل من صفتي الرحمٰن الرحيم دالة على المبالغة في اتصافه تعالى بالرحمة، فقد قال الجمهور إن الرحمٰن أبلغ من الرحيم بناءً على أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى، وإلى ذلك مال جمهور المحققين مثل أبي عبيدة وابن جني والزجاج والزمخشري، وعلى رعي هذه القاعدة أعني أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى، فقد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه الرحمٰن بوصفه بالرحيم، مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام الكمال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص، ومن القوي إلى الأقوى كقولهم: شجاع باسل، وجواد فياض، وعالم نحرير، وخطيب مصقع، وشاعر مفلق. وقد رأيت للمفسرين في توجيه الارتقاء من الرحمٰن إلى الرحيم، أجوبة كثيرة مرجعها إلى اعتبار الرحمٰن أخص من الرحيم، فتعقيب الأول بالثاني تعميم بعد خاص، ولذلك كان وصف الرحمٰن مختصاً به تعالى، وكان أول إطلاقه مما خصه به القرآن على التحقيق بحيث لم يكن التوصيف به معروفاً عند العرب كما سيأتي.

ومدلول الرحيم، كون الرحمة كثيرة التعلق إذ هو من أمثلة المبالغة، ولذلك كان يطلق على غير الله تعالى كما في قوله تعالى في حق رسوله: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 128]، فليس ذكر إحدى الصفتين بمُغنٍ عن الأخرى.

وتقديم الرحمٰن على الرحيم لأن الصيغة الدالة على الاتصاف الذاتي أولى بالتقديم في التوصيف من الصفة الدالة على كثرة متعلقاتها. وينسب إلى قطرب أن الرحمٰن والرحيم يدلان على معنى واحد من الصفة المشبهة فهما متساويان وجعل الجمع بينهما في الآية من قبيل التوكيد اللفظي ومال إليه الزجاج وهو وجه ضعيف، إذ التوكيد خلاف الأصل والتأسيس خير من التأكيد والمقام هنا بعيد عن مقتضى التوكيد. وقد ذكرت وجوه في الجمع بين الصفتين ليست بمقنعة.

وقد ذكر جمهور الأئمة أن وصف الرحمٰن لم يطلق في كلام العرب قبل الإسلام، وأن القرآن هو الذي جاء به صفة لله تعالى، فلذلك اختص به تعالى حتى قيل: إنه اسم له وليس بصفة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: 60]، وقال: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: 30]. وقد تكرر مثل هاتين الآيتين في القرآن وخاصة في السور المكية مثل سورة الفرقان وسورة الملك. وقد

ذكر الرحمٰن في سورة الملك باسمه الظاهر وضميره ثماني مرات مما يفيد الاهتمام بتقرير هذا الاسم لله تعالى في نفوس السامعين، فالظاهر أن هذا الوصف تنوسي في كلامهم، أو أنكروا أن يكون من أسماء الله.

ومن دقائق القرآن أنه آثر اسم الرحمٰن في قوله: ﴿مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ في سورة الملك [19]، وقال: ﴿مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ في سورة النحل [79]، إذ كانت آية سورة الملك مكية وآية سورة النحل القدر النازل بالمدينة من تلك السورة، وأما قول بعض شعراء بني حنيفة في مسيلِمة:

سموتَ بالمجد يا ابن الأكرمين أبا وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

فإنما قاله بعد مجيء الإسلام وفي أيام ردة أهل اليمامة، وقد لقبوا مسيلِمة أيامئذ رحمان اليمامة، وذلك من غلوهم في الكفر. وإجراء هذين الوصفين العليين على اسم الجلالة بعد وصفه بأنه رب العالمين لمناسبة ظاهرة للبليغ، لأنه بعد أن وصف بما هو مقتضى استحقاقه الحمد من كونه رب العالمين، أي: مدبر شؤونهم ومبلغهم إلى كمالهم في الوجودين الجثماني والروحاني، ناسب أن يتبع ذلك بوصفه بالرحمٰن أي الذي الرحمة له وصف ذاتي تصدر عنه آثاره بعموم واطراد على ما تقدم، فلما كان رباً للعالمين وكان المربوبون ضعفاء، كان احتياجهم للرحمة واضحاً، وكان ترقبهم إياها من الموصوف بها بالذات ناجحاً.

فإن قلت: إن الربوبية تقتضي الرحمة لأنها إبلاغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً، وذلك يجمع النعم كلها، فلماذا احتيج إلى ذكر كونه رحماناً؟

قلت: لأن الرحمة تتضمن أن ذلك الإبلاغ إلى الكمال لم يكن على وجه الإعنات، بل كان برعاية ما يناسب كل نوع وفرد ويلائم طوقه واستعداده، فكانت الربوبية نعمة، والنعمة قد تحصل بضرب من الشدة والأذى، فأتبع ذلك بوصفه بالرحمٰن تنبيهاً على أن تلك النعم الجليلة وصلت إلينا بطريق الرفق واليسر ونفي الحرج، حتى في أحكام التكاليف والمناهي والزواجر فإنها مرفوقة باليسر بقدر ما لا يبطل المقصود منها، فمعظم تدبيره تعالى بنا هو رحمات ظاهرة كالتمكين من الأرض وتيسير منافعها، ومنه ما رحمته بمراعاة اليسر بقدر الإمكان مثل التكاليف الراجعة إلى منافعنا كالطهارة وبث مكارم الأخلاق، ومنها ما منفعته للجمهور فتتبعها رحمات الجميع لأن في رحمة الجمهور رحمة بالبقية في انتظام الأحوال كالزكاة.

وقد اختلف في أن لفظ رحمان لو لم يقرن بلام التعريف هل يصرف أو يمنع من الصرف؟ قال في الكافية: النون والألف إذا كانا في صفة فشرط منعه من الصرف انتفاء

فعلانة، وقيل وجود فعلي، ومن ثم اختلف في رحمان، وبنو أسد يصرفون جميع فعلان لأنهم يقولون في كل مؤنث له فعلانة». واختار الزمخشري والرضي وابن مالك عدم صرفه.

[4] ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾.

اتباع الأوصاف الثلاثة المتقدمة بهذا ليس لمجرد سرد صفات من صفاته تعالى، بل هو مما أثارته الأوصاف المتقدمة، فإنه لما وصف تعالى بأنه رب العالمين الرحمٰن الرحيم وكان ذلك مفيداً لما قدمناه من التنبيه على كمال رفقه تعالى بالمربوبين في سائر أكوانهم، ثم التنبيه بأن تصرفه تعالى في الأكوان والأطوار تصرف رحمة عند المعتبر، وكان من جملة تلك التصرفات تصرفات الأمر والنهي المعبر عنها بالتشريع الراجع إلى حفظ مصالح الناس عامة وخاصة، وكان معظم تلك التشريعات مشتملًا على إخراج المكلف عن داعية الهوى الذي يلائمه اتباعه، وفي نزعه عنه إرغام له ومشقة، خيف أن تكون تلك الأوصاف المتقدمة في فاتحة الكتاب مخففاً عن المكلفين عبء العصيان لما أمروا به ومثيراً لأطماعهم في العفو عن استخفافهم بذلك، وأن يمتلكهم الطمع فيعتمدوا على ما علموا من الربوبية والرحمة المؤكدة فلا يخشوا غائلة الإعراض عن التكاليف، لذلك كان من مقتضى المقام تعقيبه بذكر أنه صاحب الحكم في يوم الجزاء ﴿ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡۚ﴾ [غافر: 17]، لأن الجزاء على الفعل سبب في الامتثال والاجتناب لحفظ مصالح العالم، وأحيط ذلك بالوعد والوعيد، وجعل مصداق ذلك الجزاء يوم القيامة. ولذلك اختير هنا وصف ملك أو مالك مضافاً إلى يوم الدِّين. فأما ملك فهو مؤذن بإقامة العدل وعدم الهوادة فيه، لأن شأن الملك أن يدبر صلاح الرعية ويذب عنهم، ولذلك أقام الناس الملوك عليهم. ولو قيل: رب يوم الدِّين لكان فيه مطمع للمفسدين يجدون من شأن الرب رحمة وصفحاً. وأما مالك فمثل تلك في إشعاره بإقامة الجزاء على أوفق كيفياته بالأفعال المجزى عليها.

فإن قلت: فإذا كان إجراء الأوصاف السابقة مؤذناً بأن جميع تصرفات الله تعالى فينا رحمة فقد كفى ذلك في الحث على الامتثال والانتهاء، إذ المرء لا يخالف ما هو رحمة به فلا جرم أن ينساق إلى الشريعة باختياره.

قلت: المخاطبون مراتب، منهم من لا يهتدي لفهم ذلك إلا بعد تعقيب تلك الأوصاف بهذا الوصف، ومنهم من يهتدي لفهم ذلك ولكنه يظن أن في فعل الملائم له رحمة به أيضاً، فربما آثر الرحمة الملائمة على الرحمة المنافرة وإن كانت مفيدة له، وربما تأول الرحمة بأنها رحمة للعموم وأنه إنما يناله منها حظ ضعيف فآثر رحمة حظه الخاص به على رحمة حظه التابع للعامة. وربما تأول أن الرحمة في تكاليف الله تعالى أمر أغلبي لا مطَّرد، وأن وصفه تعالى بالرحمٰن بالنسبة لغير التشريع من تكوين ورزق

وإحياء، وربما ظن أن الرحمة في المآل فآثر عاجل ما يلائمه. وربما علم جميع ما تشتمل عليه التكاليف من المصالح باطراد، ولكنه ملكته شهوته وغلبت عليه شقوته.

فكل هؤلاء مظنة للإعراض عن التكاليف الشرعية، ولأمثالهم جاء تعقيب الصفات الماضية بهذه الصفة تذكيراً لهم بما سيحصل من الجزاء يوم الحساب لئلا يفسد المقصود من التشريع حين تتلقفه أفهام كل متأول مضيع.

ثم إن في تعقيب قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ بقوله: ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ إشارة إلى أنه ولي التصرف في الدنيا والآخرة، فهو إذن تتميم.

وقوله: ﴿مَـٰلِكِ﴾ قرأه الجمهور بدون ألف بعد الميم، وقرأه عاصم والكسائي ويعقوب وخلف ﴿مالك﴾ بالألف، فالأول صفة مشبهة صارت اسماً لصاحب المُلك (بضم الميم)، والثاني اسم فاعل من ملك إذا اتصف بالمِلك بكسر الميم وكلاهما مشتق من ملك، فأصل مادة ملك في اللغة ترجع تصاريفها إلى معنى الشد والضبط كما قاله ابن عطية، ثم يتصرف ذلك بالحقيقة والمجاز، والتحقيق والاعتبار، وقراءة ﴿مَـٰلِكِ﴾ بدون ألف تدل على تمثيل الهيئة في نفوس السامعين لأن المَلِك (بفتح الميم وكسر اللام) هو ذو المُلك (بضم الميم) والمُلك أخص من المِلك، إذ المُلك بضم الميم هو التصرف في الموجودات والاستيلاء ويختص بتدبير أمور العقلاء وسياسة جمهورهم وأفرادهم ومواطنهم، فلذلك يقال: ملك الناس، ولا يقال: ملك الدواب أو الدراهم، وأما المِلك (بكسر الميم) فهو الاختصاص بالأشياء ومنافعها دون غيره.

وقرأ الجمهور ﴿مَلِكِ﴾ (بفتح الميم وكسر اللام دون ألف) ورويت هذه القراءة عن النبي ﷺ وصاحبيه أبي بكر وعمر في كتاب الترمذي. قال ابن عطية: حكى أبو علي عن بعض القراء أن أول من قرأ: ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ مروان بن الحكم فردَّه أبو بكر ابن السراج بأن الأخبار الواردة تبطل ذلك، فلعل قائل ذلك أراد أنه أول من قرأ بها في بلد مخصوص. وأما قراءة مالك بألف بعد الميم بوزن اسم الفاعل فهي قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف، ورويت عن عثمان وعلي وابن مسعود وأُبي بن كعب ومعاذ بن جبل وطلحة والزبير، ورواها الترمذي في كتابه أنها قرأ بها النبي ﷺ وصاحباه أيضاً. وكلتاهما صحيحة ثابتة كما هو شأن القراءات المتواترة كما تقدم في المقدمة السادسة.

وقد تصدى المفسرون والمحتجُّون للقراءات لبيان ما في كل من قراءة ﴿مَلِكِ﴾ بدون ألف وقراءة مالك بالألف من خصوصيات بحسب قصر النظر على مفهوم كلمة ملك ومفهوم كلمة مالك، وغفلوا عن إضافة الكلمة إلى يوم الدِّين، فأما والكلمة مضافة إلى يوم الدين فقد استويا في إفادة أنه المتصرف في شؤون ذلك اليوم دون شبهة مشارك. ولا

محيص عن اعتبار التوسع في إضافة ملك أو مالك إلى يوم بتأويل شؤون يوم الدِّين. على أن مالك لغة في ملك، ففي القاموس: وكأمير وكتف وصاحب ذو الملك.

ويوم الدين يوم القيامة، ومبدأ الدار الآخرة، فالدين فيه بمعنى الجزاء، قال: الفِند الزِّمَّاني[1]:

فلمَّا صرَّح الشرُّ ... فأمسى وَهْوَ عُريانُ
ولم يبق سوى العُدوا ... نِ دنَّاهم كما دانوا

أي: جازيناهم على صنعهم كما صنعوا مشاكلة، أو كما جازوا من قبل إذا كان اعتداؤهم ناشئاً عن ثأر أيضاً، وهذا هو المعنى المتعين هنا، وإن كان للدِّين إطلاقات كثيرة في كلام العرب.

واعلم أن وصفه تعالى بملك يوم الدِّين تكملة لإجراء مجامع صفات العظمة والكمال على اسمه تعالى، فإنه بعد أن وُصف بأنه رب العالمين وذلك معنى الإلهية الحقة إذ يفوق ما كانوا ينعتون به آلهتهم من قولهم: إله بني فلان، فقد كانت الأمم تتخذ آلهة خاصة لها كما حكى الله عن بعضهم: ﴿فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾ [طه: 88]، وقال: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: 138]، وكانت لبعض قبائل العرب آلهة خاصة، فقد عبدت ثقيف اللات، قال الشاعر:

ووقرت ثقيف إلى لاتها[2]

وفي حديث عائشة في الموطأ: «كان الأنصار قبل أن يسلموا يهلُّون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلَّل» الحديث[3].

---

(1) الفند لقبه، وأصل الفند بكسر الفاء الجبل، واسمه شهل بن شيبان بشين معجمة، وليس في أسماء العرب شهل بالشين المعجمة غيره، وهو من شعراء حرب البسوس وإنما لقب الفند لأنه لما جاء لينصر بني بكر بن وائل قالوا: ما يغني عنا هذا الهم ـ بكسر الهاء، أي: الشيخ، فقال لهم: أما ترضون أن أكون لكم فنداً تأوون إليه؟، أي: معقلاً ومرجعاً في الرأي والحرب. والزماني ـ بكسر الزاي وتشديد الميم ـ نسبة لقبيلة هم أبناء عم بني حنيفة.

(2) تمامه:

بمنقلب الخائب الخاسر

كذا في «تاريخ العرب» في باب أديان العرب من كتابنا «تاريخ العرب قبل الإسلام» مخطوط.

(3) في «الصحيحين» واللفظ للبخاري. «ومناة» اسم صنم يعبده المشركون من العرب، وهو صخرة كانوا يذبحون عندها. والمشلل ـ بضم الميم وفتح الشين المعجمة ولام مشددة مفتوحة ولام أخرى ـ اسم ثنية مشرفة على قديد بين مكة والمدينة.

فوُصف الله تعالى بإنه رب العالمين كلهم، ثم عقب بوصفي الرحمٰن الرحيم لإفادة عظم رحمته، ثم وصف بأنه ملك يوم الدين وهو وصف بما هو أعظم مما قبله لأنه ينبئ عن عموم التصرف في المخلوقات في يوم الجزاء الذي هو أول أيام الخلود، فملك ذلك الزمان هو صاحب الملك الذي لا يشذ شيء عن الدخول تحت مُلكه، وهو الذي لا ينتهي ملكه ولا ينقضي، فأين هذا الوصف من أوصاف المبالغة التي يفيضها الناس على أعظم الملوك: مثل ملك الملوك (شاهان شاه)، وملك الزمان، وملك الدنيا (شاه جهان) وما شابه ذلك. مع ما في تعريف ذلك اليوم بإضافته إلى الدين، أي: الجزاء من إدماج التنبيه على عدم حكم الله لأن إيثار لفظ الدين، أي: الجزاء، للإشعار بأنه معاملة العامل بما يعادل أعماله المجزى عليها في الخير والشر، وذلك العدل الخاص، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ﴾ [غافر: 17]، فلذلك لم يقل ملك يوم الحساب، فوصفُه بأنه ملك يوم العدل الصِّرف وصفٌ له بأشرف معنى الملك، فإن الملوك تتخلد محامدهم بمقدار تفاضلهم في إقامة العدل، وقد عرف العرب المدحة بذلك.

قال النابغة يمدح الملك عمرو بن الحارث الغساني ملك الشام:

وكم جزانا بأيْدٍ غيرِ ظالمةٍ ... عُرْفاً بعُرف وإنكاراً بإنكارِ

وقال الحارث بن حلزة يمدح الملك عمرو بن هند اللخمي ملك الحيرة:

مَلِكٌ مُقسطٌ وأفضلُ من يمـ ... ـشي ومن دون ما لديه القضاء

وإجراء هذه الأوصاف الجليلة على اسمه تعالى إيماء بأن موصوفها حقيق بالحمد الكامل الذي أعربت عنه جملة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، لأن تقييد مفاد الكلام بأوصاف متعلق ذلك المفاد يشعر بمناسبة بين تلك الأوصاف وبين مفاد الكلام مناسبة تفهم من المقام مثل التعليل في مقام هذه الآية.

[5] ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾.

إذا أتم الحامد حمد ربه يأخذ في التوجه إليه بإظهار الإخلاص له انتقالًا من الإفصاح عن حق الرب إلى إظهار مراعاة ما يقتضيه حقه تعالى على عبده من إفراده بالعبادة والاستعانة، فهذا الكلام استئناف ابتدائي.

ومُفاتَحة العظماء بالتمجيد عند التوجه إليهم قبل أن يخاطَبوا طريقة عربية. روى أبو الفرج الأصفهاني عن حسان بن ثابت قال: كنت عند النعمان فنادمته وأكلت معه، فبينا أنا على ذلك معه في قبة إذا رجل يرتجز حولها:

أصمَّ أم يَسمع ربُّ القبه ... يا أوهبَ الناس لعيسى صُلْبَه
ضرَّابةٍ بالمِشغَرِ الأذبَّه ... ذاتِ هبابٍ في يديها خُلْبَه
في لاحبٍ كأنه الأطِبَّة[1]

فقال النعمان: أليس بأبي أمامة؟ (كنية النابغة)، قالوا: بلى، قال: فأذنوا له فدخل.

والانتقال من أسلوب الحديث بطريق الغائب المبتدإ من قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾، إلى أسلوب طريق الخطاب ابتداء من قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إلى آخر السورة، فن بديع من فنون نظم الكلام البليغ عند العرب، وهو المسمَّى في علم الأدب العربي والبلاغة التفاتاً. وفي ضابط أسلوب الالتفات رأيان لأئمة علم البلاغة؛ أحدهما: رأي من عدا السكاكي من أئمة البلاغة وهو أن المتكلم بعد أن يعبر عن ذات بأحد طرق ثلاثة من تكلم أو غيبة أو خطاب، ينتقل في كلامه ذلك فيعبر عن تلك الذات بطريق آخر من تلك الثلاثة، وخالفهم السكاكي فجعل مسمَّى الالتفات أن يعبر عن ذات بطريق من طرق التكلم أو الخطاب أو الغيبة عادلًا عن أحدهما الذي هو الحقيق بالتعبير في ذلك الكلام إلى طريق آخر منها.

ويظهر أثر الخلاف بين الجمهور والسكاكي في المحسن الذي يسمَّى بالتجريد في علم البديع، مثل قول علقمة بن عبدة في طالع قصيدته:

طَحا بك قلبٌ في الحسان طَروبُ

مخاطباً نفسه على طريقة التجريد، فهذا ليس بالتفات عند الجمهور، وهو معدود من الالتفات عند السكاكي، فتسمية الالتفات التفاتاً على رأي الجمهور باعتبار أن عدول المتكلم عن الطريق الذي سلكه إلى طريق آخر يشبه حالة الناظر إلى شيء ثم يلتفت عنه، وأما تسميته التفاتاً على رأي السكاكي فتجري على اعتبار الغالب من صور الالتفات دون صورة التجريد، ولعل السكاكي التزم هذه التسمية لأنها تقررت من قبله فتابع هو الجمهور في هذا الاسم.

ومما يجب التنبه له أن الاسم الظاهر معتبر من قبيل الغائب على كلا الرأيين،

---

(1) الهمزة في قوله: أصم للاستفهام المستعمل في تنبيه. والمِشغر: آلة الشغار، أي: الطرد وهو يعني ذنب البعير. والأذبة ـ بكسر الذال المعجمة ـ جمع ذبابة. والخلبة ـ بضم الخاء المعجمة وسكون اللام: حلقة من ليف. واللاحب: الطريق، وهو متعلق بقوله هباب. والأطبة ـ جمع طباب ـ وهو الشراك يجمع بين الأديمين.

ولذلك كان قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ التفاتاً على كلا الرأيين، لأن ما سبق من أول السورة إلى قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ تعبير بالاسم الظاهر وهو اسم الجلالة وصفاته.

ولأهل البلاغة عناية بالالتفات لأن فيه تجديد أسلوب التعبير عن المعنى بعينه تحاشياً من تكرر الأسلوب الواحد عدة مرار فيحصل بتجديد الأسلوب تجديد نشاط السامع كي لا يمل من إعادة أسلوب بعينه. قال السكاكي في المفتاح بعد أن ذكر أن العرب يستكثرون من الالتفات: أفتراهم يحسنون قِرى الأشباح فيخالفون بين لون ولون وطعم وطعم، ولا يحسنون قِرى الأرواح فيخالفون بين أسلوب وأسلوب؟ فهذه فائدة مطردة في الالتفات. ثم إن البلغاء لا يقتصرون عليها غالباً بل يراعون للالتفات لطائف ومناسبات، ولم يزل أهل النقد والأدب يستخرجون ذلك من مغاصِّه.

وما هنا التفات بديع، فإن الحامد لمَّا حمد الله تعالى ووصفه بعظيم الصفات، بلغت به الفكرة منتهاها فتخيل نفسه في حضرة الربوبية فخاطب ربه بالإقبال، كعكس هذا الالتفات في قول محمد بن بشير الخارجي «نسبة إلى بني خارجة قبيلة»:

ذُمِمتَ ولم تُحمد وأدركتُ حاجة ... تولَّى سواكم أجرَها واصطناعها
أبى لك كسبَ الحمد رأيٌ مقصِّر ... ونفسٌ أضاق اللهُ بالخير باعها
إذا هي حثَّته على الخير مرة ... عصاها وإن همَّت بشرٍّ أطاعها

فخاطبه ابتداء ثم ذكر قصور رأيه وعدم انطباع نفسه على الخير، فالتفت من خطابه إلى التعبير عنه بضمير الغيبة، فقال: إذا هي حثته، فكأنه تخيله قد تضاءل حتى غاب عنه. وبعكس ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِن رَّحْمَتِي﴾ [العنكبوت: 23] لاعتبار تشنيع كفر المتحدث عنهم بأنهم كفروا بآيات صاحب ذلك الاسم الجليل، وبعد تقرر ذلك انتقل إلى أسلوب ضمير المتكلم إذ هو الأصل في التعبير عن الأشياء المضافة إلى ذات المتكلم. ومما يزيد الالتفات وقعاً في الآية أنه تخلص من الثناء إلى الدعاء، ولا شك أن الدعاء يقتضي الخطاب فكان قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ تخلصاً يجيء بعده ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ﴾ ونظيره في ذلك قول النابغة في رثاء النعمان الغساني:

أبى غفلتي أني إذا ما ذكرته ... تحرَّك داءٌ في فؤادي داخل
وأن تلادي إن نظرتُ وشِكَّتي ... ومُهري وما ضمَّت إليَّ الأنامل
حِباؤك والعيسُ العِتاق كأنها ... هِجان المَها تُزجى عليها الرحائل

وأبو الفتح ابن جني يسمِّي الالتفات «شجاعة العربية» كأنه عنى أنه دليل على حدَّة

ذهن البليغ وتمكنه من تصريف أساليب كلامه كيف شاء كما يتصرف الشجاع في مجال الوغى بالكر والفر.

و﴿إِيَّاكَ﴾ ضمير خطاب في حالة النصب، والأظهر أن كلمة (إيا) جُعلت ليعتمد عليها الضمير عند انفصاله، ولذلك لزمتها الضمائر نحو: إياي تعني، وإياك أعني، وإياهم أرجو. ومن هنالك التزم في التحذير لأن الضمير انفصل عند التزام حذف العامل. ومن النحاة من جعل «إيَّا» ضميراً منفصلًا ملازماً حالة واحدة، وجعل الضمائر التي معه أضيفت إليه للتأكيد. ومنهم من جعل «إيَّا» هو الضمير وجعل ما بعده حروفاً لبيان الضمير. ومنهم من جعل «إيَّا» اعتماداً للضمير كما كانت، أي: اعتماداً للمنادى الذي فيه ال. ومنهم من جعل «إيَّا» اسماً ظاهراً مضافاً للمضمرات.

والعبادة فعل يدل على الخضوع أو التعظيم الزائدين على المتعارف بين الناس. وأما إطلاقها على الطاعة فهو مجاز. والعبادة في الشرع أخص، فتُعرف بأنها فعلُ ما يرضي الرب من خضوع وامتثال واجتناب، أو هي فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه، وقال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: 56]: العبادة تعظيم أمر الله والشفقة على الخلق. وهذا المعنى هو الذي اتفقت عليه الشرائع وإن اختلفوا في الوضع والهيئة والقلة والكثرة. اهـ. فهي بهذا التفسير تشمل الامتثال لأحكام الشريعة كلها.

وقد فسَّر الصوفية العبادة بأنها فعل ما يرضي الرب. والعبودية بالرضا بما يفعل الرب. فهي أقوى. وقال بعضهم: العبودية الوفاء بالعهود، وحفظ الحدود، والرضا بالموجود، والصبر على المفقود، وهذه اصطلاحات لا مشاحة فيها.

قال الفخر: «مراتب العبادة ثلاث: الأولى أن يعبد الله طمعاً في الثواب وخوفاً من العقاب وهي العبادة، وهي درجة نازلة ساقطة لأنه جعل الحق وسيلة لنيل المطلوب. الثانية: أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته والانتساب إليه بقَبول تكاليفه، وهي أعلى من الأولى إلا أنها ليست كاملة لأن المقصود بالذات غير الله. الثالثة: أن يعبد الله لكونه إلهاً خالقاً مستحقاً للعبادة وكونه هو عبداً له، وهذه أعلى المقامات وهو المسمَّى بالعبودية». اهـ.

قلت: ولم يسم الإمام المرتبة الثالثة باسم، والظاهر أنها ملحقة في الاسم بالمرتبة الثانية أعني العبودية، لأن الشيخ ابن سينا قال في الإشارات: العارف يريد الحق لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة. اهـ. فجعلهما حالة واحدة.

وما ادعاه الفخر في سقوط الدرجة الأولى ونزول مرتبتها قد غلب عليه فيه اصطلاح غلاة الصوفية، وإلا فإن العبادة للطمع والخوف هي التي دعا إليها الإسلام في سائر إرشاده، وهي التي عليها جمهور المؤمنين وهي غاية التكليف، كيف وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: 28]، فإن بلغ المكلف إلى المرتبتين الأخريين فذلك فضل عظيم وقليل ما هم، على أنه لا يخلو من ملاحظة الخوف والطمع في أحوال كثيرة، نعم إن أفاضل الأمة متفاوتون في الاحتياج إلى التخويف والإطماع بمقدار تفاوتهم في العلم بأسرار التكليف ومصالحه وتفاوتهم في التمكن من مغالبة نفوسهم، ومع ذلك لا محيص لهم عن الرجوع إلى الخوف في أحوال كثيرة والطمع في أحوال أكثر. وأعظم دليل على ما قلنا أن الله تعالى مدح في كتابه المتقين في مواضع جمة ودعا إلى التقوى، وهل التقوى إلا كاسمهما بمعنى الخوف والاتقاء من غضب الله؟ قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ [الإسراء: 57]. والمرتبة الثالثة: هي التي أشار لها قوله ﷺ لمن قال له: كيف تجهد نفسك في العبادة وقد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: «**أفلا أكون عبداً شكوراً**»، لأن من الظاهر أن الشكر هنا على نعمة قد حصلت فليس فيه حظ للنفس بالطمع في المزيد، لأن الغفران العام قد حصل له فصار الشكر لأجل المشكور لا غير، وتمحَّض أنه لا لخوف ولا طمع[1].

واعلم أن من أهم المباحث البحث عن سر العبادة وتأثيرها وسر مشروعيتها لنا، وذلك أن الله تعالى خلق هذا العالم ليكون مظهراً لكمال صفاته تعالى: الوجود، والعلم، والقدرة. وجعل قَبول الإنسان للكمالات التي بمقياسها يعلم نسبة مبلغ علمه وقدرته من علم الله تعالى وقدرته، وأودع فيه الروح والعقل اللذين بهما يزداد التدرج في الكمال ليكون غير قانع بما بلغه من المراتب في أوج الكمال والمعرفة، وأرشده وهداه إلى ما يستعين به على مرامه ليحصل له بالارتقاء العاجل رقي آجل لا يضمحل، وجعل استعداده لقَبول الخيرات كلها عاجلها وآجلها متوقفاً على التلقين من السَّفَرة الموحى

---

(1) كأنهم اصطلحوا على أن العبودية أبلغ من العبادة لما فيها من النسب، لأن الأوصاف التي تلحقها ياء النسب يقصد منها المبالغة في الوصفية وذلك للجمع بين طريقي توصيف، فإن صيغة الوصف تفيد التوصيف وصيغة النسب كذلك. ولهذا كان قولهم: أسحمي أبلغ من أسحم، ولحياني أبلغ من لحيان، فالعبودية مصدر من هذا النوع.
واعلم أن كون الشكر يشتمل على حظ للمشكور، قد تقرر في بحث (الحمد) إذ بينا أن الحمد والشكر تزيين للعرض المحمود والمشكور لقول النابغة:

«شكرت لك النعمى»

البيت.

إليهم بأصول الفضائل. ولما توقف ذلك على مراقبة النفس في نفراتها وشرداتها، وكانت تلك المراقبة تحتاج إلى تذكر المُجازي بالخير وضده، شُرعت العبادة لتذكُّر ذلك المُجازي، لأن عدم حضور ذاته واحتجابه بسبحات الجلال يسرب نسيانه إلى النفوس، كما أنه جعل نظامه في هذا العالم متصل الارتباط بين أفراده فأمرهم بلزوم آداب المعاشرة والمعاملة لئلا يفسد النظام، ولمراقبة الدوام على ذلك أيضاً شرعت العبادة لتذكر به، على أن في ذلك التذكر دوام الفكر في الخالق وشؤونه، وفي ذلك تخلُّق بالكمالات تدريجاً، فظهر أن العبادة هي طريق الكمال الذاتي والاجتماعي مبدأً ونهاية، وبه يتضح معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿56﴾﴾ [الذاريات: 56]، فالعبادة على الجملة لا تخرج عن كونها محققة للمقصد من الخلق، ولما كان سر الخلق والغاية منه خفية الإدراك عرَّفنا الله تعالى إياها بمظهرها وما يحققها جمعاً لعظيم المعاني في جملة واحدة وهي جملة ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

وقريب من هذا التقرير الذي نحوناه وأقل منه قول الشيخ ابن سينا في الإشارات: لما «لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر إن أمكن، وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير، فوجب معرفة المُجازي والشارع وأن يكون مع معرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير. اهـ.

لا شك أن داعي العبادة التعظيم والإجلال، وهو إما عن محبة أو عن خوف مجرد، وأهمه ما كان عن محبة لأنه يرضي نفس فاعله قال:

أهابُكِ إجلالًا وما بكِ قدرةٌ ... عليَّ ولكن ملءُ عينٍ حبيبُها

وهي تستلزم الخوف من غضب المحبوب، قال محمود الوراق، أو منصور الفقيه:

تعصي الإله وأنت تُظهر حبَّه ... هذا لَعَمري في القياس بديعُ

لو كان حبُّك صادقاً لأطعتَه ... إن المحُبَّ لمن يحبُّ مُطيعُ

ولذلك قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 31]، فذلك يُشعر بأن اتباع الشريعة يوجب محبة الله، وأن المُحِب يود أن يحبه حبيبه كما قال المتنبي:

أنت الحبيب ولكني أعوذ به   من أن أكون مُحبًّا غيرَ محبوب

وإلى هذا النوع ترجع عبادة أكثر الأمم، ومنها العبادة المشروعة في جميع الشرائع لأنها مبنية على حب الله تعالى، وكذلك عبادة المشركين أصنامهم، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنۡ يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: 165]. ومن الأمم من عَبدت عن خوف دون محبة، وإنما هو لاتقاء شرٍّ كما عبدت بعض الأمم الشياطين وعبدت المانوية من المجوس المعبود «أهرُمُن»، وهو عندهم رب الشر والضر، ويرمزون إليه بعنصر الظلمة، وأنه تولَّد من خاطر سوءٍ خَطَرَ للرب يَزْدان إلٰه الخير، قال المعري:

فكَّرَ يزدانُ على غِرَّة   فصيغ من تفكيره أهْرُمُن

والحصر المستفاد من تقديم المعمول في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ حصر حقيقي لأن المؤمنين الملقنين لهذا الحمد لا يعبدون إلا الله. وزعم ابن الحاجب في «إيضاح المفصل في شرح ديباجة المفصل» عند قول الزمخشري: الله أحمد، أن التقديم لا يفيد إلا الاهتمام دون حصر، وأن قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ تقديم المفعول للاهتمام دون قصر، وأن تمسكهم بقوله: ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعۡبُدۡ﴾ [الزمر: 66] ضعيف لورود ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: 2]، وإبطال رأيه مقرر في كتب علم المعاني.

وأنا أرى استدلاله بورود قوله تعالى: ﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ﴾ لا يليق بمقامه العلمي، إذ لا يظن أن محامل الكلام متماثلة في كل مقام، ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ جملة معطوفة على جملة: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ وإنما لم تفصل عن جملة: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ بطريقة تعداد الجمل مقام التضرع ونحوه من مقامات التعداد والتكرير كُلًّا أو بعضاً للإشارة إلى خطور الفعلين جميعاً في إرادة المتكلمين بهذا التخصيص، أي: نخصك بالاستعانة أيضاً مع تخصيصك بالعبادة.

والاستعانة طلب العون. والعون والإعانة تسهيل فعل شيء يشق ويعسر على المستعين وحده، فهي تحصل بإعداد طريق تحصيله من إعارة آلة، أو مشاركة بعمل البدن كالحمل والقود، أو بقول كالإرشاد والتعليم، أو برأي كالنصيحة. قال الحريري في المقامة: وخلقي نعم العون، أو بمال كدفع المغرم، بحيث يحصل الأمر بعسير من جهود المستعين والمعين.

وأما الاستعانة بالله فهي طلب المعونة على ما لا قِبل للبشر بالإعانة عليه ولا قِبل للمستعين بتحصيله بمفرده، ولذلك فهي مشعرة بأن المستعين يصرف مقدرته لتحصيل الفعل ويطلب من الله العون عليه بتيسير ما لا قبل لقدرة المستعين على تحصيله بمفرده،

فهذه هي المعونة شرعاً وقد فسرها العلماء بأنها هي خَلق ما به تمام الفعل أو تيسيره، فتنقسم قسمين: ضرورية، أي: ما يتوقف الفعل عليها فلا يحصل بدونها، أي لا يحصل بدون توفر متعلقها وهي إعطاء الاقتدار للفاعل وتصوره للفعل وحصول المادة والآلة، ومجموع هاته الأربعة يعبر عنه بالاستطاعة، ويعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات، وبها يصح تكليف المستطيع.

القسم الثاني: المعونة غير الضرورية، وينبغي أن تُخص باسم الإعانة وهي إيجاد المُعين ما يتيسر به الفعل للمُعان حتى يسهل عليه ويقرب منه، كإعداد الراحلة في السفر للقادر على المشي. وبانضمام هذا المعنى للمعنى الأول تتم حقيقة التوفيق المعرَّف عندهم بأنه خَلق القدرة والداعية إلى الطاعة، وسمَّى الراغب هذا القسم الثاني بالتوفيق ولا تعارض بين كلامه وبين تعريفهم إياه لما علمت من أنه لا يحصل إلا بعد حصول المعونة بالمعنى الأول فتم التوفيق؛ والمقصود هنا الاستعانة على الأفعال المهمة كلها التي أعلاها تلقي الدِّين وكل ما يعسر على المرء تذليله من توجهات النفوس إلى الخير وما يستتبع ذلك من تحصيل الفضائل.

وقرينة هذا المقصود رسمه في فاتحة الكتاب ووقوع تخصيص الإعانة عقب التخصيص بالعبادة. ولذلك حذف متعلق ﴿نَسۡتَعِينُ﴾ الذي حقه أن يذكر مجروراً بعلى، وقد أفاد هذا الحذف الهام عموم الاستعانة المقصورة على الطلب من الله تأدباً معه تعالى، ومن توابع ذلك وأسبابه وهي المعارف والإرشادات والشرائع وأصول العلوم، فكلها من الإعانة المطلوبة، وكلها من الله تعالى، فهو الذي ألهمنا مبادئ العلوم وكلفنا الشرائع ولقننا النطق، قال: ﴿أَلَمۡ نَجۡعَل لَّهُۥ عَيۡنَيۡنِ ۝٨ وَلِسَانٗا وَشَفَتَيۡنِ ۝٩ وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ ۝١٠﴾ [البلد: 8 ـ 10]، فالأول: إيماء إلى طريق المعارف وأصلها المحسوسات وأعلاها المُبصَرات، والثاني: إيماء إلى النطق والبيان للتعليم، والثالث إلى الشرائع.

والحصر المستفاد من التقديم في قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ حصر ادعائي للمبالغة لعدم الاعتداد بالاستعانات المتعارفة بين الناس بعضهم ببعض في شؤونهم، ومعنى الحصر هنا: لا نستعين على عظائم الأمور التي لا يستعان فيها بالناس إلا بالله تعالى.

ويفيد هذا القصر فيهما التعريض بالمشركين الذين يعبدون غير الله ويستعينون بغيره لأنهم كانوا فريقين، منهم من عبد غير الله على قصد التشريك إلا أن ولعه واستهتاره بغير الله تعالى أنساه عبادة الله تعالى كما عبدت سبأ الشمس وعبد الفُرس النور والظلمة، وعبد القبط العجل وألّهوا الفراعنة، وعبدت أمم السودان الحيوانات كالثعابين. ومن المشركين من أشرك مع عبادة الله عبادة غيره، وهذا حال معظم العرب ممن عبد الأصنام

أو عبد الكواكب، فقد عبدت ضبة وتيم وعكل: الشمس، وعبدت كنانة: القمر، وعبدت لخم وخزاعة وبعض قريش: الشِّعرى، وعبدت تميم: الدَّبِران، وعبدت طيِّء: الثريا، وهؤلاء كلهم جعلوا الآلهة بزعمهم وسيلة يتقربون بها إلى الله تعالى، فهؤلاء جمعوا العبادة والاستعانة بهم لأن جعلهم وسيلة إلى الله ضرب من الاستعانة، وإنما قلنا: إن استفادة الرد على المشركين ونحوهم بطريق التعريض، أي: بطريق عرض الكلام لأن القصر الحقيقي لا يصلح أن يكون لرد الاعتقاد إلا تعريضاً، لأن معناه حاصل على الحقيقة كما أشار إليه السلكوتي في حاشية التفسير.

فإن قلت: كيف أمرنا بأن لا نعبد إلا الله ولا نستعين إلا به حسبما تشير إليه هذه الآية، وقد ورد في الصحيح أن النبي ﷺ لما علَّم عبدالله بن عباس قال له: «**إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله**» فلم يأت بصيغة قصر، **قلت**: قد ذكر الشيخ الجد قدَّس الله روحه في تعليقه على هذا الحديث أن ترك طريقة القصر إيماء إلى أن المقام لا يقبل الشركة، وأن من حق السؤال أن لا يكون إلا لله القادر العليم. وقد قال علماء البلاغة: إذا كان الفعل مقصوراً في نفسه فارتكاب طريق القصر لغو من الكلام. اهـ.

وأقول تقفية على أثره: إن مقام الحديث غير مقام الآية، فمقام الحديث مقام تعليم خاص لمن نشأ وشب وترجل في الإسلام. فتقرر قصر الحكم لديه على طرف الثمام، ولذلك استغنى عنه، وأما مقام هذه الآية فمقام مفتتح الوحي والتشريع واستهلال الوعظ والتقريع، فناسب تأكيد الحكم بالقصر مع التعريض بحال الشرك الشنيع، على أن تعليق الأمر بهما في جواب الشرط على حصول أي سؤال وأية استعانة يفيد مفاد القصر تعريضاً بالمشركين وبراءة من صنيعهم، فقد كانوا يستعينون بآلهتهم. ومن ذلك الاستقسام بالأزلام الموضوعة عند الآلهة والأصنام.

وضميرا ﴿نَعۡبُدُ﴾ و﴿نَسۡتَعِينُ ۝﴾، يعودان إلى تالي السورة ذاكراً معه جماعة المؤمنين. وفي العدول عن ضمير الواحد إلى الإتيان بضمير المتكلم المشارك الدلالة على أن هذه المحامد صادرة من جماعات. ففيه إغاظة للمشركين إذ يعلمون أن المسلمين صاروا في عزة ومنعة، ولأنه أبلغ في الثناء مِن أعبد وأستعين، لئلا تخلو المناجاة عن ثناء أيضاً بأن المحمود المعبود المستعان قد شهد له الجماعات وعرفوا فضله، وقريب من هذا قول النابغة في رثاء النعمان بن الحارث الغساني:

قعوداً له غسان يرجون أوبة ... وتُركٌ ورهطُ الأعجمين وكابُل

إذ قصد من تعداد أصناف من الأمم الكناية عن عظمة النعمان وكثرة رعيته.

فكأن الحامد لما انتقل من الحمد إلى المناجاة لم يغادر فرصة يقتنص منها الثناء إلا انتهزها.

ووجه تقديم قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ على قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ أن العبادة تقرب للخالق تعالى فهي أجدر بالتقديم في المناجاة. وأما الاستعانة فهي لنفع المخلوق للتيسير عليه فناسب أن يقدم المناجى ما هو من عزمه وصنعه على ما يسأله مما يعين على ذلك، ولأن الاستعانة بالله تتركب على كونه معبوداً للمستعين به، ولأن من جملة ما تُطلب الإعانة عليه العبادة فكانت متقدمة على الاستعانة في التعقل. وقد حصل من ذلك التقديم أيضاً إيفاء حقِّ فواصل السورة المبنية على الحرف الساكن المتماثل أو القريب في مخرج اللسان، وأعيد لفظ ﴿إِيَّاكَ﴾ في الاستعانة دون أن يعطف فعل ﴿نَسْتَعِينُ﴾ على ﴿نَعْبُدُ﴾ مع أنهما مقصودان جميعاً كما أنبأ عنه عطف الجملة على الجملة، لأن بين الحصرين فرقاً، فالحصر في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ حقيقي، والقصر في ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ادعائي، فإن المسلم قد يستعين غير الله تعالى، كيف وقد قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 2]، ولكنه لا يستعين في عظائم الأمور إلا بالله، ولا يعد الاستعانة حقيقة إلا الاستعانة بالله تعالى.

[6] ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝6﴾.

تهيأ لأصحاب هذه المناجاة أن يسعوا إلى طلب حظوظهم الشريفة من الهداية بعد أن حمدوا الله ووصفوه بصفات الجلالة، ثم أتبعوا ذلك بقولهم: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الذي هو واسطة جامع بين تمجيد الله تعالى وبين إظهار العبودية وهي حظ العبد بأنه عابد ومستعين، وأنه قاصر ذلك على الله تعالى، فكان ذلك واسطة بين الثناء وبين الطلب، حتى إذا ظنوا بربهم الإقبال عليهم ورجوا من فضله، أفضوا إلى سؤل حظهم فقالوا: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ فهو حظ الطالبين خاصة لما ينفعهم في عاجلهم وآجلهم، فهذا هو التوجيه المناسب لكون الفاتحة بمنزلة الديباجة للكتاب الذي أنزل هدى للناس ورحمة، فتتنزل هاته الجملة مما قبلها منزلة المقصد من الديباجة، أو الموضوع من الخطبة، أو التخلص من القصيدة، ولاختلاف الجمل المتقدمة معها بالخبرية والإنشائية فصلت هذه عنهن، وهذا أولى في التوجيه من جعلها جواباً لسؤال مقدر على ما ذهب إليه صاحب الكشاف.

والهداية الدلالة بتلطف، ولذلك خصَّت بالدلالة لما فيه خير المدلول، لأن التلطف يناسب من أريد به الخير، وهو يتعدى إلى مفعول واحد بنفسه لأن معناه معنى الإرشاد، ويتعدى إلى المفعول الثاني، وهو المهدى إليه بإلى وباللام والاستعمالان واردان، تقول:

هديته إلى كذا على معنى أوصلته إلى معرفته، وهديته لكذا على معنى أرشدته لأجل كذا ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: 23]، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ [الأعراف: 43]. وقد يعدَّى إلى المفعول الثاني بنفسه كما هنا على تضمينه معنى عرف، قيل: هي لغة أهل الحجاز، وأما غيرهم فلا يعديه بنفسه وقد جعلوا تعديته بنفسه من التوسع المعبر عنه بالحذف والإيصال. وقيل: الفرق بين المتعدي وغيره أن المتعدي يستعمل في الهداية لمن كان في الطريق ونحوه ليزداد هدى ومصدره حينئذٍ الهداية، وأما هداه إلى كذا أو لكذا فيستعمل لمن لم يكن سائرًا في الطريق ومصدره هدى، وكأن صاحب هذا القول نظر إلى أن المتعدي بالحرف إنما عدي لتقويته، والتقوية إما أن يقصد بها تقوية العامل لضعفه في العمل بالفرعية أو التأخير، وإما أن يقصد بها تقوية معناه.

والحق أن هذا إن تم فهو أغلبي على أنه تخصيص من الاستعمال فلا يقتضي كون الفعل مختلف المعنى لأن الفعل لا تختلف معانيه باعتبار كيفية تعديته إلا إذا ضمن معنى فعل آخر، على أن كلًّا من الهدى والهداية اسم مصدر والمصدر هو الهدى.

والذي أراه أن التعدية والقصور ليسا من الأشياء التي تصنع باليد أو يصطلح عليها أحد، بل هي جارية على معنى الحدث المدلول للفعل، فإن كان الحدث يتقوم معناه بمجرد تصور من قام به فهو الفعل القاصر، وإن كان لا يتقوم إلا بتصور من قام به ومن وقع عليه فهو المتعدِّي إلى واحد أو أكثر، فإن أشكلت أفعال فإنما إشكالها لعدم اتضاح تشخص الحدث المراد منها، لأن معناها يحوم حول معان متعددة. وهدى متعدٍّ لواحد لا محالة، وإنما الكلام في تعديته لثان، فالحق أنه إن اعتُبر فيه معنى الإرادة والإبانة تعدى بنفسه، وإن اعتبر فيه مطلق الإرشاد والإشارة فهو متعد بالحرف، فحالة تعديته هي المؤذنة بالحدث المتضمن له.

وقد قيل: إن حقيقة الهداية الدلالة على الطريق للوصول إلى المكان المقصود، فالهادي هو العارف بالطرق، وفي حديث الهجرة إن أبا بكر استأجر رجلًا من بني الديل هادياً خِرّيتاً، وإن ما نشأ من معاني الهداية هو مجازات شاع استعمالها. والهداية في اصطلاح الشرع حين تسند إلى الله تعالى هي الدلالة على ما يرضي الله من فعل الخير ويقابلها الضلالة وهي التغرير.

واختلف علماء الكلام في اعتبار قيد الإيصال إلى الخير في حقيقة الهداية، فالجمهور على عدم اعتباره وأنها الدلالة على طريق الوصول سواء حصل الوصول أم لم يحصل، وهو قول الأشاعرة وهو الحق. وذهب جماعة منهم الزمخشري إلى أن الهداية هي الدلالة مع الإيصال، وإلا لما امتازت عن الضلالة، أي حيث كان الله قادراً على أن

يوصل من يهديه إلى ما هداه إليه، ومرجع الخلاف إلى اختلافهم في أصل آخر وهو أصل معنى رضى الله ومشيئته وإرادته وأمره، فأصحاب الأشعري اعتبروا الهداية التي هي من متعلق الأمر. والمعتزلة نظروا إلى الهداية التي هي من متعلق التكوين والخلق، ولا خلاف في أن الهداية مع الوصول هي المطلوبة شرعاً من الهادي والمهدي مع أنه قد يحصل الخطأ للهادي وسوء القَبول من المهدي، وهذا معنى ما اختار عبدالحكيم أنها موضوعة في الشرع لقدر المشترك لورودها في القرآن في كل منهما قال: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ﴾ [القصص: 56]، وقال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ﴾ [فصلت: 17]، والأصل عدم الاشتراك وعدم المجاز.

والهداية أنواع تندرج كثرتها تحت أربعة أجناس مترتبة:

الأول: إعطاء القوى المحركة والمدركة التي بها يكون الاهتداء إلى انتظام وجود ذات الإنسان، ويندرج تحتها أنواع تبتدئ من إلهام الصبي الْتقام الثدي والبكاء عند الألم إلى غاية الوجدانيات التي بها يدفع عن نفسه كإدراك هول المهلكات وبشاعة المنافرات، ويجلب مصالحه الوجودية كطلب الطعام والماء وذود الحشرات عنه وحك الجلد واختلاج العين عند مرور ما يؤذي تجاهها، ونهايتها أحوال الفكر وهو حركة النفس في المعقولات، أعني ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول في البديهيات وهي القوة الناطقة التي انفرد بها الإنسان المنتزعة من العلوم المحسوسة.

الثاني: نصب الأدلة الفارقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ، وهي هداية العلوم النظرية.

الثالث: الهداية إلى ما قد تقصر عنه الأدلة أو يفضي إعمالها في مثله إلى مشقة، وذلك بإرسال الرسل وإنزال الكتب وموازين القسط، وإليها الإشارة بقوله تعالى في شأن الرسل: ﴿وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَئِمَّةٗ يَهۡدُونَ بِأَمۡرِنَا﴾ [الأنبياء: 73].

الرابع: أقصى أجناس الهداية وهي كشف الحقائق العليا وإظهار أسرار المعاني التي حارت فيها ألباب العقلاء إما بواسطة الوحي والإلهام الصحيح أو التجليات، وقد سمى الله تعالى هذا هدى حين أضافه للأنبياء فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: 90].

ولا شك أن المطلوب بقوله: ﴿ٱهۡدِنَا﴾ الملقن للمؤمنين هو ما يناسب حال الداعي بهذا إن كان باعتبار داع خاص أو طائفة خاصة عندما يقولون: اهدنا، أو هو أنواع الهداية على الجملة باعتبار توزيعها على من تأهل لها بحسب أهليته إن كان دعاء على لسان المؤمنين كلهم المخاطبين بالقرآن، وعلى كلا التقديرين فبعض أنواع الهداية

مطلوب حصوله لمن لم يبلغ إليه، وبعضها مطلوب دوامه لمن كان حاصلًا له خاصة أو لجميع الناس الحاصل لهم، وذلك كالهداية الحاصلة لنا قبل أن نسألها مثل غالب أنواع الجنس الأول.

وصيغة الطلب موضوعة لطلب حصول الماهية المطلوبة من فعل أو كف، فإذا استعملت في طلب الدوام كان استعمالها مجازاً نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾ [النساء: 136] وذلك حيث لا يراد بها إلا طلب الدوام. وأما إذا استعملت في طلب الدوام للزيادة مما حصل بعضه ولم يحصل بعضه فهي مستعملة في معناها وهو طلب الحصول لأن الزيادة في مراتب الهداية مثلًا تحصيل لمواد أخرى منها. ولما كان طلب الزيادة يستلزم طلب دوام ما حصل إذ لا تكاد تنفع الزيادة إذا انتقض الأصل كان استعمالها حينئذٍ في لازم المعنى مع المعنى فهو كناية. أما إذا قال: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ⑥﴾ من بلغ جميع مراتب الهداية ورقي إلى قمة غاياتها وهو النبي ﷺ، فإن دعاءه حينئذٍ يكون من استعمال اللفظ في مجاز معناه، ويكون دعاؤه ذلك اقتباساً من الآية وليس عين المراد من الآية، لأن المراد منها طلب الحصول بالمزيد مع طلب الدوام بطريقة الالتزام، ولا محالة أن المقصود في الآية هو طلب الهداية الكاملة.

والصراط: الطريق، وهو بالصاد وبالسين، وقد قرئ بهما في المشهورة، وكذلك نطقت به بالسين جمهور العرب إلا أهل الحجاز نطقوه بالصاد مبدلة عن السين لقصد التخفيف في الانتقال من السين إلى الراء ثم إلى الطاء. قال في لطائف الإشارات عن الجعبري: إنهم يفعلون ذلك في كل سين بعدها غين أو خاء أو قاف أو طاء، وإنما قلبوها هنا صادًا لتطابق الطاء في الإطباق والاستعلاء والتفخم مع الراء استثقالًا للانتقال من سفل إلى علو. اهـ. أي: بخلاف العكس نحو طست، لأن الأول عمل والثاني ترك. وقَيْس قلبوا السين بين الصاد والزاي وهو إشمام، وقرأ به حمزة في رواية خلف عنه. ومن العرب من قلب السين زاياً خالصة، قال القرطبي: وهي لغة عذرة وكلب وبني القَين، وهي مرجوحة ولم يقرأ بها، وقد قرأ باللغة الفصحى بالصاد جمهور القراء، وقرأ بالسين ابن كثير في رواية قنبل، والقراءة بالصاد هي الراجحة لموافقتها رسم المصحف وكونها اللغة الفصحى.

فإن قيل: كيف كتبت في المصحف بالصاد وقرأها بعض القراء بالسين؟ **قلت**: إن الصحابة كتبوها بالصاد تنبيهاً على الأفصح فيها لأنهم يكتبون بلغة قريش، واعتمدوا على علم العرب. فالذين قرأوا بالسين تأولوا أن الصحابة لم يتركوا لغة السين للعلم بها فعادلوا الأفصح بالأصل، ولو كتبوها بالسين مع أنها الأصل لتوهم الناس عدم جواز العدول عنه لأنه الأصل والمرسوم، كما كتبوا المصيطر بالصاد مع العلم بأن أصله

السين، فهذا مما يرجع الخلاف فيه إلى الاختلاف في أداء اللفظ لا في مادة اللفظ لشهرة اختلاف لهجات القبائل في لفظ مع اتحاده عندهم.

والصراط اسم عربي ولم يقل أحد من أهل اللغة: إنه معرّب، ولكن ذكر في الإتقان عن النقاش وابن الجوزي أنه «الطريق» بلغة الروم، وذكر أن أبا حاتم ذكر ذلك في كتاب الزينة له وبنى على ذلك السيوطي فزاده في منظومته في المعرب، والصراط في هذه الآية مستعار لمعنى الحق الذي يبلغ به مدركه إلى الفوز برضاء الله، لأن ذلك الفوز هو الذي جاء الإسلام بطلبه.

والمستقيم اسم فاعل استقام مطاوع قومته فاستقام، والمستقيم الذي لا عوج فيه ولا تعاريج، وأحسن الطرق الذي يكون مستقيماً وهو الجادة، لأنه باستقامته يكون أقرب إلى المكان المقصود من غيره فلا يضل فيه سالكه ولا يتردد ولا يتحير. والمستقيم هنا مستعار للحق البين الذي لا تخلطه شبهة باطل، فهو كالطريق الذي لا تتخلله بنيات، عن ابن عباس أن الصراط المستقيم دين الحق، ونقل عنه أنه ملة الإسلام، فكلامه يفسر بعضه بعضاً، ولا يريد أنهم لقنوا الدعاء بطلب الهداية إلى دين مضى، وإن كانت الأديان الإلهية كلها صُرُطاً مستقيمة بحسب أحوال أممها، يدل لذلك قوله تعالى في حكاية غواية الشيطان: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾﴾ [الأعراف: 16].

فالتعريف في «الصراط المستقيم» تعريف العهد الذهني، لأنهم سألوا الهداية لهذا الجنس في ضمن فرد، وهو الفرد المنحصر فيه الاستقامة، لأن الاستقامة لا تتعدد كما قال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: 32]، ولأن الضلال أنواع كثيرة كما قال: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ [المائدة: 100]. وقد يوجه هذا التفسير بحصول الهداية إلى الإسلام فعلَّمهم الله هذا الدعاء لإظهار منَّته، وقد هداهم الله بما سبق من القرآن قبل نزول الفاتحة ويهديهم بما لحق من القرآن والإرشاد النبوي. وإطلاق الصراط المستقيم على دين الإسلام ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا﴾ [الأنعام: 161].

والأظهر عندي أن المراد بالصراط المستقيم المعارف الصالحات كلها من اعتقاد وعمل، بأن يوقفهم إلى الحق والتمييز بينه وبين الضلال على مقادير استعداد النفوس وسعة مجال العقول النيرة والأفعال الصالحة بحيث لا يعتريهم زيغ وشبهات في دينهم، وهذا أولى ليكون الدعاء طلب تحصيل ما ليس بحاصل وقت الطلب، وإن المراد بحاجة إلى هذه الهداية في جميع شؤونه كلها حتى في الدوام على ما هو متلبس به من الخير للوقاية من التقصير فيه أو الزيغ عنه. والهداية إلى الإسلام لا تقصر على ابتداء اتباعه

وتقلده بل هي مستمرة باستمرار تشريعاته وأحكامه بالنص أو الاستنباط. وبه يظهر موقع قوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ مصادفاً المِحَزّ.

[7] ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾.

بدل أو عطف بيان من ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾، وإنما جاء نظم الآية بأسلوب الإبدال أو البيان دون أن يقال: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم المستقيم، لفائدتين؛ **الأولى**: أن المقصود من الطلب ابتداءً هو كون المهدى إليه وسيلة للنجاة واضحة سمحة سهلة، وأما كونها سبيل الذين أنعم الله عليهم فأمر زائد لبيان فضله.

الفائدة الثانية: ما في أسلوب الإبدال من الإجمال المعقب بالتفصيل ليتمكن معنى الصراط للمطلوب فضل تمكن في نفوس المؤمنين الذين لقنوا هذا الدعاء فيكون له من الفائدة مثل ما للتوكيد المعنوي، وأيضاً لما في هذا الأسلوب من تقرير حقيقة هذا الصراط وتحقيق مفهومه في نفوسهم فيحصل مفهومه مرتين، فيحصل له من الفائدة ما يحصل بالتوكيد اللفظي واعتبار البدلية مساو لاعتباره عطف بيان لا مزية لأحدهما على الآخر خلافاً لمن حاول التفاضل بينهما، إذ التحقيق عندي أن عطف البيان اسم لنوع من البدل، وهو البدل المطابق، وهو الذي لم يفصح أحد من النحاة على تفرقة معنوية بينهما ولا شاهداً يعين المصير إلى أحدهما دون الآخر.

قال في الكشاف: فإن قلت ما فائدة البدل؛ قلت: فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير. اهـ. فافهم كلامه أن فائدة الإبدال أمران يرجعان إلى التوكيد وهما ما فيه من التثنية، أي: تكرار لفظ البدل ولفظ المبدل منه. وعنى بالتكرير ما يفيده البدل عند النحاة من تكرير العامل وهو الذي مهد له في صدر كلامه بقوله: وهو في حكم تكرير العامل كأنه قيل: اهدنا الصراط المستقيم اهدنا صراط الذين، وسمَّاه تكريراً لأنه إعادة للفظ بعينه، بخلاف إعادة لفظ المبدل منه فإنه إعادة له بما يتحد مع ماصدقه، فلذلك عبَّر بالتكرير وبالتثنية، ومراده أن مثل هذا البدل وهو الذي فيه إعادة لفظ المبدل منه يفيد فائدة البدل وفائدة التوكيد اللفظي، وقد علمت أن الجمع بين الأمرين لا يتأتى على وجه معتبر عند البلغاء إلا بهذا الصوغ البديع.

وإن إعادة الاسم في البدل أو البيان ليبنى عليه ما يراد تعلقه بالاسم الأول أسلوب بهيج من الكلام البليغ لإشعار إعادة اللفظ بأن مدلوله بمحل العناية وأنه حبيب إلى النفس، ومثله تكرير الفعل كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِٱللَّغْوِ مَرُّواْ كِرَامًا﴾ [الفرقان: 72]، وقوله: ﴿رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَغْوَيْنَآ أَغْوَيْنَٰهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾ [القصص: 63] فإن إعادة فعل ﴿مَرُّواْ﴾ وفعل ﴿أَغْوَيْنَٰهُمْ﴾ وتعليق المتعلق بالفعل المعاد دون الفعل الأول تجد له من الروعة

والبهجة ما لا تجده لتعليقه بالفعل الأول دون إعادة، وليست الإعادة في مثله لمجرد التأكيد لأنه قد زيد عليه ما تعلق به.

قال ابن جني في شرح مشكل الحماسة عند قول الأحوص:

فإذا تزولُ تزولُ عن مُتَخَمِّطٍ تُخشى بوادرُه على الأقرانِ

محال أن تقول: إذا قمت قمت وإذا أقعد، لأنه ليس في الثاني غير ما في الأول، وإنما جاز أن يقول: فإذا تزول تزول لما اتصل بالفعل الثاني من حرف الجر المفادة منه الفائدة، ومثله قول الله تعالى: ﴿هَٰؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَٰهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾، وقد كان أبو علي يعني الفارسي امتنع في هذه الآية مما أخذناه. اهـ.

قلت: ولم يتضح توجيه امتناع أبي علي، فلعله امتنع من اعتبار ﴿أَغْوَيْنَٰهُمْ﴾ بدلًا من ﴿أَغْوَيْنَا﴾ وجعله استئنافاً وإن كان المآل واحداً. وفي استحضار المنعم عليهم بطريق الموصول، وإسناد فعل الإنعام عليهم إلى ضمير الجلالة، تنويه بشأنهم خلافاً لغيرهم من المغضوب عليهم والضالين.

ثم إن في اختيار وصف الصراط المستقيم بأنه صراط الذين أنعمت عليهم دون بقية أوصافه تمهيداً لبساط الإجابة، فإن الكريم إذا قلت له: أعطني كما أعطيت فلاناً كان ذلك أنشط لكرمه، كما قرره الشيخ الجد قدس الله سره في قوله ﷺ: «**كما صلَّيت على إبراهيم**»، فيقول السائلون: اهدنا الصراط المستقيم الصراط الذي هديت إليه عبيد نعمك مع ما في ذلك من التعريض بطلب أن يكونوا لاحقين في مرتبة الهدى بأولئك المنعم عليهم، وتهمُّماً بالاقتداء بهم في الأخذ بالأسباب التي ارتقوا بها إلى تلك الدرجات، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الممتحنة: 6]، وتوطئة لما سيأتي بعد من التبرُّؤ من أحوال المغضوب عليهم والضالين فتضمَّن ذلك تفاؤلًا وتعوذاً.

والنعمة ـ بالكسر وبالفتح ـ مشتقة من النعيم وهو راحة العيش وملائم الإنسان والترفه، والفعل كسمع ونصر وضرب. والنعمة الحالة الحسنة لأن بناء الفعلة بالكسر للهيئات ومتعلق النعمة اللذات الحسية، ثم استعملت في اللذات المعنوية العائدة بالنفع ولو لم يحس بها صاحبها. فالمراد من النعمة في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ النعمة التي لم يشبها ما يكدرها ولا تكون عاقبتها سوأى، فهي شاملة لخيرات الدنيا الخالصة من العواقب السيئة ولخيرات الآخرة، وهي الأهم، فيشمل النعم الدنيوية الموهوبي منها والكسبي، والروحاني والجثماني، ويشمل النعم الأخروية.

والنعمة بهذا المعنى يرجع معظمها إلى الهداية، فإن الهداية إلى الكسبي من

الدنيوي وإلى الأخروي كله ظاهرة فيها حقيقة الهداية، ولأن الموهوب في الدنيا وإن كان حاصلًا بلا كسب إلا أن الهداية تتعلق بحسن استعماله فيما وهب لأجله.

فالمراد من المنعم عليهم الذين أفيضت عليهم النعم الكاملة. ولا تخفى تمام المناسبة بين المنعم عليهم وبين المهديين حينئذٍ فيكون في إبدال ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ من ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ معنى بديع وهو أن الهداية نعمة وأن المنعم عليهم بالنعمة الكاملة قد هدوا إلى الصراط المستقيم. والذين أنعم الله عليهم هم خيار الأمم السابقة من الرسل والأنبياء الذين حصلت لهم النعمة الكاملة. وإنما يلتئم كون المسؤول طريق المنعم عليهم فيما مضى وكونه هو دين الإسلام الذي جاء من بعد باعتبار أن الصراط المستقيم جار على سنن الشرائع الحقة في أصول الديانة وفروع الهداية والتقوى، فسألوا ديناً قويماً يكون في استقامته كصراط المنعَم عليهم فأجيبوا بدين الإسلام، وقد جمع استقامة الأديان الماضية وزاد عليها.

أو المراد من المنعَم عليهم الأنبياء والرسل فإنهم كانوا على حالة أكمل مما كان عليه أممهم، ولذلك وصف الله كثيراً من الرسل الماضين بوصف الإسلام، وقد قال يعقوب لأبنائه: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132]، ذلك أن الله تعالى رفق بالأمم فلم يبلغ بهم غاية المراد من الناس لعدم تأهلهم للاضطلاع بذلك، ولكنه أمر المرسلين بأكمل الحالات وهي مراده تعالى من الخلق في الغاية، ولنمثل لذلك بشرب الخمر فقد كان القدرُ غيرُ المسكر منه مباحاً وإنما يحرم السكر أو لا يحرم أصلًا، غير أن الأنبياء لم يكونوا يتعاطون القليل من المسكرات وهو المقدار الذي هدى الله إليه هذه الأمة كلها، فسواء فسَّرنا المنعم عليهم بالأنبياء أو بأفضل أتباعهم أو بالمسلمين السابقين فالمقصد الهداية إلى صراط كامل، ويكون هذا الدعاء محمولًا في كل زمان على ما يناسب طرق الهداية التي سبقت زمانه والتي لم يبلغ إلى نهايتها.

والقول في المطلوب من ﴿ٱهْدِنَا﴾ على هذه التقادير كلها كالقول فيما تقدم من كون ﴿ٱهْدِنَا﴾ لطلب الحصول أو الزيادة أو الدوام.

والدعاء مبني على عدم الاعتداد بالنعمة غير الخالصة، فإن نعم الله على عباده كلهم كثيرة والكافر منعم عليه بما لا يمتري في ذلك، ولكنها نعم تحفها آلام الفكرة في سوء العاقبة ويعقبها عذاب الآخرة. فالخلاف المفروض بين بعض العلماء في أن الكافر هل هو منعم عليه خلاف لا طائل تحته فلا فائدة في التطويل بظواهر أدلة الفريقين.

[7] ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾.

كلمة غير مجرورة باتفاق القراء العشرة وهي صفة للذين أنعمت عليهم. أو بدل منه والوصف والبدلية سواء في المقصود، وإنما قدم في الكشاف بيان وجه البدلية لاختصار

الكلام عليها ليفضي إلى الكلام على الوصفية، فيورد عليها كيفية صحة توصيف المعرفة بكلمة غير التي لا تتعرف، وإلا فإن جعل ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ﴾ صفة للذين هو الوجه وكذلك أعربه سيبويه فيما نقل عنه أبو حيان ووجَّهه بأن البدل بالوصف ضعيف إذ الشأن أن البدل هو عين المبدل منه أي اسم ذات له، يريد أن معنى التوصيف في ﴿غَيْرِ﴾ أغلب من معنى ذات أخرى ليست السابقة، وهو وقوف عند حدود العبارات الاصطلاحية حتى احتاج صاحب الكشاف إلى تأويل ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ﴾ بالذين سلموا من الغضب، وأنا لا أظن الزمخشري أراد تأويل ﴿غَيْرِ﴾ بل أراد بيان المعنى.

وإنما صح وقوع غير صفة للمعرفة مع قولهم: إن ﴿غَيْرِ﴾ لتوغلهم في الإبهام لا تفيدها الإضافة تعريفاً، أي فلا يكون في الوصف بها فائدة التمييز فلا توصف بها المعرفة لأن الصفة يلزم أن تكون أشهر من الموصوف، فـ ﴿غَيْرِ﴾ وإن كانت مضافة للمعرفة إلا أنها لما تضمنه معناها من الإبهام انعدمت معها فائدة التعريف، إذ كل شيء سوى المضاف إليه هو غير، فماذا يستفاد من الوصف في قولك: مررت بزيد غير عمرو. فالتوصيف هنا إما باعتبار كون ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ليس مراداً به فريق معين فكان وزان تعريفه بالصلة وزان المعرف بأل الجنسية المسمَّاة عند علماء المعاني بلام العهد الذهني، فكان في المعنى كالنكرة وإن كان لفظه لفظ المعرفة فلذلك عرِّف بمثله لفظاً ومعنى، وهو ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ﴾ الذي هو في صورة المعرفة لإضافته لمعرفة وهو في المعنى كالنكرة لعدم إرادة شيء معين، وإما باعتبار تعريف ﴿غَيْرِ﴾ في مثل هذا لأن ﴿غَيْرِ﴾ إذا أريد بها نفي ضد الموصوف أي مساوي نقيضه صارت معرفة، لأن الشيء يتعرف بنفي ضده نحو عليك بالحركة غير السكون، فلما كان من أنعم عليه لا يعاقب كان المعاقب هو المغضوب عليه، هكذا نقل ابن هشام عن ابن السراج والسيرافي وهو الذي اختاره ابن الحاجب في أماليه على قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: 95]، ونقل عن سيبويه أن (غيراً) إنما لم تتعرف لأنها بمعنى المغاير فهي كاسم الفاعل وألحق بها مثلًا وسوى وحسب وقال: إنها تتعرف إذا قصد بإضافتها الثبوت. وكأن مآل المذهبين واحد لأن (غيراً) إذا أضيفت إلى ضد موصوفها وهو ضد واحد أي إلى مساوي نقيضه تعينت له الغيرية فصارت صفة ثابتة له غير منتقلة، إذ غيرية الشيء لنقيضه ثابتة له أبداً فقولك: عليك بالحركة غير السكون هو غير قولك: مررت بزيد غير عمرو، وقوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ من النوع الأول.

ومن غرض وصف الذين أنعمت عليهم بأنهم ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ التعوذ مما عرض لأمم أنعم الله عليهم بالهداية إلى صراط الخير بحسب

زمانهم بدعوة الرسل إلى الحق فتقلدوها ثم طرأ عليهم سوء الفهم فيها فغيَّروها وما رَعَوها حق رعايتها، والتبرؤ من أن يكونوا مثلهم في بطر النعمة وسوء الامتثال وفساد التأويل وتغليب الشهوات الدنيوية على إقامة الدِّين حتى حق عليهم غضب الله تعالى، وكذا التبرؤ من حال الذين هدوا إلى صراط مستقيم فما صرفوا عنايتهم للحفاظ على السير فيه باستقامة، فأصبحوا من الضالين بعد الهداية إذ أساؤوا صفة العلم بالنعمة فانقلبت هدايتهم ضلالًا.

والظاهر أنهم لم يحق عليهم غضب الله قبل الإسلام لأنهم ضلوا عن غير تعمد فلم يسبق غضب الله عليهم قديماً، واليهود من جملة الفريق الأول، والنصارى من جملة الفريق الثاني كما يعلم من الاطلاع على تاريخ ظهور الدينين فيهم. وليس يلزم اختصاص أول الوصفين: باليهود، والثاني: بالنصارى فإن في الأمم أمثالهم، وهذا الوجه في التفسير هو الذي يستقيم معه مقام الدعاء بالهداية إلى الصراط المستقيم، ولو كان المراد دين اليهودية ودين النصرانية لكان الدعاء تحصيلاً للحاصل، فإن الإسلام جاء ناسخاً لهما.

ويشمل المغضوب عليهم والضالون فِرَق الكفر والفسوق والعصيان، فالمغضوب عليهم جنس للفِرَق التي تعمدت ذلك واستخفت بالديانة عن عمد أو عن تأويل بعيد جداً، والضالون جنس للفرق التي أخطأت الدِّين عن سوء فهم وقلة إصغاء؛ وكلا الفريقين مذموم لأننا مأمورون باتباع سبيل الحق وصرف الجهد إلى إصابته، واليهود من الفريق الأول والنصارى من الفريق الثاني. وما ورد في الأثر مما ظاهره تفسير المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى فهو إشارة إلى أن في الآية تعريضاً بهذين الفريقين اللذين حق عليهما هذان الوصفان لأن كلًّا منهما صار عَلَماً فيما أريد التعريض به فيه. وقد تبين لك من هذا أن عطف ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ على ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ ارتقاء في التعوذ من شر سوء العاقبة لأن التعوذ من الضلال الذي جلب لأصحابه غضب الله لا يغني عن التعوذ من الضلال الذي لم يبلغ بأصحابه تلك الدركات، وذلك وجه تقديم ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ على ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾، لأن الدعاء كان بسؤال النفي، فالتدرج فيه يحصل بنفي الأضعف بعد نفي الأقوى، مع رعاية الفواصل.

والغضب المتعلق بالمغضوب عليهم هو غضب الله، وحقيقة الغضب المعروف في الناس أنه كيفية تعرُض للنفس يتبعها حركة الروح إلى الخارج وثورانها فتطلب الانتقام، فالكيفية سبب لطلب الانتقام وطلب الانتقام سبب لحصول الانتقام. والذي يظهر لي أن إرادة الانتقام ليست من لوازم ماهية الغضب بحيث لا تنفك عنه، ولكنها قد تكون من آثاره، وأن الغضب هو كيفية للنفس تعرض من حصول ما لا يلائمها فتترتب عليه كراهية

الفعل المغضوب منه وكراهية فاعله، ويلازمه الإعراض عن المغضوب عليه ومعاملته بالعنف وبقطع الإحسان وبالأذى، وقد يفضي ذلك إلى طلب الانتقام منه فيختلف الحد الذي يثور عند الغضب في النفس باختلاف مراتب احتمال النفوس للمنافرات واختلاف العادات في اعتبار أسبابه. فلعل الذين جعلوا إرادة الانتقام لازمة للغضب بنوا على القوانين العربية.

وإذ كانت حقيقة الغضب يستحيل اتصاف الله تعالى بها وإسنادها إليه على الحقيقة للأدلة القطعية الدالة على تنزيه الله تعالى عن التغيرات الذاتية والعرضية، فقد وجب على المؤمن صرف إسناد الغضب إلى الله عن معناه الحقيقي، وطريقة أهل العلم والنظر في هذا الصرف أن يصرف اللفظ إلى المجاز بعلاقة اللزوم أو إلى الكناية باللفظ عن لازم معناه، فالذي يكون صفة لله من معنى الغضب هو لازمه، أعني العقاب والإهانة يوم الجزاء واللعنة، أي: الإبعاد عن أهل الدين والصلاح في الدنيا، أو هو من قبيل التمثيلية.

وكان السلف في القرن الأول ومنتصف القرن الثاني يمسكون عن تأويل هذه المتشابهات لما رأوا في ذلك الإمساك من مصلحة الاشتغال بإقامة الأعمال التي هي مراد الشرع من الناس، فلما نشأ النظر في العلم وطلب معرفة حقائق الأشياء وحدث قول الناس في معاني الدِّين بما لا يلائم الحق، لم يجد أهل العلم بُدًّا من توسيع أساليب التأويل الصحيح لإفهام المسلم وكبت الملحد، فقام الدِّين بصنيعهم على قواعده. وتميز المخلص له عن ماكره وجاحده. وكلٌّ فيما صنعوا على هدى. وبعد البيان لا يرجع إلى الإجمال أبداً. وما تأولوه إلا بما هو معروف في لسان العرب مفهوم لأهله.

فغضب الله تعالى على العموم يرجع إلى معاملته الحائدين عن هديه العاصين لأوامره ويترتب عليه الانتقام، وهو مراتب أقصاها عقاب المشركين والمنافقين بالخلود في الدرك الأسفل من النار، ودون الغضب الكراهية، فقد ورد في الحديث: «**ويكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال**»، ويقابلهما الرضى والمحبة وكل ذلك غير المشيئة والإرادة بمعنى التقدير والتكوين، ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ﴾ [الزمر: 7] ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ﴾ [الأنعام: 112]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ﴾ [يونس: 99] وتفصيل هذه الجملة في علم الكلام.

واعلم أن الغضب عند حكماء الأخلاق مبدأ من مجموع الأخلاق الثلاثة الأصلية التي يعبر عن جميعها بالعدالة وهي: الحكمة والعفة والشجاعة، فالغضب مبدأ الشجاعة إلا أن الغضب يعبر به عن مبدأ نفساني لأخلاق كثيرة متطرفة ومعتدلة فيلقبون بالقوة الغضبية ما في الإنسان من صفات السَّبُعية وهي حب الغلبة، ومن فوائدها دفع ما يضره،

ولها حد اعتدال وحد انحراف، فاعتدالها الشجاعة وكبر الهمة، وثبات القلب في المخاوف، وانحرافها إما بالزيادة فهي التهور وشدة الغضب من شيء قليل والكبر والعُجب والشراسة والحقد والحسد والقساوة، أو بالنقصان فالجبن وخور النفس وصغر الهمة، فإذا أطلق الغضب لغةً انصرف إلى بعض انحراف الغضبية، ولذلك كان من جوامع كلم النبي ﷺ أن رجلًا قال له: أوصني، قال: «**لا تغضب**»، فكرر مراراً فقال: «**لا تغضب**» رواه الترمذي.

وسئل بعض ملوك الفرس: بم دام ملككم؟ فقال: لأنا نعاقب على قدر الذنب لا على قدر الغضب.

فالغضب المنهي عنه هو الغضب للنفس لأنه يصدر عنه الظلم والعدوان، ومن الغضب محمود وهو الغضب لحماية المصالح العامة وخصوصاً الدِّينية، وقد ورد أن النبي كان لا يغضب لنفسه فإذا انتهكت حُرمة من حرمات الله غضب لله.

وقوله: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ معطوف على ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ كما هو متبادر، قال ابن عطية: قال مكي ابن أبي طالب: إن دخول «لا» لدفع توهم عطف «الضالين» على «الذين أنعم عليهم»، وهو توجيه بعيد. فالحق أن «لا» مزيدة لتأكيد النفي المستفاد من لفظ «غير» على طريقة العرب في المعطوف على ما في حيز النفي نحو قوله: ﴿أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ [المائدة: 19] وهو أسلوب في كلام العرب. وقال السيد في حواشي الكشاف: لئلا يتوهم أن المنفي هو المجموع فيجوز ثبوت أحدهما، ولما كانت (غير) في معنى النفي أجريت إعادة النفي في المعطوف عليها، وليست زيادة «لا» هنا كزيادتها في نحو: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: 12] كما توهمه بعض المفسرين؛ لأن تلك الزيادة لفظية ومعنوية، لأن المعنى على الإثبات والتي هنا زيادة لفظية فحسب والمعنى على النفي.

والضلال سلوك غير الطريق المراد عن خطأ سواء علم بذلك فهو يتطلب الطريق أم لم يعلم، ومنه ضالة الإبل، وهو مقابل الهدى. وإطلاق الضال على المخطئ في الدِّين أو العلم استعارة كما هنا. والضلال في لسان الشرع مقابل الاهتداء، والاهتداء هو الإيمان الكامل والضلال ما دون ذلك، قالوا: وله عرض عريض أدناه ترك السنن وأقصاه الكفر. وقد فسرنا الهداية فيما تقدم أنها الدلالة بلطف، فالضلال عدم ذلك، ويطلق على أقصى أنواعه الختم والطبع والأكنة.

والمراد من المغضوب عليهم والضالين جنسا فِرق الكفر، فالمغضوب عليهم جنس للفرق التي تعمدت ذلك واستخفت بالديانة عن عمد وعن تأويل بعيد جدًّا

تحمل عليه غلبة الهوى، فهؤلاء سلكوا من الصراط الذي خط لهم مسالك غير مستقيمة فاستحقوا الغضب لأنهم أخطأوا عن غير معذرة إذ ما حملهم على الخطأ إلا إيثار حظوظ الدنيا.

والضالون جنس للفِرَق الذين حرَّفوا الديانات الحق عن عمد وعن سوء فهم، وكلا الفريقين مذموم معاقب لأن الخلق مأمورون باتباع سبيل الحق وبذل الجهد إلى إصابته والحذر من مخالفة مقاصده.

وإذ قد تقدم ذكر المغضوب عليهم، وعُلم أن الغضب عليهم لأنهم حادوا عن الصراط الذي هدوا إليه فحرموا أنفسهم من الوصول به إلى مرضاة الله تعالى، وأن الضالين قد ضلوا الصراط، فحصل شبه الاحتباك وهو أن كلا الفريقين نال حظاً من الوصفين، إلا أن تعليق كل وصف على الفريق الذي علق عليه يرشد إلى أن الموصوفين بالضالين هم دون المغضوب عليهم في الضلال، فالمراد المغضوب عليهم غضباً شديداً لأن ضلالهم شنيع. فاليهود مثل للفريق الأول والنصارى من جملة الفريق الثاني كما ورد به الحديث عن النبي ﷺ في جامع الترمذي وحسَّنه. وما ورد في الأثر من تفسير المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى، فهو من قبيل التمثيل بأشهر الفرق التي حق عليها هذان الوصفان، فقد كان العرب يعرفون اليهود في خيبر والنضير وبعض سكان المدينة وفي عرب اليمن. وكانوا يعرفون نصارى العرب مثل تغلب وكلب وبعض قضاعة، وكل أولئك بدلوا وغيَّروا وتنكَّبوا عن الصراط المستقيم الذي أرشدهم الله إليه وتفرقوا في بُنَيَّات الطرق على تفاوت في ذلك.

فاليهود تمردوا على أنبيائهم وأحبارهم غير مرة وبدلوا الشريعة عمداً فلزمهم وصف المغضوب عليهم وعلق بهم في آيات كثيرة. والنصارى ضلوا بعد الحواريين وأساؤوا فهم معنى التقديس في عيسى عليه السلام فزعموه ابن الله على الحقيقة، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾ [المائدة: 77].

وفي وصف الصراط المسؤول في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ﴾ بالمستقيم، إيماء إلى أن الإسلام واضح الحجة قويم المحجة لا يهوي أهله إلى هوة الضلالة كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا﴾ [الأنعام: 161]، وقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: 153]، على تفاوت في مراتب إصابة مراد الله تعالى، ولذلك قال النبي ﷺ: «**من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد**» ولم يترك بيان الشريعة مجاري اشتباه بين الخلاف

الذي تحيط به دائرة الإسلام والخلاف الذي يخرج بصاحبه عن محيط الإسلام، قال تعالى: ﴿إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ﴾ [النمل: 79].

واختلف القراء في حركة هاء الضمير من قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، وقوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ وما ضاهاهما من كل ضمير جمع وتثنية مذكر ومؤنث للغائب وقع بعد ياء ساكنة، فالجمهور قرأوها بكسر الهاء تخلصاً من الثقل لأن الهاء حاجز غير حصين فإذا ضمت بعد الياء فكان ضمتها قد وليت الكسرة أو الياء الساكنة وذلك ثقيل، وهذه لغة قيس وتميم وسعد بن بكر. وقرأ حمزة عليهم وإليهم ولديهم فقط بضم الهاء وما عداها بكسر الهاء نحو إليهما وصياصيهم وهي لغة قريش والحجازيين. وقرأ يعقوب كل ضمير من هذا القبيل مما قبل الهاء فيه ياء ساكنة بضم الهاء. وقد ذكرنا هذا هنا فلا نعيد ذكره في أمثاله، وهو مما يرجع إلى قواعد علم القراءات في هاء الضمير.

واختلفوا أيضاً في حركة ميم ضمير الجمع الغائب المذكر في الوصل إذا وقعت قبل متحرك، فالجمهور قرأوا: ﴿عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ بسكون الميم، وقرأ ابن كثير وأبو جعفر وقالون في رواية عنه بضمة مشبعة ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عليهمو﴾ وهي لغة لبعض العرب وعليها قول لبيد:

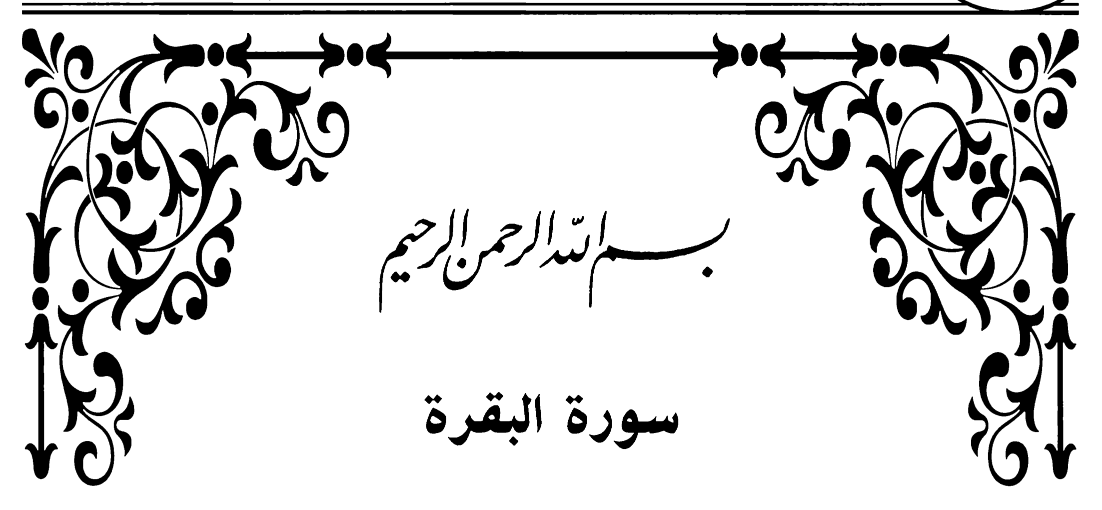


وهـمـو فـوارسـهـا وهُـمْ حـكـامـهـا

فجاء باللغتين.

وقرأ ورش بضم الميم وإشباعها إذا وقع بعد الميم همز دون نحو: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ وأجمع الكل على إسكان الميم في الوقف.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



بسم الله الرحمن الرحيم

سورة البقرة

كذا سُمِّيت هذه السورة سورة البقرة في المروي عن النبي ﷺ وما جرى في كلام السلف، فقد ورد في الصحيح أن النبي ﷺ قال: «**من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة كفتاه**»، وفيه عن عائشة لما نزلت الآيات من آخر البقرة في الربا قرأهن رسول الله ثم قام فحرم التجارة في الخمر.

ووجه تسميتها أنها ذكرت فيها قصة البقرة التي أمر الله بني إسرائيل بذبحها لتكون آية ووصفَ سوء فهمهم لذلك، وهي مما انفردت به هذه السورة بذكره، وعندي أنها أضيفت إلى قصة البقرة تمييزاً لها عن السور آل (آلمّ) من الحروف المقطعة لأنهم كانوا ربما جعلوا تلك الحروف المقطعة أسماء للسور الواقعة هي فيها وعرَّفوها بها نحو: طه، ويس، وص، وفي الاتفاق عن المستدرك أن النبي ﷺ قال: «**إنها سنام القرآن**»، وسنام كل شيء أعلاه، وهذا ليس عَلَماً لها ولكنه وصف تشريف. وكذلك قول خالد بن معدان: إنها فسطاط القرآن، والفسطاط ما يحيط بالمكان لإحاطتها بأحكام كثيرة.

نزلت سورة البقرة بالمدينة بالاتفاق، وهي أول ما نزل في المدينة. وحكى ابن حجر في شرح البخاري الاتفاق عليه، وقيل: نزلت سورة المطففين قبلها بناءً على أن سورة المطففين مدنية، ولا شك أن سورة البقرة فيها فرض الصيام، والصيام فرض في السنة الأولى من الهجرة، فُرض فيها صوم عاشوراء ثم فرض صيام رمضان في السنة الثانية لأن النبي ﷺ صام سبع رمضانات أولها رمضان من العام الثاني من الهجرة. فتكون سورة البقرة نزلت في السنة الأولى من الهجرة في أواخرها أو في الثانية.

وفي البخاري عن عائشة: ما نزلت سورة البقرة إلا وأنا عنده ـ تعني النبي ﷺ ـ وكان بناء رسول الله على عائشة في شوال من السنة الأولى للهجرة. وقيل: في أول السنة الثانية، وقد روي عنها أنها مكثت عنده تسع سنين فتوفي وهي بنت ثمان عشرة سنة وبنى بها وهي بنت تسع سنين، إلا أن اشتمال سورة البقرة على أحكام الحج والعمرة وعلى أحكام القتال من المشركين في الشهر الحرام والبلد الحرام ينبئ بأنها استمر نزولها إلى سنة خمس وسنة ست كما سنبيِّنه عند آية: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196] وقد يكون ممتداً إلى ما بعد سنة ثمان كما يقتضيه قوله: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ الآيات إلى قوله: ﴿لِمَنِ اتَّقَى﴾ [البقرة: 197 ـ 203]. على أنه قد قيل: إن قوله: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: 281] الآية، هو آخر ما نزل من القرآن، وقد بينا في المقدمة الثامنة أنه قد يستمر نزول السورة فتنزل في أثناء مدة نزولها سور أخرى.

وقد عدت سورة البقرة السابعة والثمانين في ترتيب نزول السور نزلت بعد سورة المطففين وقبل آل عمران.

وإذ قد كان نزول هذه السورة في أول عهد بإقامة الجامعة الإسلامية واستقلال أهل الإسلام بمدينتهم، كان من أول أغراض هذه السورة تصفية الجامعة الإسلامية من أن تختلط بعناصر مفسدة لما أقام الله لها من الصلاح سعياً لتكوين المدينة الفاضلة النقية من شوائب الدجل والدخل.

وإذ كانت أول سورة نزلت بعد الهجرة فقد عني بها الأنصار وأكبوا على حفظها، يدل لذلك ما جاء في السيرة أنه لما انكشف المسلمون يوم حنين قال النبي ﷺ للعباس: «**اصرخ يا معشر الأنصار يا أهل السمُرة** ـ يعني شجرة البيعة في الحديبية ـ **يا أهل سورة البقرة**»، فقال الأنصار: لبيك لبيك يا رسول الله أبشر. وفي الموطأ قال مالك: إنه بلغه أن عبدالله بن عمر مكث على سورة البقرة ثماني سنين يتعلمها، وفي صحيح البخاري: كان نصراني أسلم فقرأ البقرة وآل عمران وكان يكتب للنبي ﷺ ثم ارتد. . . إلى آخر القصة.

وعدد آيها مائتان وخمس وثمانون آية عند أهل العدد بالمدينة ومكة والشام، وست وثمانون عند أهل العدد بالكوفة، وسبع وثمانون عند أهل العدد بالبصرة.

❁ ❁ ❁

مُحْتَوَيَات هذه السورة

هذه السورة مترامية أطرافها، وأساليبها ذات أفنان. قد جمعت من وشائج أغراض السور ما كان مصداقاً لتلقيبها فسطاط القرآن. فلا تستطيع إحصاء محتوياتها بحسبان، وعلى الناظر أن يترقب تفاصيل منها فيما يأتي لنا من تفسيرها، ولكن هذا لا يحجم بنا عن التعرض إلى لائحات منها، وقد حيكت بنسج المناسبات والاعتبارات البلاغية من لُحمة مُحْكَمة في نظم الكلام، وسُدى متين من فصاحة الكلمات.

ومعظم أغراضها ينقسم إلى قسمين: قسم يُثبت سمو هذا الدِّين على ما سبقه وعلو هديه وأصول تطهيره النفوس، وقسم يبين شرائع هذا الدِّين لأتباعه وإصلاح مجتمعهم.

وكان أسلوبها أحسن ما يأتي عليه أسلوب جامع لمحاسن الأساليب الخطابية، وأساليب الكتب التشريعية، وأساليب التذكير والموعظة، يتجدد بمثله نشاط السامعين بتفنن الأفانين، ويحضر لنا من أغراضها أنها ابتدئت بالرمز إلى تحدي العرب المعاندين تحدياً إجمالياً بحروف التهجي المفتتح بها رمزاً يقتضي استشرافهم لما يرد بعده وانتظارهم لبيان مقصده، فأعقب بالتنويه بشأن القرآن فتحول الرمز إيماء إلى بعض المقصود من ذلك الرمز له أشد وقع على نفوسهم فتبقى في انتظار ما يتعقبه من صريح التعجيز الذي سيأتي بعد قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23] الآيات.

فعدل بهم إلى ذات جهة التنويه بفائق صدق هذا الكتاب وهديه، وتخلص إلى تصنيف الناس تجاه تلقيهم هذا الكتاب وانتفاعهم بهديه أصنافاً أربعة «وكانوا قبل الهجرة صنفين» بحسب اختلاف أحوالهم في ذلك التلقي. وإذ قد كان أخص الأصناف انتفاعاً بهديه هم المؤمنين بالغيب المقيمين الصلاة يعني المسلمين ابتدئ بذكرهم، ولما كان أشد الأصناف عناداً وحقداً صنفا المشركين الصرحاء والمنافقين لفَّ الفريقان لفًّا واحداً فقورعوا بالحجج الدامغة والبراهين الساطعة، ثم خص بالإطناب صنف أهل النفاق تشويهاً لنفاقهم وإعلاناً لدخائلهم وردِّ مطاعنهم، ثم كان خاتمة ما قرعت به أنوفهم صريح التحدي الذي رمز إليه بدءاً تحدياً يلجئهم إلى

الاستكانة، ويخرس ألسنتهم عن التطاول والإبانة، ويلقي في قرارات أنفسهم مذلة الهزيمة وصدق الرسول الذي تحداهم، فكان ذلك من رد العجز على الصدر فاتسع المجال لدعوة المنصفين إلى عبادة الرب الحق الذي خلقهم وخلق السماوات والأرض، وأنعم عليهم بما في الأرض جميعاً.

وتخلص إلى صفة بدء خلق الإنسان فإن في ذلك تذكيراً لهم بالخلق الأول قبل أن توجد أصنامهم التي يزعمونها من صالحي قوم نوح ومن بعدهم، ومنة على النوع بتفضيل أصلهم على مخلوقات هذا العالم، وبمزيته بعلم ما لم يعلمه أهل الملأ الأعلى وكيف نشأت عداوة الشيطان له ولنسله، لتهيئة نفوس السامعين لاتهام شهواتها ولمحاسبتها على دعواتها. فهذه المنة التي شملت كل الأصناف الأربعة المتقدم ذكرها كانت مناسبة للتخلص إلى منة عظمى تخص الفريق الرابع وهم أهل الكتاب الذين هم أشد الناس مقاومة لهدى القرآن، وأنفذ الفرق قولًا في عامة العرب لأن أهل الكتاب يومئذٍ هم أهل العلم ومظنة اقتداء العامة لهم من قوله: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ﴾ [البقرة: 40] الآيات، فأطنب في تذكيرهم بنعم الله وأيامه لهم، ووصف ما لاقوا به نعمه الجمة من الانحراف عن الصراط السوي انحرافاً بلغ بهم حد الكفر وذلك جامع لخلاصة تكوين أمة إسرائيل وجامعتهم في عهد موسى، ثم ما كان من أهم أحداثهم مع الأنبياء الذين قفوا موسى إلى أن تلقوا دعوة الإسلام بالحسد والعداوة حتى على الملك جبريل، وبيان أخطائهم، لأن ذلك يلقي في النفوس شكاً في تأهلهم للاقتداء بهم. وذكر من ذلك نموذجاً من أخلاقهم من تعلق الحياة: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمۡ أَحۡرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٖ﴾ [البقرة: 96]، ومحاولة العمل بالسحر ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾ [البقرة: 102]. . . . إلخ، وأذى النبي بموجه الكلام ﴿لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: 104].

ثم قرن اليهود والنصارى والمشركون في قرن حسدهم المسلمين والسخط على الشريعة الجديدة ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَلَا ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة: 105 ـ 112]، ثم ما أثير من الخلاف بين اليهود والنصارى وادعاء كل فريق أنه هو المحق: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ لَيۡسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيۡءٖ﴾ إلى قوله: ﴿يَخۡتَلِفُونَ﴾ [البقرة: 113]، ثم خص المشركون بأنهم أظلم هؤلاء الأصناف الثلاثة لأنهم منعوا المسلمين من ذكر الله في المسجد الحرام وسعوا بذلك في خرابه وأنهم تشابهوا في ذلك هم واليهود والنصارى واتحدوا في كراهية الإسلام.

وانتقل بهذه المناسبة إلى فضائل المسجد الحرام، وبانيه، ودعوته لذريته بالهدى، والاحتراز عن إجابتها في الذين كفروا منهم، وأن الإسلام على أساس ملة إبراهيم وهو التوحيد، وأن اليهودية والنصرانية ليستا ملة إبراهيم، وأن من ذلك الرجوع إلى استقبال الكعبة ادخره الله للمسلمين آية على أن الإسلام هو القائم على أساس الحنيفية، وذكر شعائر الله بمكة، وإبكات أهل الكتاب في طعنهم على تحويل القبلة، وأن العناية بتزكية النفوس أجدر من العناية باستقبال الجهات: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: 177]، وذكَّروا بنسخ الشرائع لصلاح الأمم وأنه لا بدع في نسخ شريعة التوراة أو الإنجيل بما هو خير منهما.

ثم عاد إلى محاجة المشركين بالاستدلال بآثار صنعة الله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ﴾ [البقرة: 164]. . . . إلخ، ومحاجة المشركين في يوم يتبرأون فيه من قادتهم، وإبطال مزاعم دين الفريقين في محرمات من الأكل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: 172]، وقد كمل ذلك بذكر صنف من الناس قليل وهم المشركون الذين لم يُظهروا الإسلام ولكنهم أظهروا مودة المسلمين: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [البقرة: 204].

ولما قضي حق ذلك كله بأبدع بيان وأوضح برهان، انتقل إلى قسم تشريعات الإسلام إجمالًا بقوله: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: 177]، ثم تفصيلًا: القصاص، الوصية، الصيام، الاعتكاف، الحج، الجهاد، ونظام المعاشرة والعائلة، المعاملات المالية، والإنفاق في سبيل الله، والصدقات، والمسكرات، واليتامى، والمواريث، والبيوع، والربا، والديون، والإشهاد، والرهن، والنكاح، وأحكام النساء، والعدة، والطلاق، والرضاع، والنفقات، والأيمان.

وختمت السورة بالدعاء المتضمن لخصائص الشريعة الإسلامية وذلك من جوامع الكلم، فكان هذا الختام تذييلًا وفذلكة: ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ [البقرة: 284] الآيات.

وكانت في خلال ذلك كله أغراض شتى سبقت في معرض الاستطراد في متفرق المناسبات تجديداً لنشاط القارئ والسامع، كما يسفر وجه الشمس إثر نزول الغيوث الهوامع، وتخرج بوادر الزهر عقب الرعود القوارع، من تمجيد الله وصفاته ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: 255] ورحمته وسماحة الإسلام، وضرب أمثال ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ [البقرة: 19] واستحضار نظائر ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ﴾ [البقرة: 74]، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ [البقرة: 243] وعلم وحكمة، ومعاني الإيمان والإسلام، وتثبيت المسلمين:

﴿يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ﴾ [البقرة: 153] والكمالات الأصلية، والمزايا التحسينية، وأخذ الأعمال والمعاني من حقائقها وفوائدها لا من هيئاتها، وعدم الاعتداد بالمصطلحات إذا لم ترم إلى غايات: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: 189]، ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [البقرة: 177]، ﴿وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 217] والنظر والاستدلال، ونظام المحاجة، وأخبار الأمم الماضية، والرسل وتفاضلهم، واختلاف الشرائع.

[1] ﴿الٓمٓ ①﴾.

تحيَّر المفسرون في محل هاته الحروف الواقعة في أول هاته السور، وفي فواتح سور أخرى عدة جميعها تسع وعشرون سورة ومعظمها في السور المكية، وكان بعضها في ثاني سورة نزلت وهي: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ﴾ [القلم: 1] وأخلق بها أن تكون مثار حيرة ومصدر أقوال متعددة وأبحاث كثيرة، ومجموع ما وقع من حروف الهجاء أوائل السور أربعة عشر حرفاً وهي نصف حروف الهجاء، وأكثر السور التي وقعت فيها هذه الحروف: السور المكية عدا البقرة وآل عمران، والحروف الواقعة في السور هي ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، ه، ي، بعضها تكرر في سور وبعضها لم يتكرر، وهي من القرآن لا محالة ومن المتشابه في تأويلها.

ولا خلاف أن هاته الفواتح حين ينطق بها القارئ أسماء الحروف التهجي التي ينطق في الكلام بمسمياتها، وأن مسمَّياتها الأصوات المكيفة بكيفيات خاصة تحصل في مخارج الحروف، ولذلك إنما يقول القارئ: (ألف لام ميم) مثلاً، ولا يقول: أَلَم. وإنما كتبوها في المصاحف بصور الحروف التي يتهجى بها في الكلام التي يقوم رسم شكلها مقام المنطوق به في الكلام ولم يكتبوها بدوال ما يقرأونها به في القرآن، لأن المقصود التهجي بها، وحروف التهجي تكتب بصورها لا بأسمائها. وقيل: لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليه، وهذا أولى لأنه أشمل للأقوال المندرجة تحتها، وإلى هنا خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة وهي كونها تلك الحروف لتبكت المعاندين وتسجيلًا لعجزهم عن المعارضة، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها، أو كونها أقساماً أقسم بها لتشريف قدر الكتابة، وتنبيه العرب الأميين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية، وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها، فإن الأقوال: الثاني والسابع والثامن والثاني عشر والخامس عشر والسادس عشر يبطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان حق أن ينطق بمسمياتها لا بأسمائها؛ لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليها، وهذا أولى لأنه أشمل للأقوال.

وعرفت اسميتها من دليلين؛ أحدهما: اعتوار أحوال الأسماء عليها مثل التعريف حين تقول: الألف، والباء، ومثل الجمع حين تقول الجيمات، وحين الوصف حين تقول ألف ممدودة، والثاني: ما حكاه سيبويه في كتابه: قال الخليل يوماً وسأل أصحابه كيف تلفظون بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب؟ فقيل نقول: كاف. باء. فقال: إنما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف، وقال: أقول كه، وبه (يعني بهاء وقعت في آخر النطق به ليعتمد عليها اللسان عند النطق إذا بقيت على حرف واحد لا يظهر في النطق به مفرداً). والذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخله وتوحيد متشاكله يؤول إلى واحد وعشرين قولًا، ولشدة خفاء المراد من هذه الحروف لم أرَ بداً من استقصاء الأقوال على أننا نضبط انتشارها بتنويعها إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: يرجع إلى أنها رموز اقتُضبت من كلم أو جُمل، فكانت أسراراً يفتح غلقها مفاتيح أهل المعرفة، ويندرج تحت هذا النوع **ثمانية أقوال**:

الأول: أنها علم استأثر الله تعالى به، ونُسب هذا إلى الخلفاء الأربعة في روايات ضعيفة، ولعلهم يثبتون إطلاع الله على المقصود منها رسولَه ﷺ، وقاله الشعبي وسفيان.

والثاني: أنها حروف مقتضبة من أسماء وصفات لله تعالى المفتتحة بحروف مماثلة لهذه الحروف المقطعة. رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس، وقاله محمد بن القرظي أو الربيع بن أنس فـ﴿الٓمٓصٓ﴾ مثلًا. الألف إشارة إلى أحد أو أول أو أزلي، واللام إلى لطيف، والميم إلى ملك أو مجيد، ونحو ذلك، وعلى هذا يحتاج في بيانها إلى توقيف وأنى لهم به.

الثالث: أنها رموز لأسماء الله تعالى وأسماء الرسول ﷺ والملائكة فـ﴿الٓمٓصٓ﴾ مثلًا، الألف من الله، واللام من جبريل، والميم من محمد، قاله الضحاك، ولا بد من توقيف في كل فاتحة منها، ولعلنا سننبه على ذلك في مواضعه.

الرابع: جزم الشيخ محيي الدين في الباب الثامن والتسعين والمائة في الفصل 27 منه من كتابه الفتوحات أن هاته الحروف المقطعة في أوائل السور أسماء للملائكة وأنها إذا تليت كانت كالنداء لملائكتها فتصغي أصحاب تلك الأسماء إلى ما يقوله التالي بعد النطق بها، فيقولون صدقت إن كان ما بعدها خبر، ويقولون هذا مؤمن حقاً نطق حقاً وأخبر بحق فيستغفرون له، وهذا لم يقله غيره وهو دعوى.

الخامس: أنها رموز كلها لأسماء النبي ﷺ وأوصافه خاصة، قاله الشيخ محمد بن صالح المعروف بابن مُلوكة التونسي[1] في رسالة له قال إن كل حرف من حروف الهجاء في فواتح السور مكنى به عن طائفة من أسمائه الكريمة وأوصافه الخاصة، فالألف مكنى به عن جملة أسمائه المفتتحة بالألف كأحمد وأبي القاسم، واللام مكنى به عن صفاته مثل لب الوجود، والميم مكنى به عن محمد ونحوه مثل مبشر ومنذر، فكلها منادى بحرف نداء مقدر بدليل ظهور ذلك الحرف في يس. ولم يعز هذا القول إلى أحد، وعلق على هذه الرسالة تلميذه شيخ الإسلام محمد معاوية تعليقة أكثر فيها من التعداد، وليست مما ينثلج لمباحثه الفؤاد، وهي وأصلها موجودة بخزنة جامع الزيتونة بتونس عدد 514. ويرد هذا القول التزام حذف حرف النداء وما قاله من ظهوره في يس مبني على قول من قال إن يس بمعنى يا سيد وهو ضعيف؛ لأن الياء فيه حرف من حروف الهجاء ولأن الشيخ نفسه عد يس بعد ذلك من الحروف الدالة على الأسماء مدلولًا لنحو الياء من ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ [مريم: 1].

القول السادس: أنها رموز لمدة دوام هذه الأمة بحساب الجُمَّل[2]، قاله أبو العالية أخذاً بقصة رواها ابن إسحاق عن جابر بن عبدالله بن وثاب قال: جاء أبو ياسر ابن أخطب وحيي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوا رسول الله عن (الم) وقالوا: هذا أجل هذه الأمة من السنين إحدى وسبعون سنة، فضحك رسول الله وقال لهم: «**ص والمر**» فقالوا: اشتبه علينا الأمر فلا ندري أبالقليل نأخذ أم بالكثير. اهـ. وليس في جواب رسول الله إياهم بعدة حروف أخرى من هذه الحروف المتقطعة في أوائل السور تقرير لاعتبارها رموزاً لأعداد مدة هذه الأمة، وإنما أراد إبطال ما فهموه بإبطال أن يكون مفيداً لزعمهم على نحو الطريقة المسمَّاة بالنقض في الجدل، ومرجعها إلى المنع والمانع لا مذهب له. وأما ضحكه ﷺ فهو تعجب من جهلهم.

القول السابع: أنها رموز كل حرف رمز إلى كلمة، فنحو ﴿الٓمٓصٓ﴾ أنا الله أعلم، و﴿الٓمٓر﴾ أنا الله أرى، و﴿الٓمٓصٓ﴾ أنا الله أعلم وأفصل. رواه أبو الضحى عن ابن

---

(1) كان من الزهاد والمربين، درس علوماً كثيرة وخاصة الفرائض والحساب، وله شرحان على «الدرة البيضاء» توفي في تونس.

(2) حساب الجُمَّل بضم الجيم وتشديد الميم المفتوحة، هو جعل أعداد لكل حرف من حروف المعجم من آحاد وعشرات ومئات وألف واحد، فإذا أريد خط رقم حسابي وضع الحرف عوضاً عن الرقم. وقد كان هذا الاصطلاح قديماً ووسمت به عدة أناشيد من كتاب داود واشتهر ترقيم التاريخ به عند الرومان، ولعله نقل إلى العرب منهم أو من اليهود.

عباس، ويوهنه أنه لا ضابط له لأنه أخذ مرة بمقابلة الحرف بحرف أول الكلمة، ومرة بمقابلته بحرف وسط الكلمة أو آخرها. ونظروه بأن العرب قد تتكلم بالحروف المقطعة بدلًا من كلمات تتألف من تلك الحروف نظماً ونثراً، من ذلك قول زهير:

بـالـخـيـر خـيـرات وإن شـرٌّ فـا ولا أريـد الـشـر إلا أن تـا

أراد وإن شر فشر، وأراد إلا أن تشا، فأتى بحرف من كل جملة. وقال الآخر (قرطبي).

نـاداهـم ألا الـجـمـوا ألا تـا قـالـوا جـمـيـعـاً كـلـهـم ألا فـا

أراد بالحرف الأول: ألا تركبون، وبالثاني: ألا فاركبوا. وقال الوليد بن المغيرة عامل عثمان يخاطب عدي بن حاتم:

قـلـت لـهـا قـفـي لـنـا قـالـت قـاف لا تَـحْـسِـبَـنِّي قـد نـسـيـت الإيـجـاف[1]

أراد قالت: وقفت.

وفي الحديث: «**من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة**» قال شقيق: هو أن يقول أق مكان اقتُل. وفي الحديث أيضاً «كفى بالسيف شا» أي: شاهداً[2]. وفي كامل المبرد من قصيدة لعلي بن عيسى القمي وهو مولّد:

ولـبـس الـعـجـاجـة والـخـافـقـا ت تـريـك الـمـنـا بـرؤوس الأسـل

أي: تريك المنايا. وفي (تلع) من صحاح الجوهري قال لبيد:

دَرَسَ الـمـنـا بـمـتـالـع فـأبـان فـتـقـادمـت بـالـحـبـس فـالـسـوبـان

أراد درس المنازل. وقال علقمة الفحل (خصائص ص 82):

كـأن إبـريـقـهـم ظـبـي عـلـى شـرف مـفـدم بِـسَـبـا الـكَـتـان مـلـثـوم

أراد بسبائب الكتان. وقال الراجز:

حـيـن ألـقـت بـقُـبـاء بَـرْكَـهـا واسـتـمـر الـقـتـل فـي عـبـد الأشَـل

---

(1) يوجد في أكثر الكتب قلت لها: قفي، فقالت: قاف، وهو مشتمل على زحاف ثقيل. وفي بعض نسخ البيضاوي: فقالت لي، وهي مصححة. وفي «الخصائص» لابن جني: قلت لها: قفي لنا قالت قاف، وبعد هذا البيت:

والـنـشـوات مـن مـعـتـق صـاف وعـزف قـيـنـات عـلـيـنـا عـزاف

(2) هو حديث سعد بن عبادة: «**كفى بالسيف شاهداً**» أخرجه ابن ماجه.

أي: عبد الأشهل. وقول أبي فؤاد:

يدرين حندل حائر لجنوبها فكأنما تُذْكى سنابكها الحُبَا

أراد الحباحب. وقال الأخطل:

أمست مناها بأرض ما يبلغها بصاحب الهم إلا الجَسْرة الأُجُد

أراد منازلها. ووقع (طراز المجالس ـ المجلس)[1] للمتأخرين من هذا كثير مع التورية كقول ابن مكانس:

لم أنس بدراً زارني ليلة مستوفِزاً مطلعاً للخَطَرْ
فلم يقم إلا بمقدار ما قلت له أهلًا وسهلًا ومَرْ

ومر: أراد بعض كلمة مرحباً. وقد أكثرت من شواهده توسعة في مواقع هذا الاستعمال الغريب، ولست أريد بذلك تصحيح حمل حروف فواتح السور على ذلك لأنه لا يحسن تخريج القرآن عليه، وليس معها ما يشير إليه مع التورية بجعل مر من المرور.

القول الثامن: أنها إشارات إلى أحوال من تزكية القلب، وجعلها في الفتوحات في الباب الثاني إيماء إلى شعب الإيمان، وحاصله أن جملة الحروف الواقعة في أوائل سور القرآن على تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفاً، والثمانية هنا هي حقيقة البضع حصل له ذلك بالكشف فيكون عدد الحروف ثمانية وسبعين، وقد قال النبي ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة**». فهذه الحروف هي شعب الإيمان، ولا يكمل لأحد أسرار الإيمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف في سورها. وكيف يزعم زاعم أنها واردة في معان غير معروفة مع ثبوت تلقي السامعين لها بالتسليم من مؤمن ومعاند، ولولا أنهم فهموا منها معنًى معروفاً دلت عليه القرائن لسأل السائلون وتورك المعاندون.

قال القاضي أبو بكر ابن العربي: لولا أن العرب كانوا يعرفون لها مدلولًا متداولًا بينهم لكانوا أول من أنكر ذلك على النبي ﷺ، بل تلا عليهم (حم فصلت وصّ) وغيرهما فلم ينكروا ذلك مع تشوفهم إلى عثرة وحرصهم على زلة، قلت: وقد سألوا عن أوضح من هذا فقالوا: ﴿وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: 60]، وأما ما استشهدوا به من بيت زهير

---

(1) نسبه إليه المبرد في «الكامل» ص 245. وسيبويه في «كتابه» ص 57 جزء 2 وتبعهما المفسرون.

وغيره فهو من نوادر كلام العرب، ومما أخرج مخرج الألغاز والتمليح، وذلك لا يناسب مقام الكتاب المجيد.

النوع الثاني: يجمع الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالًا، وفيه من الأقوال أربعة.

التاسع: في عداد الأقوال في أولها لجماعة من العلماء والمتكلمين واختاره الفخر أنها أسماء للسور التي وقعت فيها، قاله زيد بن أسلم ونسب لسيبويه في كتابه باب أسماء السور من أبواب ما لا ينصرف أو للخليل ونسبه صاحب الكشاف للأكثر ويعضده وقوع هاته الحروف في أوائل السور فتكون هاته الحروف قد جعلت أسماء بالعلامة على تلك السور، وسميت بها كما نقول الكراسة ب والرزمة ج، ونظره القفال بما سمَّت العرب بأسماء الحروف كما سموا لام الطائي والد حارثة، وسموا الذهب عين، والسحاب غين، والحوت نون، والجبل قاف، وأقول: وحاء قبيلة من مذحج، وقال شريح بن أوفى العنسي أو العبسي:

يذكرني حاميمَ والرمحُ شاجر فهلَّا تلا حاميمَ قبل التقدم[1]

يريد ﴿حمٓ ① عٓسٓقٓ ②﴾ [الشورى: 1 ـ 2] التي فيها: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورى: 23]. ويبعد هذا القول بعداً ما إن الشأن أن يكون الاسم غير داخل في المسمَّى، وقد وجدنا هذه الحروف مقروءة مع السور بإجماع المسلمين، على أنه يرده اتحاد هذه الحروف في عدة سور مثل آلَمّ والَر وحم. وأنه لم توضع أسماء السور الأخرى في أوائلها.

القول العاشر: وقال جماعة إنها أسماء للقرآن اصطلح عليها، قاله الكلبي والسدي وقتادة. ويبطله أنه قد وقع بعد بعضها ما لا يناسبها لو كانت أسماء للقرآن، نحو: ﴿الٓمٓ ① غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ②﴾ [الروم: 1 ـ 2]، و﴿الٓمٓ ① أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ﴾ [العنكبوت: 1، 2].

القول الحادي عشر: أن كل حروف مركبة منها هي اسم من أسماء الله، رووا عن علي أنه كان يقول: يا كهيعص يا حم عسق، وسكت عن الحروف المفردة فيرجع بها إلى ما يناسبها أن تندرج تحته من الأقوال، ويبطله عدم الارتباط بين بعضها وبين ما بعده

(1) الضمير في يذكرني راجع لمحمد بن طلحة السجاد بن عبيد الله القرشي من بني مرة بن كعب، وأراد بحم: سورة الشورى لأن فيها: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورى: 23] فكانت دالة على قرابة النبي ﷺ لقريش الذين منهم محمد السجاد.

لأن يكون خبراً أو نحوه عن اسم الله مثل: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 1 ـ 2]، و﴿الٓمٓصٓ ۝١ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: 1 ـ 2].

الثاني عشر: قال الماوردي هي أفعال، فإن حروف (المص كتاب) فعل ألم بمعنى نزل، فالمراد ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ أي نزل عليكم، ويبطل كلامه أنها لا تقرأ بصيغ الأفعال، على أن هذا لا يتأتى في جميعها نحو كهيعص والمص والر، ولولا غرابة هذا القول لكان حرياً بالإعراض عنه.

النوع الثالث: تندرج فيه الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف حروف هجاء مقصودة بأسمائها لأغراض داعية لذلك، وفيه من الأقوال:

القول الثالث عشر: أن هاته الحروف أقسم الله تعالى بها كما أقسم بالقلم تنويهاً بها لأن مسمياتها تألفت منها أسماء الله تعالى وأصول التخاطب والعلوم قاله الأخفش، وقد وهن هذا القول بأنها لو كانت مُقْسَماً بها لذكر حرف القسم إذ لا يحذف إلا مع اسم الجلالة عند البصريين وبأنها قد ورد بعدها في بعض المواضع قَسَم نحو: ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ﴾ [القلم: 1]، و﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢﴾ [الزخرف: 1 ـ 2] قال صاحب الكشاف: وقد استكرهوا الجمع بين قسمين على مقسم واحد حتى قال الخليل في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢﴾ [الليل: 1 ـ 2] أن الواو الثانية هي التي تضم الأسماء للأسماء، أي: واو العطف، والجواب عن هذا أن اختصاص الحذف باسم الجلالة مختلف فيه وأن كراهية جمع قسمين تندفع بجعل الواو التالية لهاته الفواتح واو العطف على أنهم قد جمعوا بين قسمين، قال النابغة:

واللهِ واللهِ لَنِعْمَ الفتى الـ ... ـحارثُ لا النكسُ ولا الخاملُ

القول الرابع عشر: أنها سيقت مساق التهجي مسرودة على نمط التعديد في التهجية تبكيتاً للمشركين وإيقاظاً لنظرهم في أن هذا الكتاب المتلو عليهم وقد تُحِدوا بالإتيان بسورة مثله هو كلام مؤلف من عين حروف كلامهم، كأنه يغريهم بمحاولة المعارضة ويستأنس لأنفسهم بالشروع في ذلك بتهجي الحروف ومعالجة النطق تعريضاً بهم بمعاملتهم معاملة من لم يعرف تقاطيع اللغة. فيلقنها كتهجي الصبيان في أول تعلمهم بالكتاب حتى يكون عجزهم عن المعارضة بعد هذه المحاولة عجزاً لا معذرة لهم فيه، وقد ذهب إلى هذا القول المبرد وقطرب والفراء، قال في الكشاف وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزلة، وقلت: وهو الذي نختاره وتظهر المناسبة لوقوعها في فواتح السور أن كل سورة مقصودة بالإعجاز، لأن الله تعالى يقول: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾

[البقرة: 23] فناسب افتتاح ما به الإعجاز بالتمهيد لمحاولته، ويؤيد هذا القول أن التهجي ظاهر في هذا المقصد فلذلك لم يسألوا عنه لظهور أمره وأن التهجي معروف عندهم للتعليم فإذا ذكرت حروف الهجاء على تلك الكيفية المعهودة في التعليم في مقام غير صالح للتعليم عرف السامعون أنهم عوملوا معاملة المتعلم لأن حالهم كحاله في العجز عن الإتيان بكلام بليغ، ويعضد هذا الوجه تعقيب هاته الحروف في غالب المواقع بذكر القرآن وتنزيله أو كتابيته إلا في ﴿كٓهيعٓصٓ ①﴾ [مريم: 1] و﴿الٓمٓ ① أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ﴾ [العنكبوت: 1، 2]، ﴿الٓمٓ ① غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ②﴾ [الروم: 1 ـ 2] ووجه تخصيص بعض تلك الحروف بالتهجي دون بعض، وتكرير بعضها لأمر لا نعلمه، ولعله لمراعاة فصاحة الكلام، ويؤيده أن معظم مواقع هذه الحروف في أوائل السور المكية عدا البقرة على قول من جعلوها كلها مدنية وآل عمران، ولعل ذلك لأنهما نزلتا بقرب عهد الهجرة من مكة وأن قصد التحدي في القرآن النازل بمكة قصد أولي، ويؤيده أيضاً الحروف التي أسماؤها مختومة بألف ممدودة مثل الياء والهاء والراء والطاء والحاء قرئت فواتح السور مقصودة على الطريقة التي يتهجى بها للصبيان في الكتاب طلباً للخفة كما سيأتي قريباً في آخر هذا المبحث من تفسير ﴿الٓمٓ﴾.

القول الخامس عشر: أنها تعليم للحروف المقطعة حتى إذا وردت عليهم بعد ذلك مؤلفة كانوا قد علموها كما يتعلم الصبيان الحروف المقطعة، ثم يتعلمونها مركبة قاله عبدالعزيز بن يحيى، يعني إذ لم يكن فيهم من يحسن الكتابة إلا بعض المدن كأهل الحيرة وبعض طيِّء وبعض قريش وكنانة من أهل مكة، ولقد تقلبت أحوال العرب في القراءة والكتابة تقلبات متنوعة في العصور المختلفة، فكانوا بادئ الأمر أهل كتابة لأنهم نزحوا إلى البلاد العربية من العراق بعد تبلبل الألسن، والعراق مهد القراءة والكتابة وقد أثبت التاريخ أن ضخم بن إرم أول من علم العرب الكتابة ووضع حروف المعجم التسعة والعشرين، ثم إن العرب لما بادوا، أي: سكنوا البادية تناست القبائل البادية بطول الزمان القراءة والكتابة، وشغلهم حالهم عن تلقي مبادئ العلوم، فبقيت الكتابة في الحواضر كحواضر اليمن والحجاز، ثم لما تفرقوا بعد سيل العرم نقلوا الكتابة إلى المواطن التي نزلوها فكانت طيء بنجد يعرفون القراءة والكتابة، وهم الفرقة الوحيدة من القحطانيين ببلاد نجد، ولذلك يقول أهل الحجاز ونجد: إن الذين وضعوا الكتابة ثلاثة نفر من بني بولان من طيِّء يريدون من الوضع أنهم علَّموها للعدنانيين بنجد، وكان أهل الحيرة يعلمون الكتابة، فالعرب بالحجاز تزعم أن الخط تعلموه عن أهل الأنبار والحيرة، وقصة المتلمس في كتب الأدب تذكرنا بذلك إذ كان الذي قرأ له الصحيفة غلام من

أغيلمة الحيرة. ولقد كان الأوس والخزرج مع أنهم من نازحة القحطانيين، قد تناسوا الكتابة إذ كانوا أهل زرع وفروسية وحروب، فقد ورد في السير أنه لم يكن أحد من الأنصار يحسن الكتابة بالمدينة وكان في أسرى المشركين يوم بدر من يحسن ذلك فكان من لا مال له من الأسرى يُفتدى بأن يعلم عشرة من غلمان أهل المدينة الكتابة فتعلم زيد بن ثابت في جماعة، وكانت الشفاء بنت عبدالله القرشية تحسن الكتابة وهي علمتها لحفصة أم المؤمنين. ويوجد في أساطير العرب ما يقتضي أن أهل الحجاز تعلموا الكتابة من أهل مدين في جوارهم، فقد ذكروا قصة وهي أن المحض ابن جندل من أهل مدين وكان ملكاً كان له ستة أبناء وهم: أبجد، وهوز، وحطي، وكلمن، وسعفص، وقرشت. فجعل أبناءه ملوكاً على بلاد مدين وما حولها فجعل أبجد بمكة وجعل هوزًا وحطياً بالطائف ونجد، وجعل الثلاثة الباقين بمدين، وأن كلمن كان في زمن شعيب وهو من الذين أخذهم عذاب يوم الظلة[1]، قالوا: فكانت حروف الهجاء أسماء هؤلاء الملوك ثم ألحقوا بها ثخذ وضغظ، فهذا يقتضي أن القصة مصنوعة لتلقين الأطفال حروف المعجم بطريقة سهلة تناسب عقولهم وتقتضي أن حروف ثخذ وضغظ لم تكن في معجم أهل مدين فألحقها أهل الحجاز، وحقاً إنها من الحروف غير الكثيرة الاستعمال ولا الموجودة في كل اللغات، إلا أن هذا القول يبعده عدم وجود جميع الحروف في فواتح السور بل الموجود نصفها كما سيأتي بيانه من كلام الكشاف.

القول السادس عشر: أنها حروف قصد منها تنبيه السامع مثل النداء المقصود به التنبيه في قولك: يا فتى، لإيقاظ ذهن السامع. قاله ثعلب والأخفش وأبو عبيدة، قال ابن عطية: كما يقول في إنشاد أشهر القصائد لا وبل لا، قال الفخر في تفسير سورة العنكبوت: إن الحكيم إذا خاطب من يكون محل الغفلة أو مشغول البال يقدم على الكلام المقصود شيئاً ليلفت المخاطب إليه بسبب ذلك المقدم ثم يشرع في المقصود، فقد يكون ذلك المقدم كلاماً مثل النداء وحروف الاستفتاح، وقد يكون المقدم صوتاً كمن يصفق ليقبل عليه السامع فاختار الحكيم للتنبيه حروفاً من حروف التهجي لتكون دلالتها على قصد التنبيه متعينة إذ ليس لها مفهوم فتمحضت للتنبيه على غرض مهم.

---

(1) الظلة: السحابة وقد أصابتهم صواعق، فذكروا أن حارثة ابنة كلمن قالت ترثي أباها:

كلمن هدم ركني ... هلكه وسط المحلّه
سيد القوم أتاه الـ ... حتف ناراً وسط ظُلّه
كوّنت ناراً وأضحت ... دار قومي مضمحلّه

ومسحة التوليد ظاهرة على هاته الأبيات.

القول السابع عشر: أنها إعجاز بالفعل، وهو أن النبي الأمي الذي لم يقرأ قد نطق بأصول القراءة كما ينطق بها مهرة الكتبة، فيكون النطق بها معجزة وهذا بيِّن البطلان لأن الأمي لا يعسر عليه النطق بالحروف.

القول الثامن عشر: أن الكفار كانوا يعرضون عن سماع القرآن فقالوا: ﴿لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ﴾ [فصلت: 26] فأوردت لهم هذه الحروف ليُقبلوا على طلب فهم المراد منها فيقع إليهم ما يتلوها بلا قصد، قاله قطرب وهو قريب من القول السادس عشر.

القول التاسع عشر: أنها علامة لأهل الكتاب وعدوا بها من قبل أنبيائهم أن القرآن يفتتح بحروف مقطعة.

القول العشرون: قال التبريزي: عَلِمَ الله أن قوماً سيقولون بقدم القرآن فأراهم أنه مؤلف من حروف كحروف الكلام، وهذا وهم لأن تأليف الكلام من أصوات الكلمات أشد دلالة على حدوثه من دلالة الحروف المقطعة لقلة أصواتها.

القول الحادي والعشرون: روي عن ابن عباس أنها ثناء أثنى الله به على نفسه وهو يرجع إلى القول الأول أو الثاني.

هذا جماع الأقوال، ولا شك أن قراءة كافة المسلمين إياها بأسماء حروف الهجاء مثل ألف. لام. ميم دون أن يقرأوا ألم، وأن رسمها في الخط بصورة الحروف يزيف جميع أقوال النوع الأول ويعين الاقتصار على النوعين الثاني والثالث في الجملة، على أن ما يندرج تحت ذينك النوعين متفاوت في درجات القبول، فإن الأقوال الثاني، والسابع، والثامن، والثاني عشر، والخامس عشر، والسادس عشر، يبطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان الحق أن ينطق بمسمَّياتها لا بأسمائها. فإذا تعين هذان النوعان وأسقطنا ما كان من الأقوال المندرجة تحتهما واهياً، خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة: وهي كون تلك الحروف لتبكيت المعاندين وتسجيلًا لعجزهم عن المعارضة، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها، أو كونها أقساماً أقسم بها لتشريف قدر الكتابة وتنبيه العرب الأميين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية. وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها.

قال في الكشاف: ما ورد في هذه الفواتح من أسماء الحروف هو نصف أسامي حروف المعجم إذ هي أربعة عشر وهي: الألف، واللام، والميم، والصاد، والراء،

والكاف، والهاء، والياء، والعين، والطاء، والسين، والحاء، والقاف، والنون، في تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم، وهذه الأربعة عشرة مشتملة على أنصاف أجناس صفات الحروف، ففيها من المهموسة نصفها: الصاد، والكاف، والهاء، والسين، والحاء، ومن المجهورة نصفها: الألف، واللام، والميم، والراء، والعين، والطاء، والقاف، والياء، والنون، ومن الشديدة نصفها: الألف، والكاف، والطاء، والقاف، ومن الرخوة نصفها: اللام، والميم، والراء، والصاد والهاء، والعين، والسين، والحاء، والياء، والنون. ومن المطبقة نصفها: الصاد، والطاء. ومن المنفتحة نصفها: الألف، واللام، والميم، والراء، والكاف، والهاء، والعين، والسين، والقاف، والياء، والنون. ومن المستعلية نصفها: القاف، والصاد، والطاء. ومن المستَفِلة نصفها: الألف، واللام، والميم، والراء، والكاف، والهاء، والياء، والعين، والسين، والحاء، والنون. ومن حروف القلقلة نصفها: القاف، والطاء. ثم إن الحروف التي ألغي ذكرها مكثورة بالمذكورة، فسبحان الذي دقت في كل شيء حكمته. اهـ.

وزاد البيضاوي على ذلك أصنافاً أخرى من صفات الحروف لا نطيل بها، فمن شاء فليراجعها. ومحصول كلامهما أنه قد قضي بذكر ما ذكر من الحروف وإهمال ذكر ما أهمل منها حق التمثيل لأنواع الصفات بذكر النصف، وترك النصف من باب وليقس ما لم يقل لحصول الغرض وهو الإشارة إلى العناية بالكتابة، وحق الإيجاز في الكلام. فيكون ذكر مجموع هذه الفواتح في سور القرآن من المعجزات العلمية وهي المذكورة في الوجه الثالث من وجوه الإعجاز التي تقدمت في المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير.

وكيفية النطق أن ينطق بها موقوفة دون علامات إعراب على حكم الأسماء المسرودة إذ لم تكن معمولة لعوامل، فحالها كحال الأعداد المسرودة حين تقول ثلاثة أربعة خمسة. وكحال أسماء الأشياء التي تملى على الجارد لها، إذ تقول مثلًا: ثوب، بساط، سيف، دون إعراب، ومن أعربها كان مخطئاً. ولذلك نطق القراء بها ساكنة سكون الموقوف عليه، فما كان منها صحيح الآخر نطق به ساكناً نحو ألف، لام، ميم. وما كان من أسماء الحروف ممدود الآخر نطق به في أوائل السور ألفاً مقصوراً لأنها مسوقة مساق المتهجي بها وهي في حالة التهجي مقصورة طلباً للخفة لأن التهجي إنما يكون غالباً لتعليم المبتدئ، واستعمالها في التهجي أكثر فوقعت في فواتح السور مقصورة لأنها على نمط التعديد أو مأخوذة منه.

ولكن الناس قد يجعلون فاتحة إحدى السور كالاسم لها فيقولون: قرأت

﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ [مريم: 1] كما يجعلون أول كلمة من القصيدة اسما للقصيدة فيقولون قرأت قِفا نبك وبانت سعاد، فحينئذٍ قد تعامل جملة الحروف الواقعة في تلك الفاتحة معاملة كلمة واحدة فيجري عليها من الإعراب ما هو لنظائر تلك الصيغة من الأسماء فلا يصرف حاميم كما قال شريح بن أوفى العنسي المتقدم آنفاً:

يذكِّرُني حاميمَ والرمحُ شاجِر ... فهلَّا تلا حاميمَ قبل التقدُّمِ

وكما قال الكُميت:

قرأنا لكم في آل حاميم آية ... تأولها منَّا فقيهٌ ومُعْرِبُ

ولا يعرب ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ [مريم: 1] إذ لا نظير له في الأسماء إفراداً ولا تركيباً. وأما طسم فيعرب اعتراب المركب المزجي نحو حَضْرَمَوت ودارا بَجِرْدَ[1]، وقال سيبويه: إنك إذا جعلت (هود) اسم السورة لم تصرفها فتقول: قرأت هودَ للعَلَمية والتأنيث، قال: لأنها تصير بمنزلة امرأة سميتها بعمرو. ولك في الجميع أن تأتي به في الإعراب على حاله من الحكاية وموقع هاته الفواتح مع ما يليها من حيث الإعراب، فإن جعلتها حروفاً للتهجي تعريضاً بالمشركين وتبكيتاً لهم فظاهر أنها حينئذٍ محكية ولا تقبل إعراباً، لأنها حينئذٍ بمنزلة أسماء الأصوات لا يقصد إلا صدورها، فدلالتها تشبه الدلالة العقلية فهي تدل على أن الناطق بها يهيئ السامع إلى ما يرد بعدها مثل سرد الأعداد الحسابية على من يراد منه أن يجمع حاصلها، أو يطرح، أو يقسم، فلا إعراب لها مع ما يليها، ولا معنى للتقدير بالمؤلف من هذه الحروف إذ ليس ذلك الإعلام بمقصود لظهوره، وإنما المقصود ما يحصل عند تعدادها من التعريض لأن الذي يتهجى الحروف لمن ينافي في حاله أن يقصد تعليمه يتعين من المقام أنه يقصد التعريض. وإذا قدرتها أسماء للسور أو للقرآن أو لله تعالى مقسماً بها فقيل: إن لها أحكاماً مع ما يليها من الإعراب بعضها محتاج للتقدير الكثير، فدع عنك الإطالة بها فإن الزمان قصير.

وهاته الفواتح قرآن لا محالة ولكن اختلف في أنها آيات مستقلة، والأظهر أنها ليست بآيات مستقلة بل هي أجزاء من الآيات الموالية لها على المختار من مذاهب جمهور القراء. وروي عن قراء الكوفة أن بعضها عدُّوه آيات مستقلة وبعضها لم يعدُّوه

---

(1) دارا بَجِرد اسم بلدة بفارس مركبة من دارا اسم ملك. وأب اسم الماء، وجرد بمعنى بلد فهي بفتحات ثم جيم مكسورة.

وجعلوه جزء آية مع ما يليه، ولم يظهر وجه التفصيل حتى قال صاحب الكشاف: إن هذا لا دخل للقياس فيه. والصحيح عن الكوفيين أن جميعها آيات وهو اللائق بأصحاب هذا القول إذ التفصيل تحكُّم؛ لأن الدليل مفقود. والوجه عندي أنها آيات لأن لها دلالة تعريضية كنائية إذ المقصود إظهار عجزهم أو نحو ذلك فهي تطابق مقتضى الحال مع ما يعقبها من الكلام، ولا يشترط في دلالة الكلام على معنى كنائي أن يكون له معنى صريح بل تعتبر دلالة المطابقة في هذه الحروف تقديرية إن قلنا باشتراط ملازمة دلالة المطابقة لدلالة الالتزام.

ويدل لإجراء السلف حكم أجزاء الآيات عليها أنهم يقرأونها إذا قرأوا الآية المتصلة بها، ففي جامع الترمذي في كتاب التفسير في ذكر سبب نزول سورة الروم، فنزلت: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢﴾ [الروم: 1 ـ 2]، وفيه أيضاً: فخرج أبو بكر الصديق يصيح في نواحي مكة ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢﴾، وفي سيرة ابن إسحاق من رواية ابن هشام عنه: فقرأ رسول الله على عتبة بن ربيعة: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢﴾ حتى بلغ قوله: ﴿فَقُلۡ أَنذَرۡتُكُمۡ صَٰعِقَةً مِّثۡلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [فصلت: 1 ـ 13] الحديث.

وعلى هذا الخلاف اختلف في إجزاء قراءتها في الصلاة عند الذين يكتفون في قراءة السورة مع الفاتحة بآية واحدة مثل أصحاب أبي حنيفة.

[2] ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾.

مبدأ كلام لا اتصال له في الإعراب بحروف ﴿الٓمٓ﴾ كما علمت مما تقدم على جميع الاحتمالات كما هو الأظهر. وقد جوَّز صاحب الكشاف على احتمال أن تكون حروف ﴿الٓمٓ﴾ مسوقة مساق التهجي لإظهار عجز المشركين عن الإتيان بمثل بعض القرآن، أن يكون اسم الإشارة مشاراً به إلى ﴿الٓمٓ﴾ باعتباره حرفاً مقصوداً للتعجيز، أي: ذلك المعنى الحاصل من التهجي، أي ذلك الحروف باعتبارها من جنس حروفكم هي الكتاب أي منها تراكيبه فما أعجزكم عن معارضته، فيكون ﴿الٓمٓ﴾ جملة مستقلة مسوقة للتعريض.

واسم الإشارة مبتدأ والكتاب خبراً. وعلى الأظهر تكون الإشارة إلى القرآن المعروف لديهم يومئذ. واسم الإشارة مبتدأ والكتاب بدل وخبره ما بعده، فالإشارة إلى الكتاب النازل بالفعل وهي السور المتقدمة على سورة البقرة؛ لأن كل ما نزل من القرآن فهو المعبر عنه بأنه القرآن وينضم إليه ما يلحق به، فيكون الكتاب على هذا الوجه أطلق حقيقة على ما كتب بالفعل، ويكون قوله: الكتاب على هذا الوجه خبراً عن اسم الإشارة، ويجوز أن تكون الإشارة إلى جميع القرآن ما نزل منه وما سينزل لأن نزوله مترقَّب فهو حاضر في الأذهان فشبِّه بالحاضر في العيان، فالتعريف فيه للعهد التقديري

والإشارة إليه للحضور التقديري، فيكون قوله الكتاب حينئذٍ بدلًا أو بياناً من ﴿ذَٰلِكَ﴾ والخبر هو ﴿لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ﴾.

ويجوز الإتيان في مثل هذا باسم الإشارة الموضوع للقريب والموضوع للبعيد، قال الرضي[1] وُضِع اسم الإشارة للحضور والقرب لأنه للمشار إليه حساً ثم يصح أن يشار به إلى الغائب فيصح الإتيان بلفظ البُعد لأن المحكي عنه غائب، ويقل أن يذكر بلفظ الحاضر القريب فتقول: جاءني رجل، فقلت: لذلك الرجل، وقلت: لهذا الرجل، وكذا يجوز لك في الكلام المسموع عن قريب أن تشير إليه بلفظ الغيبة والبعد كما تقول: «والله وذلك قسم عظيم»، لأن اللفظ زال سماعه فصار كالغائب، ولكن الأغلب في هذا الإشارة بلفظ الحضور فتقول: وهذا قسم عظيم. اهـ، أي: الأكثر في مثله الإتيان باسم إشارة البعيد ويقل ذكره بلفظ الحاضر، وعكس ذلك في الإشارة للقول.

وابن مالك في التسهيل سوَّى بين الإتيان بالقريب والبعيد في الإشارة لكلام متقدم إذ قال: وقد يتعاقبان، (أي: اسم القريب والبعيد) مشاراً بهما إلى ما ولياه، أي: من الكلام، ومثله شارحه بقوله تعالى بعد قصة عيسى: ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْـَٔايَـٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ ۝٥٨﴾ [آل عمران: 58]، ثم قال: ﴿إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾ [آل عمران: 62] فأشار مرة بالبعيد ومرة بالقريب والمشار إليه واحد.

وكلام ابن مالك أوفق بالاستعمال، إذ لا يكاد يحصر ما ورد من الاستعمالين، فدعوى الرضي قلة أن يذكر بلفظ الحاضر دعوى عريضة. وإذا كان كذلك كان حكم الإشارة إلى غائب غير كلام مثل الإشارة إلى الكلام في جواز الوجهين لكثرة كليهما أيضاً، ففي القرآن: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَـٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَـٰذَا مِنْ عَدُوِّهِۦ﴾ [القصص: 15] فإذا كان الوجهان سواء، كان ذلك الاستعمال مجالًا لتسابق البلغاء ومراعاة مقتضيات الأحوال، ونحن قد رأيناهم يتخيرون في مواقع الإتيان باسم الإشارة ما هو أشد مناسبة لذلك المقام، فدلنا على أنهم يعرِّفون مخاطَبيهم بأغراض لا قبل لتعرُّفها إلا إذا كان الاستعمال سواء في أصل اللغة ليكون الترجيح لأحد الاستعمالين لا على معنى مثل زيادة التنبيه في اسم الإشارة البعيد كما هنا، وكما قال خُفاف بن نَدبة[2]:

---

(1) الرضي السمنائي «شرح كافية ابن الحاجب» صفحة 32 جزء 2 طبع الآستانة.

(2) خفاف: بضم الخاء وتخفيف الفاء، هو خُفاف بن عمير وأمه ندبة أمة سوداء. وهي بفتح النون. وخفاف أحد فرسان العرب وشعرائهم ممن لقب بالغراب، وأغربة العرب سُودانُهم وهم خمسة جاهليون، وثمانية مسلمون، فأما الجاهليون فهم: عنترة، وخُفاف، وأبو عمير بن الحُباب، وسُليك بن السُّلَكة، وهشام بن عقبة بن أبي معيط، فخفاف وهشام أدركا الإسلام وعدًّا في =

أقــول لــه والــرمــحُ يــأطــر مَــتْــنَــه تــأمــل خُــفــافــاً إنــنــي أنــا ذلــكَ[1]

وقد يؤتى بالقريب لإظهار قلة الاكتراث كقول قيس بن الخطيم في الحماسة:

متى يأت هذا الموتُ لا يَلْفِ حاجة لـنـفـسـيَ إلا قـد قـضـيـت قـضـاءهـا

فلا جرم أن كانت الإشارة في الآية باستعمال اسم الإشارة للبعيد لإظهار رفعة شأن هذا القرآن لجعله بعيد المنزلة. وقد شاع في الكلام البليغ تمثيل الأمر الشريف بالشيء المرفوع في عزة المنال، لأن الشيء النفيس عزيز على أهله فمن العادة أن يجعلوه في المرتفعات صوناً له عن الدروس وتناول كثرة الأيدي والابتذال، فالكتاب هنا لما ذكر في مقام التحدي بمعارضته بما دلت عليه حروف التهجي في ﴿الٓمٓ﴾ كان كالشيء العزيز المنال بالنسبة إلى تناولهم إياه بالمعارضة أو لأنه لصدق معانيه ونفع إرشاده بعيد عمن يتناوله بهجر القول كقولهم: ﴿افْتَرَىٰهُ﴾ [يونس: 38]، وقولهم: ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: 25]. ولا يرد على هذا قوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ﴾ [الأنعام: 92]، فذلك للإشارة إلى كتاب بين يدي أهله لترغيبهم في العكوف عليه والاتعاظ بأوامره ونواهيه. ولعل صاحب الكشاف بنى على مثل ما بنى عليه الرضي فلم يعد ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ تنبيهاً على التعظيم أو الاعتبار، فلله در صاحب المفتاح إذ لم يغفل ذلك فقال في مقتضيات تعريف المسند إليه بالإشارة: أو أن يقصد ببعده تعظيمه كما تقول في مقام التعظيم: ذلك الفاضل وأولئك الفحول، وكقوله عز وعلا: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ ذهابًا إلى بعده درجة.

وقوله: ﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾ يجوز أن يكون بدلًا من اسم الإشارة لقصد بيان المشار إليه لعدم مشاهدته، فالتعريف فيه إذن للعهد، ويكون الخبر هو جملة: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ ويجوز أن يكون ﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾ خبراً عن اسم الإشارة ويكون التعريف تعريف الجنس فتفيد الجملة قصر حقيقة الكتاب على القرآن بسبب تعريف الجزأين فهو إذن قصر ادعائي ومعناه: ذلك هو الكتاب الجامع لصفات الكمال في جنس الكتب، بناءً على أن غيره من الكتب إذا نسبت إليه كانت كالمفقود منها وصف الكتاب لعدم استكمالها جميع كمالات الكتب، وهذا التعريف قد يعبر عنه النحاة في تعداد معاني لام التعريف بمعنى الدلالة

= الصحابة وشهد خفاف فتح مكة وأبلى البلاء الحسن. وأما الأغربة المسلمون فهم: تأبط شرًّا والشَّنفرى ـ عمرو بن بَرَّاقة ـ وعبدالله بن حازم، وعمير بن أبي عمير، وهمام بن مطرف ومنتشر بن وهب، ومطر بن أبي أوفى، وحاجز بحاء ثم جيم ثم زاي معجمة غير منسوب.

(1) يأطر مضارع أَطَرَ كنصر وضرب، بمعنى أحنى وكسر. قال طرفة: «وأَطْرَ قِسِيٍّ فوق صُلب مؤيَّد».

على الكمال فلا يرد أنه كيف يحصر الكتاب في أنه ﴿الٓمٓ﴾ أو في السورة أو نحو ذلك إذ ليس المقام مقام الحصر وإنما هو مقام التعريف لا غير، ففائدة التعريف والإشارة ظاهرية وليس شيء من ذلك لغوًا بحال وإن سبق لبعض الأوهام على بعض احتمال.

والكتاب فِعال بمعنى المكتوب، إما مصدر كاتب المصوغ للمبالغة في الكتابة، فإن المصدر يجيء بمعنى المفعول كالخلق، وإما فعال بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملبوس وعماد بمعنى معمود به. واشتقاقه من كَتَب بمعنى جمع وضم، لأن الكتاب تُجمع أوراقه وحروفه، فإن النبي ﷺ أمر بكتابة كل ما ينزل من الوحي وجعل للوحي كُتَّاباً، وتسمية القرآن كتاباً إشارة إلى وجوب كتابته لحفظه. وكتابة القرآن فرض كفاية على المسلمين.

[2] ﴿لَا رَيْبَۛ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾.

حال من الكتاب أو خبر أول أو ثان على ما مرَّ قريباً. والريب: الشك، وأصل الريب القلق واضطراب النفس، وريب الزمان وريب المنون نوائب ذلك، قال الله تعالى: ﴿نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ﴾ [الطور: 30]. ولما كان الشك يلزمه اضطراب النفس وقلقها غلب عليه الريب فصار حقيقة عرفية، يقال: رابه الشيء إذا شككه، أي: بجعل ما أوجب الشك في حاله فهو متعد، ويقال: أرابه كذلك إذ الهمزة لم تكسبه تعدية زائدة فهو مثل لحق وألحق، وزلقه وأزلقه، وقد قيل: إنَّ أراب أضعف من راب، أراب بمعنى قُربه من أن يشك قاله أبو زيد، وعلى التفرقة بينهما قال بشار:

أخــوك الــذي إن رِبْــتــه قــال إنــمــا ... أَرَبْــتَ وإن عــاتــبــتَــه لان جــانــبُــه[1]

وفي الحديث: «**دع ما يَريبك إلى ما لا يريبك**» أي: دع الفعل الذي يقربك من الشك في التحريم إلى فعل آخر لا يدخل عليك في فعله شك في أنه مباح.

ولم يختلف متواتر القراء في فتح ﴿لَا رَيْبَۛ﴾ نفياً للجنس على سبيل التنصيص وهو أبلغه لأنه لو رفع لاحتمل نفي الفرد دون الجنس، فإن كانت الإشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إلى الحروف المجتمعة في: ﴿الٓمٓ﴾ على إرادة التعريض بالمتحَدِّين، وكان قوله: ﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾ خبراً لاسم الإشارة على ما تقدم، كان قوله: ﴿لَا رَيْبَۛ﴾ نفياً لريب

(1) أي: إن فعلت معه ما يوجب شكه في مودتك راجَعَ نفسه. وقال: إنما قربني من الشك ولم أشك فيه. أي: التمس لك العذر.

خاص وهو الريب الذي يعرض في كون هذا الكتاب مؤلفاً من حروف كلامهم فكيف عجزوا عن مثله، وكان نفي الجنس فيه حقيقة وليس بادعاء، فتكون جملة: ﴿لَا رَيْبَ﴾ مُنزَّلة مَنزلة التأكيد لمفاد الإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾، وعلى هذا الوجه يجوز أن يكون المجرور وهو قوله: ﴿فِيهِ﴾ متعلقاً بريب على أنه ظرف لغو، فيكون الوقف على قوله: ﴿فِيهِ﴾ وهو مختار الجمهور على نحو قوله تعالى: ﴿وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [الشورى: 7]، وقوله: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾ [آل عمران: 9]. ويجوز أن يكون قوله فيه ظرفاً مستقرًّا خبراً لقوله بعده: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

ومعنى «في» هو الظرفية المجازية العرفية تشبيهاً لدلالة اللفظ باحتواء الظرف فيكون تخطئة للذين أعرضوا عن استماع القرآن فقالوا: ﴿لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾ [فصلت: 26] استنزالًا لطائر نفورهم، كأنه قيل: هذا الكتاب مشتمل على شيء من الهدى فاسمعوا إليه، ولذلك نكَّر الهدى، أي: فيه شيء من هدى على حد قول النبي ﷺ لأبي ذر: «**إنك امرؤ فيك جاهلية**» ويكون خبر «لا» محذوفاً لظهوره، أي: لا ريب موجود، وحذف الخبر مستعمل كثيراً في أمثاله نحو: ﴿قَالُوا۟ لَا ضَيْرَ﴾ [الشعراء: 50]، وقول العرب: لا بأس، وقول سعد بن مالك:

من صدَّ عن نيرانها ... فأنا ابن قيس لا بَراحُ

أي: لا بقاء في ذلك، وهو استعمال مجازي فيكون الوقف على قوله: ﴿لَا رَيْبَ﴾ وفي الكشاف أن نافعاً وعاصماً وقفا على قوله: ﴿رَيْبَ﴾.

وإن كانت الإشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إلى ﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾ باعتبار كونه كالحاضر المُشاهَد، وكان قوله الكتاب بدلًا من اسم الإشارة لبيانه. فالمجرور من قوله: ﴿فِيهِ﴾ ظرف لغو متعلق بريب وخبر (لا) محذوف على الطريقة الكثيرة في مثله، والوقف على قوله: ﴿فِيهِ﴾ فيه معنى نفي وقوع الريب في الكتاب على هذا الوجه نفي الشك في أنه منزل من الله تعالى، لأن المقصود خطاب المرتابين في صدق نسبته إلى الله تعالى، وسيجيء خطابهم بقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23] فارتيابهم واقع مشتهر، ولكن نزل ارتيابهم منزلة العدم لأن في دلائل الأحوال ما لو تأمَّلوه لزال ارتيابهم، فنزل ذلك الارتياب مع دلائل بطلانه منزلة العدم.

قال صاحب المفتاح: ويقلبون القضية[1] مع المنكِر إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع،

---

(1) أي: قضية التأكيد للخبر الموجه إلى منكر مضمون الخبر.

فيقولون لمنكِر الإسلام: الإسلام حق، وقوله ﷻ في حق القرآن: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ - وكم من شقي مرتاب فيه - وارد على هذا، فيكون المركب الدال على النفي المؤكد للريب مستعملًا في معنى عدم الاعتداد بالريب لمشابهة حال المرتاب في وهن ريبه بحال من ليس بمرتاب أصلًا على طريقة التمثيل.

ومن المفسرين من فسَّر قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ بمعنى أنه ليس فيه ما يوجب ارتياباً في صحته، أي: ليس فيه اضطراب ولا اختلاف، فيكون الريب هنا مجازاً في سببه ويكون المجرور ظرفاً مستقراً خبر «لا» فينظر إلى قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿82﴾﴾ [النساء: 82]، أي: أن القرآن لا يشتمل على كلام يوجب الريبة في أنه من عند الحق رب العالمين، من كلام يناقض بعضه بعضاً أو كلام يجافي الحقيقة والفضيلة، أو يأمر بارتكاب الشر والفساد، أو يصرف عن الأخلاق الفاضلة، وانتفاء ذلك عنه يقتضي أن ما يشتمل عليه القرآن إذا تدبر فيه المتدبر وجده مفيداً اليقين بأنه من عند الله. والآية هنا تحتمل المعنيين فلنجعلهما مقصودين منها على الأصل الذي أصَّلناه في المقدمة التاسعة.

وهذا النفي ليس فيه ادعاء ولا تنزيل، فهذا الوجه يغني عن تنزيل الموجود منزلة المعدوم فيفيد التعريض بما بين يدي أهل الكتاب يومئذٍ من الكتب، فإنها قد اضطربت أقوالها وتخالفت لما اعتراها من التحريف، وذلك لأن التصدي للأخبار بنفي الريب عن القرآن مع عدم وجود قائل بالريب فيما تضمنه، أي بريب مستند لموجب ارتياب، إذ قصارى ما قالوه فيه أقوال مجملة مثل: هذا سحر، هذا أساطير الأولين، يدل ذلك التحدي على أن المراد التعريض لا سيما بعد قوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ كما تقول لمن تكلم بعد قوم تكلموا في مجلس وأنت ساكت: هذا الكلام صواب تعرِّض بغيره.

وبهذا الوجه أيضاً يتسنى اتحاد المعنى عند الوقف لدى مَن وقف على ﴿فِيهِ﴾ ولدى من وقف على ﴿رَيْبَ﴾، لأنه إذا اعتبر الظرف غير خبر وكان الخبر محذوفاً أمكن الاستغناء عن هذا الظرف من هاته الجملة، وقد ذكر الكشاف أن الظرف وهو قوله: ﴿فِيهِ﴾ لم يقدم على المسند إليه وهو ﴿رَيْبَ﴾، أي: على احتمال أن يكون خبراً عن اسم (لا) كما قدم الظرف في قوله: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات: 47] لأنه لو قدم الظرف هنا لقصد أن كتاباً آخر فيه الريب. اهـ. يعني لأن التقديم في مثله يفيد الاختصاص فيكون مفيداً أن نفي الريب عنه مقصور عليه وأن غيره من الكتب فيه الريب وهو غير مقصود هنا.

وليس الحصر في قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ بمقصود لأن السياق خطاب للعرب المتحَدَّين بالقرآن وليسوا من أهل كتاب حتى يرد عليهم. وإنما أريد أنهم لا عذر لهم في

إنكارهم أنه من عند الله إذ هم قد دعوا إلى معارضته فعجزوا. نعم يستفاد منه تعريض بأهل الكتاب الذين آزروا المشركين وشجعوهم على التكذيب به بأن القرآن لعلو شأنه بين نظرائه من الكتب ليس فيه ما يدعو إلى الارتياب في كونه منزلًا من الله إثارة للتدبر فيه هل يجدون ما يوجب الارتياب فيه، وذلك يستطير جاثم إعجابهم بكتابهم المبدل المحرف، فإن الشك في الحقائق رائد ظهورها. والفجر بالمستطير بين يدي طلوع الشمس بشير بسفورها. وقد بنى كلامه على أن الجملة المكيفة بالقصر في حالة الإثبات لو دخل عليها نفي وهي بتلك الكيفية أفاد قصر النفي لا نفي القصر، وِأمثلة صاحب المفتاح في تقديم المسند للاختصاص سوّى فيها بين ما جاء بالإثبات وما جاء بالنفي. وعندي فيه نظر سأذكره عند قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ﴾ [البقرة: 272]. وحكم حركة هاء الضمير أو سكونها مقررة في علم القراءات في قسم أصولها.

وقوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ الهدى اسم مصدر، الهدى ليس له نظير في لغة العرب إلا سُرى وتُقى وبكى ولغى مصدر لغى في لغة قليلة. وفعله هدى هدياً يتعدى إلى المفعول الثاني بإلى، وربما تعدى إليه بنفسه على طريقة الحذف المتوسع فيما تقدم في قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾﴾ [الفاتحة: 6].

والهدى على التحقيق هو الدلالة التي من شأنها الإيصال إلى البغية، وهذا هو الظاهر في معناه، لأن الأصل عدم الترادف فلا يكون هدى مرادفاً لدل، ولأن المفهوم من الهدى الدلالة الكاملة وهذا موافق للمعنى المنقول إليه الهدى في العرف الشرعي. وهو أسعد بقواعد الأشعري لأن التوفيق الذي هو الإيصال عند الأشعري من خلق الله تعالى في قلب الموفق فيناسب تفسير الهداية بما يصلح له ليكون الذي يهدي يوصل الهداية الشرعية.

فالقرآن هدى ووصفه بالمصدر للمبالغة، أي: هو هاد.

والهدى الشرعي هو الإرشاد إلى ما فيه صلاح العاجل الذي لا ينقض صلاح الآجل. وأثر هذا الهدى هو الاهتداء، فالمتقون يهتدون بهديه والمعاندون لا يهتدون لأنهم لا يتدبرون، وهذا معنى لا يختلف فيه وإنما اختلف المتكلمون في منشأ حصول الاهتداء وهي مسألة لا حاجة إليها في فهم الآية. وتفصيل أنواع الهداية تقدم عند قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ﴾. ومحل «هدى» إن كان هو صدر جملة أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف هو ضمير الكتاب فيكون المعنى الإخبار عن الكتاب بأنه الهدى وفيه من المبالغة في حصول الهداية به ما يقتضيه الإخبار بالمصدر للإشارة إلى بلوغه الغاية في إرشاد الناس حتى كان هو عين الهدى تنبيهاً على رجحان هداه على هدى ما قبله من الكتب، وإن كان الوقف على قوله: ﴿لَا رَيْبَ﴾ وكان الظرف هو صدر الجملة الموالية، وكان

قوله: ﴿هُدًى﴾ مبتدأ خبره الظرف المتقدم قبله فيكون إخباراً بأن فيه هدى، فالظرفية تدل على تمكن الهدى منه فيساوي ذلك في الدلالة على التمكن الوجه المتقدم الذي هو الإخبار عنه بأنه عين الهدى.

والمتقي من اتصف بالاتقاء وهو طلب الوقاية، والوقاية الصيانة والحفظ من المكروه. فالمتقي هو الحذِر المتطلب للنجاة من شيء مكروه مضر، والمراد هنا المتقين الله، أي: الذين هم خائفون غضبه واستعدوا لطلب مرضاته واستجابة طلبه، فإذا قرئ عليهم القرآن استمعوا له وتدبروا ما يدعو إليه فاهتدوا.

والتقوى الشرعية هي امتثال الأوامر واجتناب المنهيات من الكبائر وعدم الاسترسال على الصغائر ظاهراً وباطناً، أي: اتقاء ما جعل الله الاقتحام فيه موجباً غضبه وعقابه، فالكبائر كلها متوعد فاعلها بالعقاب دون اللمم.

والمراد من الهدى ومن المتقين في الآية معناهما اللغوي، فالمراد أن القرآن من شأنه الإيصال إلى المطالب الخيرية وأن المستعدين للوصول به إليها هم المتقون، أي: هم الذين تجرَّدوا عن المكابرة ونزهوا أنفسهم عن حضيض التقليد للمضلِّين وخشوا العاقبة وصانوا أنفسهم من خطر غضب الله، هذا هو الظاهر. والمراد بالمتقين المؤمنون الذين آمنوا بالله وبمحمد وتلقوا القرآن بقوة وعزم على العمل به كما ستكشف عنهم الأوصاف الآتية في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ إلى قوله: ﴿مِن قَبْلِكَ﴾ [البقرة: 3، 4].

وفي بيان كون القرآن هدى وكيفية صفة المتقي معان ثلاثة:

الأول: أن القرآن هدى في زمن الحال لأن الوصف بالمصدر عوض عن الوصف باسم الفاعل وزمن الحال هو الأصل في اسم الفاعل، والمراد حال النطق. والمتقون هم المتقون في الحال أيضاً لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال كما قلنا، أي: أن جميع من نزه نفسه وأعدها لقَبول الكمال يهديه هذا الكتاب، أو يزيده هدى كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴿17﴾﴾ [محمد: 17].

الثاني: أنه هدى في الماضي، أي: حصل به هدى أي بما نزل من الكتاب، فيكون المراد من المتقين من كانت التقوى شعارهم، أي: أن الهدى ظهر أثره فيهم فاتقوا وعليه فيكون مدحاً للكتاب بمشاهدة هديه وثناء على المؤمنين الذين اهتدوا به. وإطلاق المتقين على المتصفين بالتقوى فيما مضى، وإن كان غير الغالب في الوصف باسم الفاعل، إطلاق يعتمد على قرينة سياق الثناء على الكتاب.

الثالث: أنه هدى في المستقبل للذين سيتقون في المستقبل وتعين عليه هنا قرينة الوصف بالمصدر في ﴿هُدًى﴾ لأن المصدر لا يدل على زمان معين.

حصل من وصف الكتاب بالمصدر من وفرة المعاني ما لا يحصل، لو وصف باسم الفاعل، فقيل: هاد للمتقين، فهذا ثناء على القرآن وتنويه به وتخلص للثناء على المؤمنين الذين انتفعوا بهديه، فالقرآن لم يزل ولن يزال هدى للمتقين، فإن جميع أنواع هدايته نفعت المتقين في سائر مراتب التقوى، وفي سائر أزمانه وأزمانهم على حسب حرصهم ومبالغ علمهم واختلاف مطالبهم. فمن منتفع بهديه في الدِّين، ومن منتفع في السياسة وتدبير أمور الأمة، ومن منتفع به في الأخلاق والفضائل، ومن منتفع به في التشريع والتفقه في الدِّين. وكل أولئك من المتقين وانتفاعهم به على حسب مبالغ تقواهم. وقد جعل أئمة الأصول الاجتهاد في الفقه من التقوى، فاستدلوا على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16] فإن قصر بأحد سعيه عن كمال الانتفاع به، فإنما ذلك لنقص فيه لا في الهداية، ولا يزال أهل العلم والصلاح يتسابقون في التحصيل على أوفر ما يستطيعون من الاهتداء بالقرآن.

وتلتئم الجمل الأربع كمال الالتئام: فإن جملة ﴿الٓمٓ﴾ تسجيل لإعجاز القرآن وإنحاء على عامة المشركين عجزهم عن معارضته وهو مؤلف من حروف كلامهم، وكفى بهذا نداء على تعنتهم.

وجملة: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ تنويه بشأنه وأنه بالغ حد الكمال في أحوال الكتب، فذلك موجه إلى الخاصة من العقلاء أن يقول لهم هذا كتاب مؤلف من حروف كلامهم، وهو بالغ حد الكمال من بين الكتب، فكان ذلك مما يوفر دواعيكم على اتباعه والافتخار بأن منحتموه فإنكم تعدون أنفسكم أفضل الأمم، فكيف لا تسرعون إلى متابعة كتاب نزل فيكم هو أفضل الكتب، فوزان هذا وزان قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ إلى قوله: ﴿وَرَحْمَةٌ﴾ [الأنعام: 156، 157]، وموجه إلى أهل الكتاب بإيقاظهم إلى أنه أفضل مما أوتوه.

وجملة: ﴿لَا رَيْبَ﴾ إن كان الوقف على قوله: ﴿لَا رَيْبَ﴾ تعريض بكل المرتابين فيه من المشركين وأهل الكتاب، أي: أن الارتياب في هذا الكتاب نشأ عن المكابرة، وأن لا ريب فإنه الكتاب الكامل، وإن كان الوقف على قوله: ﴿فِيهِ﴾ كان تعريضاً بأهل الكتاب في تعلقهم بمحرَّف كتابَيهم مع ما فيهما من مثار الريب والشك من الاضطراب الواضح الدال على أنه من صنع الناس، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿82﴾﴾ [النساء: 82].

وقال في الكشاف: ثم لم تخلُ كل واحدة من هذه الأربع بعد أن نظمت هذا التنظيم السري من نكتة ذات جزالة: ففي الأولى: الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه، وفي الثانية: ما في التعريف من الفخامة، وفي الثالثة: ما في تقديم الريب على الظرف، وفي الرابعة: الحذف ووضع المصدر ـ وهو الهدى ـ موضع الوصف وإيراده منكراً والإيجاز في ذكر المتقين اهـ. فالتقوى إذن بهذا المعنى هي أساس الخير، وهي بالمعنى الشرعي الذي هو غاية المعنى اللغوي: جماع الخيرات. قال ابن العربي: لم يتكرر لفظ في القرآن مثلما تكرر لفظ التقوى اهتماماً بشأنها.

[3] ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾.

يتعين أن يكون كلاماً متصلًا بقوله: ﴿لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] على أنه صفة لإرداف صفتهم الإجمالية بتفصيل يعزف به المراد، ويكون مع ذلك مبدأ استطراد لتصنيف أصناف الناس بحسب اختلاف أحوالهم في تلقي الكتاب المنوه به إلى أربعة أصناف بعد أن كانوا قبل الهجرة صنفين، فقد كانوا قبل الهجرة صنفاً مؤمنين وصنفاً كافرين مصارحين، فزاد بعد الهجرة صنفان: هما المنافقون وأهل الكتاب، فالمشركون الصرحاء هم أعداء الإسلام الأولون، والمنافقون ظهروا بالمدينة فاعتز بهم الأولون الذين تركهم المسلمون بدار الكفر، وأهل الكتاب كانوا في شغل عن التصدي لمناوأة الإسلام، فلما أصبح الإسلام في المدينة بجوارهم أوجسوا خيفة فالتفوا مع المنافقين وظاهروا المشركين.

وقد أشير إلى أن المؤمنين المتقين فريقان: فريق هم المتقون الذين أسلموا ممن كانوا مشركين وكان القرآن هدى لهم بقرينة مقابلة هذا الموصول بالموصول الآخر المعطوف بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤﴾ [البقرة: 4]. . . إلخ، فالمثني عليهم هنا هم الذين كانوا مشركين فسمعوا الدعوة المحمدية فتدبروا في النجاة واتقوا عاقبة الشرك فآمنوا، فالباعث الذي بعثهم على الإسلام هو التقوى دون الطمع أو التجربة، فوائل بن حجر مثلًا لما جاء من اليمن راغباً في الإسلام هو من المتقين، ومسيلِمة حين وفد مع بني حنيفة مضمر العداء طامعاً في الملك هو من غير المتقين. وفريق آخر يجيء ذكره بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ الآيات.

وقد أجريت هذه الصفات للثناء على الذين آمنوا بعد الإشراك بأن كان رائدهم إلى الإيمان هو التقوى والنظر في العاقبة، ولذلك وصفهم بقوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾، أي: بعد أن كانوا يكفرون بالبعث والمعاد كما حكى عنهم القرآن في آيات كثيرة، ولذلك اجتلبت في الإخبار عنهم بهذه الصلات الثلاث صيغة المضارع الدالة على التجدد إيذاناً

بتجدد إيمانهم بالغيب وتجدد إقامتهم الصلاة والإنفاق إذ لم يكونوا متصفين بذلك إلا بعد أن جاءهم هدى القرآن.

وجوَّز صاحب الكشاف كونه كلاماً مستأنفاً مبتدأً، وكون ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ خبره. وعندي أنه تجويز لما لا يليق، إذ الاستئناف يقتضي الانتقال من غرض إلى آخر، وهو المسمَّى بالاقتضاب، وإنما يحسن في البلاغة إذا أشيع الغرض الأول وأفيض فيه حتى أوعب أو حتى خيفت سآمة السامع، وذلك مَوقع أما بعد أو كلمة هذا ونحوهما، وإلا كان تقصيراً من الخطيب والمتكلم لا سيما وأسلوب الكتاب أوسع من أسلوب الخطابة لأن الإطالة في أغراضه أمكن.

والغيب مصدر بمعنى الغيبة: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ [يوسف: 52]، ﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِالْغَيْبِ﴾ [المائدة: 94] وربما قالوا: بظهر الغيب، قال الحطيئة:

كيف الهجاء وما تنفك صالحة ... من آل لام بظهر الغيب تأتيني

وفي الحديث: «**دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مستجابة**». والمراد بالغيب ما لا يدرك بالحواس مما أخبر الرسول ﷺ صريحاً بأنه واقع أو سيقع مثل وجود الله، وصفاته، ووجود الملائكة، والشياطين، وأشراط الساعة، وما استأثر الله بعلمه. فإن فسر الغيب بالمصدر، أي: الغيبة كانت الباء للملابسة ظرفاً مستقراً، فالوصف تعريض بالمنافقين، وإن فسر الغيب بالاسم وهو ما غاب عن الحس من العوالم العلوية والأخروية، كانت الباء متعلقة بيؤمنون، فالمعنى حينئذٍ: الذين يؤمنون بما أخبر الرسول من غير عالم الشهادة كالإيمان بالملائكة والبعث والروح ونحو ذلك.

وفي حديث الإيمان: «**أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره**». وهذه كلها من عوالم الغيب، كان الوصف تعريضاً بالمشركين الذين أنكروا البعث وقالوا: ﴿هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ: 7] فجمع هذا الوصف بالصراحة ثناء على المؤمنين، وبالتعريض ذماً للمشركين بعدم الاهتداء بالكتاب، وذماً للمنافقين الذين يؤمنون بالظاهر وهم مبطنون الكفر، وسيعقب هذا التعريض بصريح وصفهم في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ [البقرة: 6] الآيات، وقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 8]. ويؤمنون معناه: يصدقون، وآمن مزيد أمن وهمزته المزيدة دلت على التعدية، فأصل آمن تعدية أمن ضد خاف، فآمن معناه: جعل غيره آمناً، ثم أطلقوا آمن على معنى صدق ووثق. حكى أبو زيد عن العرب: «ما آمنت أن أجد صحابة» يقوله المسافر إذا تأخر عن السفر، فصار آمن بمعنى صدق على تقدير أنه آمن مخبره من أن يكذبه، أو على تقدير أنه آمن نفسه من أن تخاف من كذب

الخبر مبالغة في أمن، كأقدم على الشيء بمعنى تقدم إليه وعمد إليه، ثم صار فعلًا قاصراً إما على مراعاة حذف المفعول لكثرة الاستعمال بحيث نزل الفعل منزلة اللازم، وإما على مراعاة المبالغة المذكورة، أي: حصل له الأمن، أي: من الشك واضطراب النفس واطمأن لذلك لأن معنى الأمن والاطمئنان متقارب، ثم إنهم يضمنون آمن معنى أقر، فيقولون: آمن بكذا، أي: أقرَّ به كما في هذه الآية، ويضمِّنونه معنى اطمأن فيقولون: آمن له: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ [البقرة: 75].

ومجيء صلة الموصول فعلًا مضارعاً لإفادة أن إيمانهم مستمر متجدد كما علمت آنفاً، أي: لا يطرأ على إيمانهم شك ولا ريبة.

وخص بالذكر الإيمان بالغيب دون غيره من متعلِّقات الإيمان، لأن الإيمان بالغيب، أي: ما غاب عن الحس، هو الأصل في اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل عن وجود الله والعالم العلوي، فإذا آمن به المرء تصدى لسماع دعوة الرسول وللنظر فيما يبلغه عن الله تعالى فسهل عليه إدراك الأدلة، وأما من يعتقد أن ليس وراء عالم الماديات عالم آخر وهو ما وراء الطبيعة فقد راض نفسه على الإعراض عن الدعوة إلى الإيمان بوجود الله وعالم الآخرة كما كان حال الماديين وهم المسمَّون بالدهريين الذين قالوا: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24]. وقريب من اعتقادهم اعتقاد المشركين، ولذلك عبدوا الأصنام المجسمة، ومعظم العرب كانوا يثبتون من الغيب وجود الخالق وبعضهم يثبت الملائكة ولا يؤمنون بسوى ذلك. والكلام على حقيقة الإيمان ليس هذا موضعه ويجيء عند قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 8].

[3] ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ﴾.

الإقامة مصدر أقام الذي هو معدَّى قام، عُدِّي إليه بالهمزة الدالة على الجعل، والإقامة جعلها قائمة، مأخوذ من قامت السوق إذا نفقت وتداول الناس فيها البيع والشراء. وقد دل على هذا التقدير تصريح بعض أهل اللسان بهذا المقدر. قال أيمن بن خُريم الأنطري[1]:

أقامت غزالةُ سُوقَ الضِّرابْ لأهل العراقَين حَوْلًا قميطا

(1) أيمن بن خُريم بالخاء المعجمة المضمومة والراء المفتوحة من قصيدة يحرِّض أهل العراق على قتال الخوارج، ويذكر غزالة بنت طريف زوجة شبيب الخارجي كانت تولت قيادة الخوارج بعد قتل زوجها وحاربت الحجاج عاماً كاملًا ثم قُتلت، وأول قصيدة:

أبى الجبناء من أهل العراقْ على الله والناس إلا سُقوطا

وأصل القيام في اللغة هو الانتصاب المضاد للجلوس والاضطجاع، وإنما يقوم القائم لقصد عمل صعب لا يتأتى من قعود، فيقوم الخطيب ويقوم العامل ويقوم الصانع ويقوم الماشي، فكان للقيام لوازم عرفية مأخوذة من عوارضه اللازمة، ولذلك أطلق مجازاً على النشاط في قولهم: قام بالأمر، ومن أشهر استعمال هذا المجاز قولهم: قامت السوق وقامت الحرب، وقالوا في ضده: ركدت ونامت، ويفيد في كل ما يتعلق به معنى مناسباً لنشاطه المجازي وهو من قبيل المجاز المرسل وشاع فيها حتى ساوى الحقيقة فصارت كالحقائق، ولذلك صح بناء المجاز الثاني والاستعارة عليها، فإقامة الصلاة استعارة تبعية شبَّهت المواظبة على الصلوات والعناية بها بجعل الشيء قائماً، وأحسب أن تعليق هذا الفعل بالصلاة من مصطلحات القرآن، وقد جاء به القرآن في أوائل نزوله، فقد ورد في سورة المزمل [20] ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وهي ثالثة السور نزولًا. وذكر صاحب الكشاف وجوهاً أُخر بعيدة عن مساق الآية.

وقد عبَّر هنا بالمضارع كما وقع في قوله: ﴿يُؤۡمِنُونَ﴾ ليصلح ذلك للذين أقاموا الصلاة فيما مضى وهم الذين آمنوا من قبل نزول الآية، والذين هم بصدد إقامة الصلاة وهم الذين يؤمنون عند نزول الآية، والذين سيهتدون إلى ذلك وهم الذين جاؤوا من بعدهم، إذ المضارع صالح لذلك كله لأن من فعل الصلاة في الماضي فهو يفعلها الآن وغداً، ومن لم يفعلها فهو إما يفعلها الآن أو غداً، وجميع أقسام هذا النوع جعل القرآن هدى لهم. وقد حصل من إفادة المضارع التجدد تأكيد ما دل عليه مادة الإقامة من المواظبة والتكرر ليكون الثناء عليهم بالمواظبة على الصلاة أصرح.

والصلاة اسم جامد بوزن فعله محرك العين «صَلَوة»، ورد هذا اللفظ في كلام العرب بمعنى الدعاء كقول الأعشى:

تقول بنتي وقد يمَّمتُ مُرتحِلًا ... يا ربِّ جنِّب أبي الأوصاب والوَجَعا
عليكِ مثل الذي صلَّيتِ فاغتمضي ... جفناً فإن لجنب المرء مُضطجَعا

وورد بمعنى العبادة في قول الأعشى:

يُراوح من صلوات المليـ ... ـك طوراً سُجوداً وطوراً جُؤارا[1]

---

(1) عائد إلى أيبلي في قوله قبله:
وما أَيْبُلِيٌّ على هيكل ... بناه وصلَّب فيه وصارا
والأيبلي: الراهب.

فأما الصلاة المقصودة في الآية فهي العبادة المخصوصة المشتملة على قيام وقراءة وركوع وسجود وتسليم. قال ابن فارس: كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال ونقلت ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات، ومما جاء في الشرع الصلاة وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وإن لم يكن على هاته الهيئة، قال النابغة:

أو دُرة صَدَفيَّة غوَّاصُها بَهِجٌ متى يَرَها يُهلَّ ويسجدِ[1]

وهذا وإن كان كذا فإن العرب لم تعرفه بمثل ما أتت به الشريعة من الأعداد والمواقيت اهـ.

قلت: لا شك أن العرب عرفوا الصلاة والسجود والركوع، وقد أخبر الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام فقال: ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [إبراهيم: 37]، وقد كان بين ظهرانيهم اليهود يصلون، أي: يأتون عبادتهم بهيئة مخصوصة، وسمُّوا كنيستهم صلاة، وكان بينهم النصارى وهم يصلون، وقد قال النابغة في ذكر دفن النعمان بن الحارث الغساني:

فآب مُصَلُّوه بعين جلية وغودِر بالجولان حزمٌ ونايل[2]

على رواية مصلوه بصاد مهملة أراد المصلين عليه عند دفنه من القسس والرهبان، إذ قد كان متنصراً، ومنه البيت السابق. وعرفوا السجود. قال النابغة:

أو درة صدفية غوَّاصها بَهِجٌ متى يرها يُهلَّ ويسجدِ

وقد تردد أئمة اللغة في اشتقاق الصلاة، فقال قوم: مشتقة من الصلا وهو عرق غليظ في وسط الظهر ويفترق عند عجب الذنب فيكتنفه فيقال حينئذٍ هما صلوان، ولما كان المصلي إذا انحنى للركوع ونحوه تحرك ذلك العرق اشتقت الصلاة منه كما يقولون: أَنِفَ من كذا إذا شمخ بأنفه لأنه يرفعه إذا اشمأز وتعاظم فهو من الاشتقاق من الجامد كقولهم: استنوق الجمل، وقولهم: تنمَّر فلان، وقولها: «زوجي إذا دخل فَهِدْ وإذا خرج أسِدْ»[3]،

---

(1) يهل، أي: يرفع صوته فرحاً بما أتيح له ويسجد شكراً لله تعالى.

(2) روي مُصلُّوه بالصاد، فقال في «شرح ديوانه»: إن معناه رجع الرهبان الذين صلوا عليه صلاة الجنازة. وروي بالضاد المعجمة ومعناه: دافِنوه، أي: رجع الذين أضلوه، أي: غيَّبوه في الأرض، قال تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ إِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [السجدة: 10].
وقوله: بعين جلية، أي: بتحقق خبر موته لمن كان في شك من ذلك لشدة هول المَصاب.
والجولان: موضع دفن به.

(3) في حديث أم زرع.

والذي دل على هذا الاشتقاق هنا عدم صلوحية غيره، فلا يُعدُّ القول به ضعيفاً لأجل قلة الاشتقاق من الجوامد كما توهمه السيد.

وإنما أطلقت على الدعاء لأنه يلازم الخشوع والانخفاض والتذلل، ثم اشتقوا من الصلاة التي هي اسم جامد صلى إذا فعل الصلاة واشتقوا صلى من الصلاة كما اشتقوا صلى الفرس إذا جاء معاقباً للمجلي في خيل الحلبة، لأنه يجيء مزاحماً له في السبق، واضعاً رأسه على صَلا سابقه، واشتقوا منه المصلّى اسماً للفرس الثاني في خيل الحلبة، وهذا الرأي في اشتقاقها مقتضب من كلامهم وهو الذي يجب اعتماده إذ لم يصلح لأصل اشتقاقها غير ذلك.

وما أورده الفخر في التفسير أن دعوى اشتقاقها من الصَّلَوين يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة، واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء اشتهاراً فيما بين أهل النقل، فإذا جوَّزنا أنه خفي واندرس حتى لا يعرفه إلا الآحاد لجاز مثله في سائر الألفاظ فلا نقطع بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما يتبادر منها إلى أفهامنا في زماننا هذا لاحتمال أنها كانت في زمن الرسول موضوعة لمعان أخر خفيت علينا. اهـ. يرده أنه لا مانع من أن يكون لفظ مشهور منقولًا من معنى خفي لأن العبرة في الشيوع بالاستعمال، وأما الاشتقاق فبحث علمي، ولهذا قال البيضاوي: «واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدح في نقله منه».

ومما يؤيد أنها مشتقة من هذا كتابتها بالواو في المصاحف، إذ لولا قصد الإشارة إلى ما اشتقت منه ما كان وجه لكتابتها بالواو وهم كتبوا الزكاة والربا والحياة بالواو إشارة إلى الأصل. وأما قول الكشاف: وكتابتها بالواو على لفظ المفخم، أي: لغة تفخيم اللام، يرده أن ذلك لم يصنع في غيرها من اللامات المفخمة.

ومصدر صلَّى قياسه التصلية وهو قليل الورود في كلامهم. وزعم الجوهري أنه لا يقال صلى تصلية وتبعه الفيروزآبادي، والحق أنه ورد بقلة في نقل ثعلب في أماليه.

وقد نقلت الصلاة في لسان الشرع إلى الخضوع بهيئة مخصوصة ودعاء مخصوص وقراءة وعدد. والقول بأن أصلها في اللغة الهيئة في الدعاء والخضوع هو أقرب إلى المعنى الشرعي وأوفق بقول القاضي أبي بكر ومن تابعه بنفي الحقيقة الشرعية، وأن الشرع لم يستعمل لفظاً إلا في حقيقته اللغوية بضميمة شروط لا يقبل إلا بها. وقالت المعتزلة: الحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات. وقال صاحب الكشاف: الحقائق الشرعية مجازات لغوية اشتهرت في معان. والحق أن هاته الأقوال ترجع إلى أقسام موجودة في الحقائق الشرعية.

[3] ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ③﴾.

صلة ثالثة في وصف المتقين مما يحقق معنى التقوى وصدق الإيمان من بذل عزيز على النفس في مرضاة الله؛ لأن الإيمان لما كان مقره القلب ومترجمه اللسان كان محتاجاً إلى دلائل صدق صاحبه وهي عظائم الأعمال، من ذلك التزام آثاره في الغيبة الدالة عليه ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ ومن ذلك ملازمة فعل الصلوات لأنها دليل على تذكر المؤمن من آمن به. ومن ذلك السخاء ببذل المال للفقراء امتثالًا لأمر الله بذلك.

والرزق ما يناله الإنسان من موجودات هذا العالم التي يسد بها ضروراته وحاجاته وينال بها ملائمه، فيطلق على كل ما يحصل به سد الحاجة في الحياة من الأطعمة والأنعام والحيوان والشجر المثمر والثياب وما يقتنى به ذلك من النقدين، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ [النساء: 8]، أي: مما تركه الميت، وقال: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُواْ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الرعد: 26]، وقال في قصة قارون: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ﴾ إلى قوله: ﴿وَيْكَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ﴾ [القصص: 76 ـ 82] مراداً بالرزق كنوز قارون، وقال: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: 27].

وأشهر استعماله بحسب ما رأيت من كلام العرب وموارد القرآن أنه ما يحصل من ذلك للإنسان، وأما إطلاقه على ما يتناوله الحيوان من المرعى والماء فهو على المجاز، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6]، وقوله: ﴿وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا﴾ [آل عمران: 37]، وقوله: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ﴾ [يوسف: 37].

والرزق شرعاً عند أهل السُّنة كالرزق لغة، إذ الأصل عدم النقل إلا لدليل، فيصدق اسم الرزق على الحلال والحرام لأن صفة الحِلِّ والحرمة غير ملتفت إليها هنا، فبيان الحلال من الحرام له مواقع أخرى ولا يقبل الله إلا طيباً، وذلك يختلف باختلاف أحوال التشريع مثل الخمر والتجارة فيها قبل تحريمها، بل المقصود أنهم ينفقون مما في أيديهم. وخالفت المعتزلة في ذلك في جملة فروع مسألة خلق المفاسد والشرور وتقديرهما، ومسألة الرزق من المسائل التي جرت فيها المناظرة بين الأشاعرة والمعتزلة كمسألة الآجال، ومسألة السعر، وتمسك المعتزلة في مسألة الرزق بأدلة لا تنتج المطلوب.

والإنفاق إعطاء الرزق فيما يعود بالمنفعة على النفس والأهل والعيال ومن يرغب في صلته أو التقرب لله بالنفع له من طعام أو لباس. وأريد به هنا بثه في نفع الفقراء وأهل الحاجة وتسديد نوائب المسلمين بقرينة المدح واقترانه بالإيمان والصلاة فلا شك أنه هنا خصلة من خصال الإيمان الكامل، وما هي إلا الإنفاق في سبيل الخير والمصالح

العامة إذ لا يمدح أحد بإنفاقه على نفسه وعياله إذ ذلك مما تدعو إليه الجبلَّة فلا يعتني الدِّين بالتحريض عليه؛ فمن الإنفاق ما هو واجب وهو حق على صاحب الرزق، للقرابة وللمحاويج من الأمة ونوائب الأمة كتجهيز الجيوش والزكاة، وبعضه محدد وبعضه تفرضه المصلحة الشرعية الضرورية أو الحاجة، وذلك مفصَّل في تضاعيف الأحكام الشرعية في كتب الفقه، ومن الإنفاق تطوع وهو ما فيه نفعُ من دعا الدِّين إلى نفعه.

وفي إسناده فعل «رزقنا» إلى ضمير الله تعالى وجعل مفعوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ﴾ تنبيه على أن ما يصير الرزق بسببه رزقاً لصاحبه هو حق خاص له خوَّله الله إياه بحكم الشريعة على حسب الأسباب والوسائل التي يتقرر بها ملك الناس للأموال والأرزاق، وهو الوسائل المعتبرة في الشريعة التي اقتضت استحقاق أصحابها واستئثارهم بها بسبب الجهد مما عمله المرء بقوة بدنه التي لا مرية في أنها حقه مثل انتزاع الماء واحتطاب الحطب والصيد وجني الثمار والتقاط ما لا ملك لأحد عليه ولا هو كائن في ملك أحد، ومثل خدمته بقوته من حمل ثقل ومشي لقضاء شؤون من يؤجره وانحباس للحراسة، أو كان مما يصنع أشياء من مواد يملكها وله حق الانتفاع بها كالخبز والنسج والتجر وتطريق الحديد وتركيب الأطعمة وتصوير الآنية من طين الفخار، أو كان مما أنتجه مثل الغرس والزرع والتوليد، أو مما ابتكره بعقله مثل التعليم والاختراع والتأليف والطب والمحاماة والقضاء ونحو ذلك من الوظائف والأعمال التي لنفع العامة أو الخاصة، أو مما أعطاه إياه مالك رزق من هبات وهدايا ووصايا، أو أذن بالتصرف كإحياء الموات، أو كان مما ناله بالتعارض كالبيوع والإجارات والأكرية والشركات والمُغارسة، أو مما صار إليه من مال انعدم صاحبه بكونه أحق الناس به كالإرث. وتملُّك اللُّقطة بعد التعريف المشروط، وحق الخُمس في الركاز. فهذه وأمثالها مما شمله قول الله تعالى: ﴿مِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ﴾.

وليس لأحد ولا لمجموع الناس حق فيما جعله الله رزق الواحد منهم لأنه لا حق لأحد في مال لم يسعَ لاكتسابه بوسائله، وقد جاءت هند بنت عتبة زوج أبي سفيان إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن أبا سفيان رجل مِسِّيك فهل أنفق من الذي له عيالنا؟ فقال لها: «**لا إلا بالمعروف**»، أي: إلا ما هو معروف أنه تتصرف فيه الزوجة مما في بيتها مما وضعه الزوج في بيته لذلك دون مسارقة ولا خلسة.

وتقديم المجرور المعمول على عامله وهو: ﴿يُنفِقُونَ﴾ لمجرد الاهتمام بالرزق في عرف الناس فيكون في التقديم إيذان بأنهم ينفقون مع ما للرزق من المعزَّة على النفس كقوله تعالى: ﴿وَيُطۡعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [الإنسان: 8]، مع رعي فواصل الآيات على حرف النون، وفي الإتيان بمن التي هي للتبعيض إيماء إلى كون الإنفاق المطلوب شرعاً

هو إنفاق بعض المال لأن الشريعة لم تكلف الناس حرجاً، وهذا البعض يقل ويتوفر بحسب أحوال المنفقين. فالواجب منه ما قدرت الشريعة نُصُبه ومقاديره من الزكاة وإنفاق الأزواج والأبناء والعبيد، وما زاد على الواجب لا ينضبط تحديده وما زاد فهو خير، ولم يشرع الإسلام وجوب تسليم المسلم ما ارتزقه واكتسبه إلى يد غيره. وإنما اختير ذكر هذه الصفات لهم دون غيرها لأنها أول ما شرع من الإسلام فكانت شعار المسلمين وهي الإيمان الكامل وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فإنهما أقدم المشروعات وهما أختان في كثير من آيات القرآن.

ولأن هذه الصفات هي دلائل إخلاص الإيمان لأن الإيمان في حال الغيبة عن المؤمنين وحال خويصة النفس أدل على اليقين والإخلاص حين ينتفي الخوف والطمع إن كان المراد ما غاب، أو لأن الإيمان بما لا يصل إليه الحس أدل دليل على قوة اليقين حتى أنه يتلقى من الشارع ما لا قبل للرأي فيه وشأن النفوس أن تنبو عن الإيمان به لأنها تميل إلى المحسوس، فالإيمان به على علاته دليل قوة اليمين بالمخبر وهو الرسول إن كان المراد من الغيب ما قابل الشهادة، ولأن الصلاة كلفة بدنية في أوقات لا يتذكرها مقيمها، أي: محسن أدائها إلا الذي امتلأ قلبه بذكر الله تعالى على ما فيها من الخضوع وإظهار العبودية، ولأن الزكاة أداء المال وقد علم شح النفوس، قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ۝٢١﴾ [المعارج: 21]، ولأن المؤمنين بعد الشرك كانوا محرومين منها في حال الشرك بخلاف أهل الكتاب فكان لذكرها تذكير بنعمة الإسلام.

[4] ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤﴾.

عطف على ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3] طائفة ثانية على الطائفة الأولى المعنية بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ وهما معاً قسمان للمتقين، فإنه بعد أن أخبر أن القرآن هدى للمتقين الذين آمنوا بعد الشرك وهم العرب من أهل مكة وغيرهم ووصفهم بالذين يؤمنون بالغيب لأنهم لم يكونوا يؤمنون به حين كانوا مشركين، ذكر فريقاً آخر من المتقين وهم الذين آمنوا بما أنزل من الكتب الإلهية قبل بعثة محمد ﷺ ثم آمنوا بمحمد، وهؤلاء هم مؤمنو أهل الكتاب وهم يومئذٍ اليهود الذين كانوا كثيرين في المدينة وما حولها في قريظة والنضير وخيبر مثل عبدالله بن سلام، وبعض النصارى مثل صهيب الرومي ودحية الكلبي، وهم وإن شاركوا مسلمي العرب في الاهتداء بالقرآن والإيمان بالغيب وإقامة الصلاة، فإن ذلك كان من صفاتهم قبل مجيء الإسلام، فذكرت لهم خصلة أخرى زائدة على ما وصف به المسلمون الأولون، فالمغايرة بين الفريقين هنا بالعموم والخصوص،

ولما كان قصد تخصيصهم بالذكر يستلزم عطفهم وكان العطف بدون تنبيه على أنهم فريق آخر يوهم أن القرآن لا يهدي إلا الذين آمنوا بما أنزل من قبل، لأن هذه خاتمة الصفات فهي مرادة فيظن أن الذين آمنوا عن شرك لا حظ لهم من هذا الثناء، وكيف وفيهم من خيرة المؤمنين من الصحابة وهم أشد اتقاء واهتداء إذ لم يكونوا أهل ترقب لبعثة رسول من قبل فاهتداؤهم نشأ عن توفيق رباني، دفع هذا الإيهام بإعادة الموصول ليؤذن بأن هؤلاء فريق آخر غير الفريق الذي أجريت عليهم الصفات الثلاث الأول، وبذلك تبين أن المراد بأهل الصفات الثلاث الأول هم الذين آمنوا بعد شرك لوجود المقابلة. ويكون الموصولان للعهد، وعلم أن الذين يؤمنون بما أنزل من قبل هم أيضاً ممن يؤمن بالغيب ويقيم الصلاة وينفق، لأن ذلك مما أنزل إلى النبي، وفي التعبير بالمضارع من قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ من إفادة التجدد مثل ما تقدم في نظائره لأن إيمانهم بالقرآن حدث جديداً، وهذا كله تخصيص لهم بمزية يجب اعتبارها وإن كان التفاضل بعد ذلك بقوة الإيمان ورسوخه وشدة الاهتداء، فأبو بكر وعمر أفضل من دحية وعبدالله بن سلام.

والإنزال جعل الشيء نازلًا، والنزول الانتقال من علو إلى سفل وهو حقيقة في انتقال الذوات من علو، ويطلق الإنزال ومادة اشتقاقه بوجه المجاز اللغوي على معان راجعة إلى تشبيه عمل بالنزول لاعتبار شرف ورفعة معنوية كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا﴾ [الأعراف: 26]، وقوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الزمر: 6] لأن خلق الله وعطاءه يجعل كوصول الشيء من جهة عليا لشرفه، وأما إطلاقه على بلوغ الوصف من الله إلى الأنبياء فهو إما مجاز عقلي بإسناد النزول إلى الوحي تبعاً لنزول الملك مبلغه الذي يتصل بهذا العالم نازلًا من العالم العلوي، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿193﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: 193 ـ 194] فإن الملك ملابس للكلام المأمور بتبليغه، وإما مجاز لغوي بتشبيه المعاني التي تلقى إلى النبي بشيء وصل من مكان عال، ووجه الشبه هو الارتفاع المعنوي لا سيما إذا كان الوحي كلاماً سمعه الرسول كالقرآن وكما أنزل إلى موسى وكما وصف النبي ﷺ بعض أحوال الوحي في الحديث الصحيح بقوله: «**وأحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال**»، وأما رؤيا النوم كرؤيا إبراهيم فلا تسمى إنزالًا.

والمراد بما أنزل إلى النبي ﷺ المقدار الذي تحقق نزوله من القرآن قبل نزول هذه الآية، فإن الثناء على المهتدين إنما يكون بأنهم حصل منهم إيمان بما نزل لا توقع إيمانهم بما سينزل، لأن ذلك لا يحتاج للذكر إذ من المعلوم أن الذي يؤمن بما أنزل يستمر إيمانه بكل ما ينزل على الرسول لأن العناد وعدم الاطمئنان إنما يكون في أول الأمر، فإذا زالا بالإيمان أمنوا من الارتداد، وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته

القلوب. فالإيمان بما سينزل في المستقبل حاصل بفحوى الخطاب وهي الدلالة الأخروية، فإيمانهم بما سينزل مراد من الكلام وليس مدلولًا للفظ الذي هو للماضي، فلا حاجة إلى دعوى تغليب الماضي على المستقبل في قوله تعالى: ﴿بِمَا أُنزِلَ﴾ والمراد ما أنزل وما سينزل كما في الكشاف.

وعدَّى الإنزال بإلى لتضمينه معنى الوصف، فالمنزل إليه غاية للنزول والأكثر والأصل أنه يعدَّى بحرف (على) لأنه في معنى السقوط كقوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [آل عمران: 3]، وإذا أريد أن الشيء استقر عند المنزل عليه وتمكن منه قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ﴾ [البقرة: 57] واختيار إحدى التعديتين تفنن في الكلام.

ثم إن فائدة الإتيان بالموصول هنا دون أن يقال والذين يؤمنون بك من أهل الكتاب الدلالة بالصلة على أن هؤلاء كانوا آمنوا بما ثبت نزوله من الله على رسلهم دون تخليط بتحريفات صدت قومهم عن الدخول في الإسلام ككون التوراة لا تقبل النسخ وأنه يجيء في آخر الزمان من عقب إسرائيل من يخلص بني إسرائيل من الأسر والعبودية ونحو ذلك من كل ما لم ينزل في الكتب السابقة، ولكنه من الموضوعات أو من فاسد التأويلات، ففيه تعريض بغلاة اليهود والنصارى الذين صدهم غلوهم في دينهم وقولهم على الله غير الحق عن اتباع النبي ﷺ.

وقوله: ﴿وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ عطف صفة ثانية وهي ثبوت إيمانهم بالآخرة، أي اعتقادهم بحياة ثانية بعد هذه الحياة، وإنما خص هذا الوصف بالذكر عند الثناء عليهم من بين بقية أوصافهم لأنه مِلاك التقوى والخشية التي جعلوا موصوفين بها، لأن هذه الأوصاف كلها جارية على ما أجمله الوصف بالمتقين، فإن اليقين بدار الثواب والعقاب هو الذي يوجب الحذر والفكرة فيما ينجي النفس من العقاب وينعمها بالثواب وذلك الذي ساقهم إلى الإيمان بالنبي ﷺ، ولأن هذا الإيقان بالآخرة من مزايا أهل الكتاب من العرب في عهد الجاهلية فإن المشركين لا يوقنون بحياة ثانية فهم دهريون، وأما ما يحكى عنهم من أنهم كانوا يربطون راحلة الميت عند قبره ويتركونها لا تأكل ولا تشرب حتى الموت ويزعمون أنه إذا حي يركبها فلا يحشر راجلًا ويسمونها البلية، فذلك تخليط بين مزاعم الشرك وما يتلقونه عن المتنصرين منهم بدون تأمل.

والآخرة في اصطلاح القرآن هي الحياة الآخرة، فإن الآخرة صفة تأنيث الآخر بالمد وكسر الخاء، وهو الحاصل المتأخر عن شيء قبله في فعل أو حال، وتأنيث وصف الآخرة منظور فيه إلى أن المراد إجراؤه على موصوف مؤنث اللفظ حذف لكثرة استعماله وصيرورته معلوماً وهو يقدر بالحياة الآخرة مراعاة لضده وهو الحياة الدنيا،

أي: القريبة بمعنى الحاضرة، ولذلك يقال لها العاجلة، ثم صارت الآخرة عَلَماً بالغلبة على الحياة الحاصلة بعد الموت وهي الحاصلة بعد البعث لإجراء الجزاء على الأعمال. فمعنى ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ أنهم يؤمنون بالبعث والحياة بعد الموت.

واليقين هو العلم بالشيء عن نظر واستدلال أو بعد شك سابق، ولا يكون شك إلا في أمر ذي نظر فيكون أخص من الإيمان ومن العلم. واحتج الراغب لذلك بقوله تعالى: ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ۝٦﴾ [التكاثر: 5 ـ 6]، ولذلك لا يطلقون الإيقان على علم الله ولا على العلوم الضرورية، وقيل: هو العلم الذي لا يقبل الاحتمال، وقد يطلق على الظن القوي إطلاقاً عرفياً حيث لا يخطر بالبال أنه ظن ويشتبه بالعلم الجازم فيكون مرادفاً للإيمان والعلم.

فالتعبير عن إيمانهم بالآخرة بمادة الإيقان لأن هاته المادة، تشعر بأنه علم حاصل عن تأمل وغوص الفكر في طريق الاستدلال، لأن الآخرة لما كانت حياة غائبة عن المشاهدة غريبة بحسب المتعارف وقد كثرت الشبه التي جرت المشركين والدهريين على نفيها وإحالتها، كان الإيمان بها جديراً بمادة الإيقان بناءً على أنه أخص من الإيمان، فلإيثار ﴿يُوقِنُونَ﴾ هنا خصوصية مناسبة لبلاغة القرآن، والذين جعلوا الإيقان والإيمان مترادفين جعلوا ذكر الإيقان هنا لمجرد التفنن تجنباً لإعادة لفظ يؤمنون بعد قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ تقديم للمجرور الذي هو معمول ﴿يُوقِنُونَ﴾ على عامله، وهو تقديم لمجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة، وأرى أن في هذا التقديم ثناء على هؤلاء بأنهم أيقنوا بأهم ما يوقن به المؤمن فليس التقديم بمفيد حصراً، إذ لا يستقيم معنى الحصر هنا بأن يكون المعنى أنهم يوقنون بالآخرة دون غيرها، وقد تكلف صاحب الكشاف وشارحوه لإفادة الحصر من هذا التقديم ويخرج الحصر عن تعلقه بذات المحصور فيه إلى تعلقه بأحواله وهذا غير معهود في الحصر.

وقوله: ﴿هُمْ يُوقِنُونَ﴾ جيء بالمسند إليه مقدماً على المسند الفعلي لإفادة تقوية الخبر إذ هو إيقان ثابت عندهم من قبل مجيء الإسلام على الإجمال، وإن كانت التوراة خالية عن تفصيله والإنجيل أشار إلى حياة الروح، وتعرَّض كتابا حزقيال وأشعياء لذكره. وفي كلا التقديمين تعريض بالمشركين الدهريين ونداء على انحطاط عقيدتهم، وأما المتبعون للحنيفية في ظنهم مثل أمية بن أبي الصلت وزيد بن عمرو بن نفيل فلم يلتفت إليهم لقلة عددهم، أو لأنهم ملحقون بأهل الكتاب لأخذهم عنهم كثيراً من شرائعهم بعلة أنها من شريعة إبراهيم عليه السلام.

[5] ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾.

اسم الإشارة متوجه إلى ﴿ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180] الذين أجري عليهم من الصفات ما تقدم، فكانوا فريقين. وأصل الإشارة أن تعود إلى ذاتٍ مشاهدة معينة، إلا أن العرب قد يخرجون بها عن الأصل فتعود إلى ذات مستحضرة من الكلام بعد أن يذكر من صفاتها وأحوالها ما ينزلها منزلة الحاضر في ذهن المتكلم والسامع، فإن السامع إذا وعى تلك الصفات وكانت مهمة أو غريبة في خير أو ضده صار الموصوف بها كالمشاهد، فالمتكلم يبني على ذلك فيشير إليه كالحاضر المشاهد، فيؤتي بتلك الإشارة إلى أنه لا أوضح في تشخصه، ولا أغنى في مشاهدته من تعرف تلك الصفات، فتكفي الإشارة إليها، هذا أصل الاستعمال في إيراد الإشارة بعد ذكر صفات مع عدم حضور المشار إليه. ثم إنهم قد يتبعون اسم الإشارة الوارد بعد تلك الأوصاف بأحكام فيدل ذلك على أن منشأ تلك الأحكام هو تلك الصفات المتقدمة على اسم الإشارة، لأنها لما كانت هي طريق الاستحضار كانت الإشارة لأهل تلك الصفات قائمة مقام الذوات المشار إليها. فكما أن الأحكام الواردة بعد أسماء الذوات تفيد أنها ثابتة للمسميات، فكذلك الأحكام الواردة بعد ما هو للصفات تفيد أنها ثبتت للصفات، فكقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ بمنزلة أن يقول: إن تلك الأوصاف هي سبب تمكنهم من هدي ربهم إياهم. ونظيره قول حاتم الطائي:

ولـلـه صُـعـلـوكٌ يُـسـاوِر هـمَّـه ... ويـمضي على الأحداث والدهر مُقْدِما
فَتى طَلَبات لا يَرى الخَمص تُرْحة ... ولا شُبْعة إن نـالـهـا عَـدَّ مَـغـنـمـا

إلى أن قال:

فـذلـك إن يَـهْـلِـك فـحُـسـنـى ثـنـاؤه ... وإن عاش لم يقعُد ضعيفاً مُذمَّما[1]

فقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى﴾ جملة مستأنفة استئنافاً بيانياً لأن السامع إذا سمع ما تقدم من صفات الثناء عليهم ترقب فائدة تلك الأوصاف، واسم الإشارة هنا حل محل ذكر ضميرهم والإشارة أحسن منه وقعاً لأنها تتضمن جميع أوصافهم المتقدمة فقد حققه التفتازاني في باب الفصل والوصل من الشرح المطول أن الاستئناف بذكر اسم الإشارة

(1) الصُّعلوك ـ بضم الصاد ـ أصله: الفقير، ويطلق على المتلصص لأن الفقر يدعوه للتلصص عندهم، لأنهم ما كانوا يرضون باكتساب ينافي الشجاعة ويكسب المذلة كالسرقة والسؤال. فحاتم يمدح الصعلوك الذي لا يقتصر على التلصص بل يكون بشجاعته عدة لقومه عند الحاجة.

أبلغ من الاستئناف الذي يكون بإعادة اسم المستأنف عنه. وهذا التقدير أظهر معنى وأنسب بلاغة وأسعد باستعمال اسم الإشارة في مثل هاته المواقع، لأنه أظهر في كون الإشارة لقصد التنويه بتلك الصفات المشار إليها وبما يرد بعد اسم الإشارة من الحكم الناشئ عنها، وهذا لا يحصل إلا بجعل اسم الإشارة مبتدأ أول صدر جملة استئناف.

فقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ﴾ رجوع إلى الإخبار عنهم بأن القرآن هدى لهم والإتيان بحرف الاستعلاء تمثيل لحالهم بأن شبهت هيئة تمكنهم من الهدى وثباتهم عليه ومحاولتهم الزيادة به والسير في طريق الخيرات بهيئة الراكب في الاعتلاء على المركوب والتمكن من تصريفه والقدرة على إراضته، فشبهت حالتهم المنتزعة من متعدد بتلك الحالة المنتزعة من متعدد تشبيهاً ضمنياً دل عليه حرف الاستعلاء، لأن الاستعلاء أقوى أنواع تمكن شيء من شيء، ووجه جعلنا إياها مؤذنة بتقدير مركوب دون كرسي أو مسطبة مثلًا، لأن ذلك هو الذي تسبق إليه أفهامهم عند سماع ما يدل على الاستعلاء، إذ الركوب هو أكثر أنواع استعلائهم فهو الحاضر في أذهانهم، ولذلك تراهم حين يصرحون بالمشبه به أو يرمزون إليه ما يذكرون إلا المركوب وعلائقه، فيقولون جعل الغواية مركباً وامتطى الجهل. وفي المقامة لما «اقتعدتُ غارب الاغتراب»، وقالوا في الأمثال: ركب متن عمياء. تخبط خبط عشواء. وقال النابغة يهجو عامر بن الطفيل الغنوي:

فإن يكُ عامر قد قال جهلا ... فإن مَطيَّة الجهل الشبابُ

فتكون كلمة ﴿عَلَىٰ﴾ هنا بعض المركَّب الدال على الهيئة المشبه بها على وجه الإيجاز، وأصله أولئك على مطية الهدى فهي تمثيلية تصريحية إلا أن المصرَّح به بعض المركَّب الدال لا جميعه. هكذا قرر كلام الكشاف فيها شارحوه والطيبي، والتحتاني والتفتازاني والبيضاوي. وذهب القزويني في الكشف والسيد الجرجاني إلى أن الاستعارة في الآية تبعية مقيدة بأن شبه التمسك بالهدى عند المتقين بالتمكن من الدابة للراكب، وسرى التشبيه إلى معنى الحرف وهو على، وجوَّز السيد وجهاً ثالثاً وهو أن يكون هنا استعارة مكنية مفردة بأن شبَّه الهدى بمركوب وحرف الاستعلاء قرينة على ذلك على طريقة السكاكي في رد التبعية للمكنية. ثم زاد الطيبي والتفتازاني فجعلا في الآية استعارة تبعية مع التمثيلية قائلين: إن مجيء كلمة على يعين أن يكون معناها مستعاراً لما يماثله وهو التمكن، فتكون هنالك تبعية لا محالة.

وقد انتصر سعد الدين التفتازاني لوجه التمثيلية، وانتصر السيد الجرجاني لوجه التبعية. واشتد السيد في إنكار كونها تمثيلية ورآه جمعاً بين متنافيين لأن انتزاع كل من

طرفي التشبيه من أمور متعددة يستلزم تركبه من معان متعددة، كيف ومتعلق معنى الحرف من المعاني المفردة كالاستعلاء هنا؛ فإذا اعتبر التشبيه هنا مركباً استلزم أن لا يكون معنى على ومتعلق معناها مشبهاً به ولا مستعاراً منه لا تبعاً ولا أصالة، وأطال في ذلك في حاشيته للكشاف وحاشيته على المطول كما أطال السعد في حاشية الكشاف وفي المطول، وتراشقا سهام المناظرة الحادة.

ونحن ندخل في الحكومة بين هذين العَلَمين بأنه لا نزاع بين الجميع أن في الآية تشبيه أشياء بأشياء على الجملة حاصلة من ثبوت الهدى للمتقين ومن ثبوت الاستعلاء على المركوب، غير أن اختلاف الفريقين هو في تعيين الطريقة الحاصل بها هذا التشبيه، فالأكثرون يجعلونها طريقة التمثيلية بأن يكون تشبيه تلك الأشياء حاصلًا بالانتزاع والتركيب لهيئة، والسيد يجعلها طريقة التبعية بأن يكون المشبه والمشبه به هما فردان من تلك الأشياء ويحصل العلم ببقية تلك الأشياء بواسطة تقييد المفردين المشبه والمشبه به، ويجوز طريقة التمثيل وطريقة المكنية. فينصرف النظر هنا إلى أي الطريقتين أرجح اعتباراً وأوفى في البلاغة مقداراً، وإلى أن الجمع بين طريقتي التمثيلية والتبعية هل يعد متناقضاً في اعتبار القواعد البيانية كما زعمه السيد. تقرر في علم البيان أن أهله أشد حرصاً على اعتبار تشبيه الهيئة فلا يعدلون عنه إلى المفرد مهما استقام اعتباره ولهذا قال الشيخ في دلائل الإعجاز عند ذكر بيت بشار:

كأنَّ مثار النَّقع فوق رؤوسِنا وأسيافَنا ليلٌ تهاوى كواكبُه

قصد تشبيه النقع والسيوف فيه بالليل المتهاوية كواكبه، لا تشبيه النقع بالليل من جانب والسيوف بالكواكب من جانب، ولذلك وجب الحكم بأن أسيافنا في حكم الصلة للمصدر (أي: مثار) لئلا يقع في تشبيهه تفرق، فإن نصب الأسياف على أن الواو بمعنى مع لا على العطف. إذا تقرر هذا تبين لديك أن للتشبيه التمثيلي الحظ الأوفى عند أهل البلاغة، ووجهه أن من أهم أغراض البلغاء وأولها باب التشبيه وهو أقدم فنونها، ولا شك أن التمثيل أخص أنواع التشبيه لأنه تشبيه هيئة بهيئة فهو أوقع في النفوس وأجلى للمعاني.

ونحن نجد اعتبار التمثيلية في الآية أرجح لأنها أوضح وأبلغ وأشهر وأسعد بكلام الكشاف، أما كونها أوضح فلأن تشبيه التمثيل منزع واضح لا كلفة فيه فيفيد تشبيه مجموع هيئة المتقين في اتصافهم بالهدى بهيئة الراكب. . . إلخ، بخلاف طريقة التبعية فإنها لا تفيد إلا تشبيه التمكن بالاستعلاء ثم يستفاد ما عدا ذلك بالتقييد. وأما كونها أبلغ فلأن المقام لما سمح بكلا الاعتبارين باتفاق الفريقين لا جرم كان أولاهما بالاعتبار ما فيه خصوصيات أقوى وأعز. وأما كونها أشهر فلأن التمثيلية متفق عليها بخلاف التبعية.

وأما كونه أسعد بكلام الكشاف، فلأن ظاهر قوله مثل أنه أراد التمثيل، لأن كلام مثله من أهل هذه الصناعة لا تخرج فيه اللفظة الاصطلاحية عن متعارف أهلها إلى أصل المعنى اللغوي.

فإذا صح أن التمثيلية أرجح فلننقل الكلام إلى تصحيح الجمع بينها وبين التبعية وهو المجال الثاني للخلاف بين العلامتين، فالسعد والطيبي يجوِّزان اعتبار التبعية مع التمثيلية في الآية، والسيد يمنع ذلك كما علمتم ويقول إذا كان التشبيه منتزعاً من متعدد فقد انتزع كل جزء في المشبه من جزئي المشبه به وهو معنى التركيب، فكيف يعتبر بعض المشبه به مستعاراً لبعض المشبه فينتقض التركيب. وهذا الدليل ناظر إلى قول أئمة البلاغة: إن أصل مفردات المركب التمثيلي أن تكون مستعملة في معانيها الحقيقية، وإنما المجاز في جملة المركب، أي: في إطلاقه على الهيئة المشبهة، فكلام السيد وقوف عندها.

ولكن التفتازاني لم يرَ مانعاً من اعتبار المجاز في بعض مفردات المركب التمثيلي إذا لم يكن فيه تكلف، ولعله يرى ذلك زيادة في خصوصيات إعجاز هذه الآية، ومن شأن البليغ أن لا يفيت ما يقتضيه الحال من الخصوصيات، وبهذا تفاوتت البلغاء كما تقرر في مبحث تعريف البلاغة، وحد الإعجاز هو الطرف الأعلى للبلاغة الجامع لأقصى الخصوصيات كما بيَّناه في موضعه وهو المختار، فلما وجد في الهيئة المشبهة والهيئة المشبه بها شيئان يصلحان لأن يشبه أحدهما بالآخر تشبيهاً مستقلًّا غير داخل في تشبيه الهيئة كان حق هذا المقام تشبيه التمكن بالاستعلاء، وهو تشبيه بديع وأشير إليه بكلمة على، وأما غير هذين من أجزاء الهيئتين فلما لم يحسن تشبيه شيء منها بآخر ألغي التشبيه المفرد فيها إذ لا يحسن تشبيه المتقي بخصوص الراكب ولا الهدى بالمركوب فتكون «على» على هذا الوجه بعضاً من المجاز المركب دليلًا عليه باعتبار ومجازاً مفرداً باعتبار آخر.

والذي أختاره في هذه الآية أن يكون قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ استعارة تمثيلية مكنية شبهت الحالة بالحالة، وحذف لفظ المشبه به وهو المركب الدال على الركوب كأن يقال: راكبين مطية الهدى، وأبقى ما يدل على المشبه وهو ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ والهدى، ورمز للمركب الدال على المشبه به بشيء من لوازمه وهو لفظ ﴿عَلَىٰ﴾ الدال على الركوب عرفاً كما علمتم، فتكمل لنا في أقسام التمثيلية الأقسام الثلاثة: الاستعارة كما في الاستعارة المفردة فيكون التمثيل منه مجاز مرسل كاستعمال الخبر في التحسر، ومنه استعارة مصرحة نحو أراك تقدِّم رِجلًا وتؤخر أخرى، ومنه مكنية كما في الآية على رأينا، ومنه تبعية كما في قول الحماسي:

وفارسٌ في غمار الموت منغمِسٍ إذا تألَّى على مكروهة صدقا

فإن منغمس تمثيل لهيئة إحاطة أسباب الموت به من كل جانب بهيئة من أحاطت به المياه المهلكة من كل جانب، ولفظ منغمس تبعية لا محالة.

وإنما نكَّر هدى ولم يعرِّف باللام لمساواة التعريف والتنكير هنا، إذ لو عرَّف لكان التعريف تعريف الجنس فرجح التنكير تمهيداً لوصفه بأنه من عند ربهم، فهو مغاير للهدى السابق في قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ مغايرة بالاعتبار إذ القصد التنويه هنا بشأن الهدى وتوسلًا إلى إفادة تعظيم الهدى بقرينة مقام المدح وبذكر ما يدل على التمكن فتعين قصد التعظيم. فقوله: ﴿مِّن رَّبِّهِمْ﴾ تنويه بهذا الهدى يقتضي تعظيمه وكل ذلك يرجع إلى تعظيم المتصفين بالتمكن منه.

وإنما وصف الهدى بأنه من ربهم للتنويه بذلك الهدى وتشريفه مع الإشارة بأنهم بمحل العناية من الله، وكذلك إضافة الرب إليهم هي إضافة تعظيم لشأن المضاف إليه بالقرينة.

[5] ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾.

مرجع الإشارة الثانية عين مرجع الأولى، ووجه تكرير اسم الإشارة التنبيه على أن كلتا الأثرتين جديرة بالاعتناء والتنويه، فلا تذكر إحداهما تبعاً للأخرى بل تخص بجملة وإشارة خاصة ليكون اشتهارهم بذلك اشتهاراً بكلتا الجملتين وأنهم ممن يقال فيه كلا القولين.

ووجه العطف بالواو دون الفصل أن بين الجملتين توسطاً بين كمالي الاتصال والانقطاع، لأنك إن نظرت إلى اختلاف مفهومهما وزمن حصولهما فإن مفهوم إحداهما وهو الهدى حاصل في الدنيا، ومفهوم الأخرى وهو الفلاح حاصل في الآخرة كانتا منقطعتين. وإن نظرت إلى تسبب مفهوم إحداهما عن مفهوم الأخرى، وكون كل منهما مقصوداً بالوصف كانتا متصلتين، فكان التعارض بين كمالي الاتصال والانقطاع منزلًا إياهما منزلة المتوسطتين، كذا قرر شراح الكشاف ومعلوم أن حالة التوسط تقتضي العطف كما تقرر في علم المعاني، وتعليله عندي أنه لما تعارض المقتضيان تعين العطف لأنه الأصل في ذكر الجمل بعضها بعد بعض.

وقوله: ﴿هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ الضمير للفصل، والتعريف في المفلحون للجنس وهو الأظهر، إذ لا معهود هنا بحسب ظاهر الحال، بل المقصود إفادة أن هؤلاء مفلحون، وتعريف المسند بلام الجنس إذا حمل على مسند إليه معرف أفاد الاختصاص فيكون ضمير الفصل لمجرد تأكيد النسبة، أي: تأكيداً للاختصاص. فأما إذا كان التعريف للجنس

وهو الظاهر فتعريف المسند إليه مع المسند من شأنه إفادة الاختصاص غالباً لكنه هنا مجرد عن إفادة الاختصاص الحقيقي، ومفيد شيئاً من الاهتمام بالخبر، فلذلك جلب له التعريف دون التنكير، وهذا مثَّله عبدالقاهر بقولهم: هو البطل الحامي، أي: إذا سمعت بالبطل الحامي وأحطت به خبراً فهو فلان. وإليه أشار في الكشاف هنا بقوله: «أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم»، والسكاكي لم يتابع الشيخين على هذا فعدل عنه في المفتاح ولله دره.

والفلاح: الفوز وصلاح الحال، فيكون في أحوال الدنيا وأحوال الآخرة، والمراد به في اصطلاح الدِّين الفوز بالنجاة من العذاب في الآخرة. والفعل منه، أفلح، أي: صار ذا فلاح، وإنما اشتق منه الفعل بواسطة الهمزة الدالة على الصيرورة لأنه لا يقع حدثاً قائماً بالذات بل هو جنس تحف أفراده بمن قدِّرت له. قال في الكشاف: انظر كيف كرر الله ﷻ التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى وهي ذكر اسم الإشارة وتكريره وتعريف (المفلحين)، وتوسيط ضمير الفصل بينه وبين ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ ليبصرك مراتبهم ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا.

[6] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ﴾.

هذا انتقال من الثناء على الكتاب ومتقلديه ووصف هديه وأثر ذلك الهدى في الذين اهتدوا به والثناء عليهم الراجع إلى الثناء على الكتاب لمَّا كان الثناء إنما يظهر إذا تحققت آثار الصفة التي استحق بها الثناء، ولمَّا كان الشيء قد يقدر بضده انتقل إلى الكلام على الذين لا يحصل لهم الاهتداء بهذا الكتاب، وسجل أن حرمانهم من الاهتداء بهديه إنما كان من خبث أنفسهم إذ نبوا بها عن ذلك، فما كانوا من الذين يفكرون في عاقبة أمورهم ويحذرون من سوء العواقب فلم يكونوا من المتقين، وكان سواء عندهم الإنذار وعدمه فلم يتلقُّوا الإنذار بالتأمل بل كان سواء والعدم عندهم.

وقد قرنت الآيات فريقين: فريقاً أضمر الكفر وأعلنه وهم من المشركين كما هو غالب اصطلاح القرآن في لفظ: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، وفريقاً أظهر الإيمان وهو مخادع وهم المنافقون المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: 8]. وإنما قطعت هاته الجملة عن التي قبلها لأن بينهما كمال الانقطاع إذ الجمل السابقة لذكر الهدى والمهتدين، وهذه لذكر الضالين فبينهما الانقطاع لأجل التضاد، ويعلم أن هؤلاء قسم مضاد للقسمين المذكورين قبله من سياق المقابلة. وتصدير الجملة بحرف التأكيد إما لمجرد الاهتمام بالخبر وغرابته دون رد الإنكار أو الشك؛ لأن الخطاب للنبي ﷺ وللأمة وهو خطاب أُنُف بحيث لم يسبق شك في وقوعه، ومجيء ﴿إِنَّ﴾ للاهتمام كثير في

الكلام وهو في القرآن كثير. وقد تكون ﴿إِنَّ﴾ هنا لرد الشك تخريجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر؛ لأن حرص النبي ﷺ على هداية الكافرين تجعله لا يقطع الرجاء في نفع الإنذار لهم وحاله كحال من شك في نفع الإنذار، أو لأن السامعين لما أجري على الكتاب من الثناء ببلوغه الدرجة القصوى في الهداية يطمعهم أن تؤثر هدايته في الكافرين المعرضين وتجعلهم كالذين يشكون في أن يكون الإنذار وعدمه سواء، فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ونزل غير الشاك منزلة الشاك. وقد نقل عن المبرد أن ﴿إِنَّ﴾ لا تأتي لرد الإنكار بل لرد الشك.

وقد تبين أن الذين كفروا المذكورين هنا هم فريق من المشركين الذين هم مأيوس من إيمانهم، فالإتيان في ذكرهم بالتعريف بالموصول: إما أن يكون لتعريف العهد مراداً منه قوم معهودون كأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم من رؤوس الشرك وزعماء العناد دون من كان مشركاً في أيام نزول هذه الآية، ثم من آمن بعد مثل أبي سفيان بن حرب وغيره من مسلمة الفتح، وإما أن يكون الموصول لتعريف الجنس المفيد للاستغراق على أن المراد من الكفر أبلغ أنواعه بقرينة قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فيكون عامًّا مخصوصاً بالحس لمشاهدة من آمن منهم أو يكون عامًّا مراداً به الخصوص بالقرينة، وهذان الوجهان هما اللذان اقتصر عليهما المحققون من المفسرين، وهما ناظران إلى أن الله أخبر عن هؤلاء بأنهم لا يؤمنون، فتعين أن يكونوا ممن تبين بعد أنه مات على الكفر.

ومن المفسرين من تأول قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ على معنى الذين قضي عليهم بالكفر والشقاء ونظره بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿96﴾﴾ [يونس: 96] وهو تأويل بعيد من اللفظ وشتان بينه وبين تنظيره. ومن المفسرين من حمل ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ على رؤساء اليهود مثل حيي بن أخطب وأبي رافع يعني بناءً على أن السورة نزلت في المدينة وليس فيها من الكافرين سوى اليهود والمنافقين، وهذا بعيد من عادة القرآن وإعراض عن السياق المقصود منه ذكر من حُرم من هدي القرآن في مقابلة من حصل لهم الاهتداء به، وأيًّا ما كان فالمعنى عند الجميع أن فريقاً خاصًّا من الكفار لا يرجى إيمانهم وهم الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم، وروي ذلك عن ابن عباس، والمقصود من ذلك أن عدم اهتدائهم بالقرآن كان لعدم قابليتهم لا لنقصٍ في دلالة القرآن على الخير وهديه إليه.

والكفر بالضم: إخفاء النعمة، وبالفتح: الستر مطلقاً، وهو مشتق من كفر إذا ستر. ولما كان إنكار الخالق أو إنكار كماله أو إنكار ما جاءت به رسله ضرباً من كفران نعمته على جاحدها، أطلق عليه اسم الكفر وغلب استعماله في هذا المعنى، وهو في الشرع

إنكار ما دلت عليه الأدلة القاطعة وتناقلته جميع الشرائع الصحيحة الماضية حتى علمه البشر وتوجهت عقولهم إلى البحث عنه ونصبت عليه الأدلة كوحدانية الله تعالى ووجوده، ولذلك عُدَّ أهل الشرك فيما بين الفترة كفاراً. وإنكار ما علم بالضرورة مجيء النبي محمد ﷺ به ودعوته إليه وعده في أصول الإسلام أو المكابرة في الاعتراف بذلك ولو مع اعتقاد صدقه ولذلك عبر بالإنكار دون التكذيب. ويلحق بالكفر في إجراء أحكام الكفر عليه كل قول أو فعل لا يجترئ عليه مؤمن مصدق بحيث يدل على قلة اكتراث فاعله بالإيمان وعلى إضماره الطعن في الدِّين وتوسله بذلك إلى نقض أصوله وإهانته بوجه لا يقبل التأويل الظاهر، وفي هذا النوع الأخير مجال لاجتهاد الفقهاء وفتاوى أساطين العلماء إثباتاً ونفياً بحسب مبلغ دلالة القول والفعل على طعن أو شك. ومن اعتبر الأعمال أو بعضها المعين في الإيمان، اعتبر فقدها أو فقد بعضها المعين في الكفر.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: القول عندي أن الكفر بالله هو الجهل بوجوده والإيمان بالله هو العلم بوجوده، فالكفر لا يكون إلا بأحد ثلاثة أمور؛ أحدها: الجهل بالله تعالى. الثاني: أن يأتي بفعل أو قول أخبر الله ورسوله أو أجمع المؤمنون على أنه لا يكون إلا من كافر كالسجود للصنم. الثالث: أن يكون له قول أو فعل لا يمكن معه العلم بالله تعالى.

ونقل ابن راشد في الفائق عن الأشعري رحمه الله أن الكفر خصلة واحدة. قال القرافي في الفرق 241: أصل الكفر هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية ويكون بالجهل بالله وبصفاته أو بالجرأة عليه، وهذا النوع هو المجال الصعب لأن جميع المعاصي جرأة على الله.

وقوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ﴾ خبر ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، و﴿سَوَآءٌ﴾ اسم بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر دل على ذلك لزوم إفراده وتذكيره مع اختلاف موصوفاته ومخبراته، فإذا أخبر به أو وصف كان ذلك كالمصدر في أن المراد به معنى اسم الفاعل لقصد المبالغة. وقد قيل إن ﴿سَوَآءٌ﴾ اسم بمعنى المثل فيكون التزام إفراده وتذكيره لأن المثلية لا تتعدد، وإن تعدد موصوفها، تقول: هم رجال سواء لزيد، بمعنى مثل لزيد.

وإنما عدى سواء بعلى هنا وفي غير موضع ولم يعلق بعند ونحوها مع أنه المقصود من الاستعلاء في مثله، للإشارة إلى تمكن الاستواء عند المتكلم وأنه لا مصرف له عنه ولا تردد له فيه، فالمعنى: سواء عندهم الإنذار وعدمه.

واعلم أن للعرب في سواء استعمالين: **أحدهما**: أن يأتوا بسواء على أصل وضعه من الدلالة على معنى التساوي في وصفٍ بَيْنَ متعدد فيقع معه ﴿سَوَآءٌ﴾ ما يدل على

متعدد نحو ضمير الجمع في قوله تعالى: ﴿فَهُمۡ فِيهِ سَوَآءٌ﴾ [النحل: 71] ونحو العطف في قول بثينة:

سواء علينا يا جميل بن معمر إذا متَّ بأْساء الحياة ولينها

ويجري إعرابه على ما يقتضيه موقعه من التركيب؛ **وثانيهما**: أن يقع مع همزة التسوية وما هي إلا همزة استفهام كثر وقوعها بعد كلمة ﴿سَوَآءٌ﴾ ومعها ﴿أَمۡ﴾ العاطفة التي تسمى المتصلة كقوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡنَآ أَجَزِعۡنَآ أَمۡ صَبَرۡنَا﴾ [إبراهيم: 21] وهذا أكثر استعمالَيها وتردد النحاة في إعرابه وأظهر ما قالوه وأسلمه أن ﴿سَوَآءٌ﴾ خبر مقدم وأن الفعل الواقع بعده مقترناً بالهمزة في تأويل مبتدأ لأنه صار بمنزلة المصدر، إذ تجرد عن النسبة وعن الزمان، فالتقدير في الآية: سواء عليهم إنذارك وعدمه.

وأظهر عندي مما قالوه أن المبتدأ بعد ﴿سَوَآءٌ﴾ مقدر يدل عليه الاستفهام الواقع معه، وأن التقدير سواء جواب ﴿ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ﴾ وهذا يجري على نحو قول القائل: علمت أزيد قائم، إذ تقديره: علمت جواب هذا السؤال، ولك أن تجعل ﴿سَوَآءٌ﴾ مبتدأ رافعاً لفاعل سد مسد الخبر لأن ﴿سَوَآءٌ﴾ في معنى مستو، فهو في قوة اسم الفاعل فيرفع فاعلًا سادًّا مسد خبر المبتدأ، وجواب مثل هذا الاستفهام لما كان واحداً من أمرين كان الإخبار باستوائهما عند المخبر مشيراً إلى أمرين متساويين، ولأجل كون الأصل في خبره الإفراد كان الفعل بعد ﴿سَوَآءٌ﴾ مؤولًا بمصدر، ووجه الأبلغية فيه أن هذين الأمرين لخفاء الاستواء بينهما حتى ليسأل السائلون: أفعل فلان كذا وكذا؟ فيقال: إن الأمرين سواء في عدم الاكتراث بهما وعدم تطلُّب الجواب على الاستفهام من أحدهما فيكون قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ﴾ مشيراً إلى أن الناس لتعجبهم في دوام الكفار على كفرهم مع ما جاءهم من الآيات بحيث يسأل السائلون: أأنذرهم النبي أم لم ينذرهم متيقنين أنه لو أنذرهم لما ترددوا في الإيمان، فقيل: إنهم سواء عليهم جواب تساؤل الناس عن أحدِ الأمرين، وبهذا انتفى جميع التكلفات التي فرضها النحاة هنا ونبرأ مما ورد عليها من الأبحاث ككون الهمزة خارجة عن معنى الاستفهام، وكيف يصح عمل ما بعد الاستفهام فيما قبله إذا أعرب ﴿سَوَآءٌ﴾ خبراً والفعل بعد الهمزة مبتدأ مجرداً عن الزمان، وككون الفعل مراداً منه مجرد الحدث، وكدعوى كون الهمزة في التسوية مجازاً بعلاقة اللزوم، وكون ﴿أَمۡ﴾ بمعنى الواو ليكون الكلام لشيئين لا لأحد شيئين ونحو ذلك، ولا نحتاج إلى تكلف الجواب عن الإيراد الذي أورد على جعل الهمزة بمعنى ﴿سَوَآءٌ﴾ إذ يؤول إلى معنى استوى الإنذار وعدمه عندهم سواء، فيكون تكراراً خالياً من الفائدة فيجاب بما نقل عن صاحب الكشاف أنه قال معناه أن الإنذار

وعدمه المستويين في علم المخاطب هما مستويان في عدم النفع، فاختلفت جهة المساواة كما نقله التفتازاني في شرح الكشاف.

ويتعين إعراب ﴿سَوَآءٌ﴾ في مثله مبتدأ والخبر محذوف دل عليه الاستفهام تقديره جواب هذا الاستفهام، فسواء في الآية مبتدأ ثان والجملة خبر ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾. ودع عنك كل ما خاض فيه الكاتبون على الكشاف، وحرف «على» الذي يلازم كلمة ﴿سَوَآءٌ﴾ غالباً هو للاستعلاء المجازي المراد به التمكن، أي إن هذا الاستواء متمكن منهم لا يزول عن نفوسهم، ولذلك قد يجيء بعض الظروف في موضع على مع كلمة سواء مثل عند، ولدى، قال أبو الشَّغْب العبسي(1):

لا تَـعـذِلـي فـي جُـنْـدُجٍ إنَّ جُـنـدُجـاً ... ولـيـثَ كـفـريـن لـديَّ سـواء

وسيأتي تحقيق لنظير هذا التركيب عند قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَٰمِتُونَ﴾ [الأعراف: 193]، وقرأ ابن كثير: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ بهمزتين أولهما محققة والثانية مسهلة. وقرأ قالون عن نافع وورش عنه في رواية البغداديين وأبو عمرو وأبو جعفر كذلك مع إدخال ألف بين الهمزتين، وكلتا القراءتين لغة حجازية. وقرأه حمزة وعاصم والكسائي بتحقيق الهمزتين وهي لغة تميم. وروى أهل مصر عن ورش إبدال الهمزة الثانية ألفاً. قال الزمخشري وهو لحن، وهذا يضعف رواية المصريين عن ورش، وهذا اختلاف في كيفية الأداء فلا ينافي التواتر.

[6] ﴿لَا يُؤْمِنُونَ ۝6﴾.

الأظهر أن هاته الجملة مسوقة لتقرير معنى الجملة التي قبلها وهي ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ﴾ إلخ، فلك أن تجعلها خبراً ثانياً عن «إن» واستفادة التأكيد من السياق، ولك أن تجعلها تأكيداً، وعلى الوجهين فقد فصلت إما جوازاً على الأول وإما وجوباً على الثاني، وقد فرضوا في إعرابها وجوهاً أخر لا نكثر بها لضعفها، وقد جوَّز في الكشاف جعل جملة ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ اعتراضاً لجملة: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وهو مرجوح لم يرتضه السعد والسيد، إذ ليس محل الإخبار هو لا يؤمنون، إنما المهم أن يخبر عنهم باستواء الإنذار وعدمه عندهم، فإن في ذلك نداء على مكابرتهم وغباوتهم، وعذراً للنبي ﷺ في الحرص على إيمانهم، وتسجيلاً بأن من لم يفتح سمعه وقلبه لتلقي

(1) هو من شعراء ديوان الحماسة، إلا أن هذا الشعر في ديوان «الحماسة» غير منسوب في غالب النسخ، وفي بعضها منسوب لأبي الشغب، وهو بفتح الشين وسكون الغين المعجمتين، اسمه عكرشة بن أربد، شاعر مقل من شعراء العصر الأموي.

الحق والرشاد لا ينفع فيه حرص ولا ارتياد، وهذا وإن كان يحصل على تقديره جعل ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ خبراً إلا أن المقصود من الكلام هو الأولى بالإخبار، ولأنه يصير الخبر غير معتبر إذ يصير بمثابة أن يقال: إن الذين كفروا لا يؤمنون، فقد علم أنهم كفروا فعدم إيمانهم حاصل، وإن كان المراد من ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ استمرار الكفر في المستقبل إلا أنه خبر غريب بخلاف ما إذا جعل تفسيراً للخبر.

وقد احتج بهاته الآية الذين قالوا بوقوع التكليف بما لا يطاق احتجاجاً على الجملة، إذ مسألة التكليف بما لا يطاق بقيت زماناً غير محررة، وكان كل من لاح له فيها دليل استدل به، وكان التعبير عنها بعبارات فمنهم من يعنونها: التكليف بالمحال، ومنهم من يعبر بالتكليف بما ليس بمقدور، ومنهم من يعبر بالتكليف بما لا يطاق، ثم إنهم ينظرون مرة للاستحالة الذاتية العقلية، ومرة للذاتية العادية، ومرة للعرضية، ومرة للمشقة القوية المحرجة للمكلَّف فيخلطونها بما لا يطاق، ولقد أفصح أبو حامد الإسفراييني وأبو حامد الغزالي وأضرابهما عما يرفع القناع عن وجه المسألة فصارت لا تحير أفهاماً وانقلب قتادها ثماماً.

وذلك أن المحالَ منهُ محالٌ لذاته عقلًا كجمع النقيضين، ومنه محال عادة كصعود السماء، ومنه ما فيه حرج وإعنات كذبح المرء ولده ووقوف الواحد لعشرة من أقرانه، ومنه محال عرضت له الاستحالة بالنظر إلى شيء آخر كإيمان من علم الله عدم إيمانه وحج من علم الله أنه لا يحج، وكل هاته أطلق عليها ما لا يطاق كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: 286] إذ المراد ما يشق مشقة عظيمة، وأطلق عليها المحال حقيقة ومطابقة في بعضها والتزاماً في البعض، ومجازاً في البعض، وأطلق عليها عدم المقدور كذلك، كما أطلق الجواز على الإمكان، وعلى الإمكان للحكمة، وعلى الوقوع. فنشأ من تفاوت هاته الأقسام واختلاف هاته الإطلاقات مقالات ملأت الفضاء، وكانت للمخالفين كحجر المضاء، فلما قيض الله أعلاماً نفوا ما شاكها، وفتحوا أغلاقها، تبين أن الجواز الإمكاني في الجميع ثابت، لأن الله تعالى يفعل ما يشاء لو شاء، لا يخالف في ذلك مسلم. وثبت أن الجواز الملائم للحكمة منتفٍ عندنا وعند المعتزلة وإن اختلفنا في تفسير الحكمة لاتفاق الكل على أن فائدة التكليف تنعدم إذا كان المكلَّف به متعذر الوقوع. وثبت أن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه مكلف به جوازاً ووقوعاً، وجل التكاليف لا تخلو من ذلك، وثبت ما هو أخص وهو رفع الحرج الخارجي عن الحد المتعارف، تفضلًا من الله تعالى لقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، وقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: 20]، أي لا تطيقونه

كما أشار إليه ابن العربي في الأحكام، هذا مِلاك هاته المسألة على وجه يلتئم به متناثرها، ويستأنس متنافرها.

وبقي أن نبين لكم وجه تعلق التكليف بمن علم الله عدم امتثاله أو بمن أخبر الله تعالى بأنه لا يمتثل كما في هاته الآية، وهي أخص من مسألة العلم بعدم الوقوع إذ قد انضم الإخبار إلى العلم كما هو وجه استدلال المستدل بها، فالجواب: أن من عَلِمَ الله عدم فعله لم يكلفه بخصوصه ولا وجَّه له دعوة تخصه، إذ لم يثبت أن النبي ﷺ خص أفراداً بالدعوة إلا وقد آمنوا كما خص عمر بن الخطاب حين جاءه، بقوله: «**أما آن لك يا ابن الخطاب أن تقول: لا إله إلا الله**»، وقوله لأبي سفيان يوم الفتح قريباً من تلكم المقالة، وخص عمه أبا طالب بمثلها، ولم تكن يومئذٍ قد نزلت هذه الآية، فلما كانت الدعوة عامة وهم شملهم العموم بطل الاستدلال بالآية وبالدليل العقلي، فلم يبق إلا أن يقال: لماذا لم يخصص من علم عدم امتثاله من عموم الدعوة؟ ودفعُ ذلك أن تخصيص هؤلاء يطيل الشريعة ويجرئ غيرهم ويضعف إقامة الحجة عليهم، ويوهم عدم عموم الرسالة، على أن الله تعالى قد اقتضت حكمته الفصل بين ما في قدَره وعلمه، وبين ما يقتضيه التشريع والتكليف، وسر الحكمة في ذلك بيَّناه في مواضع يطول الكلام بجلبها ويخرج من غرض التفسير، وأحسب أن تفطنكم إلى مجمله ليس بعسير.

[7] ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾.

هذه الجملة جارية مجرى التعليل للحكم السابق في قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة: 6] وبيان لسببه في الواقع ليدفع بذلك تعجب المتعجِّبين من استواء الإنذار وعدمه عندهم ومن عدم نفوذ الإيمان إلى نفوسهم مع وضوح دلائله، فإذا علم أن على قلوبهم ختماً وعلى أسماعهم وأن على أبصارهم غشاوة علم سبب ذلك كله وبطل العجب، فالجملة استئناف بياني يفيد جواب سائل يسأل عن سبب كونهم لا يؤمنون، وموقع هذه الجملة في نظم الكلام مقابل موقع جملة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ [البقرة: 5]، فلهذه الجملة مكانة بين ذم أصحابها بمقدار ما لتلك من المكانة في الثناء على أربابها.

والختم حقيقته السد على الإناء والغلق على الكتاب بطين ونحوه مع وضع علامة مرسومة في خاتم ليمنع ذلك من فتح المختوم، فإذا فتح علم صاحبه أنه فتح لفساد يظهر في أثر النقش، وقد اتخذ النبي ﷺ خاتماً لذلك، وقد كانت العرب تختم على قوارير الخمر ليصلحها انحباس الهواء عنها وتسلم من الأقذار في مدة تعتيقها. وأما تسمية البلوغ لآخر الشيء ختماً، فلأن ذلك الموضع أو ذلك الوقت هو ظرف وضع الختم فيسمى به مجازاً.

والخاتم بفتح التاء: الطين الموضوع على المكان المختوم، وأطلق على القالب المنقوش فيه علامة أو كتابة يطبع بها على الطين الذي يختم به. وكان نقش خاتم النبي ﷺ: محمد رسول الله. وطين الختم طين خاص يشبه الجبس يبل بماء ونحوه ويشد على الموضع المختوم، فإذا جف كان قوي الشد لا يقلع بسهولة، وهو يكون قطعاً صغيرة كل قطعة بمقدار مضغة وكانوا يجعلونه خواتيم في رقاب أهل الذمة، قال بشار:

خَتَم الحبُّ لها في عُنقي موضعَ الخاتَم من أهل الذِّمَم

والغِشاوة فعالة من غشاه وتغشاه إذا حجبه، ومما يصاغ له وزن فعالة بكسر الفاء معنى الاشتمال على شيء مثل العمامة والعلاوة واللفافة. وقد قيل: إن صوغ هذه الزنة للصناعات كالخياطة لما فيها من معنى الاشتمال المجازي، ومعنى الغشاوة: الغطاء.

وليس الختم على القلوب والأسماع ولا الغشاوة على الأبصار هنا حقيقة كما توهَّمه بعض المفسرين فيما نقله ابن عطية، بل ذلك جار على طريقة المجاز بأن جعل قلوبهم، أي: عقولهم في عدم نفوذ الإيمان والحق والإرشاد إليها، وجعل أسماعهم في استكاكها عن سماع الآيات والنذر، وجعل أعينهم في عدم الانتفاع بما ترى من المعجزات والدلائل الكونية، كأنها مختوم عليها ومغشي دونها، إما على طريقة الاستعارة بتشبيه عدم حصول النفع المقصود منها بالختم والغشاوة، ثم إطلاق لفظ ﴿خَتَمَ﴾ على وجه التبعية ولفظ الغشاوة على وجه الأصلية، وكلتاهما استعارة تحقيقية، إلا أن المشبه محقق عقلًا لا حسًّا.

ولك أن تجعل الختم والغشاوة تمثيلًا بتشبيه هيئة وهمية متخيلة في قلوبهم، أي: إدراكهم من التصميم على الكفر وإمساكهم عن التأمل في الأدلة ـ كما تقدم ـ بهيئة الختم، وتشبيه هيئة متخيلة في أبصارهم من عدم التأمل في الوحدانية وصدق الرسول بهيئة الغشاوة، وكل ذينك من تشبيه المعقول بالمحسوس، ولك أن تجعل الختم والغشاوة مجازاً مرسلًا بعلاقة اللزوم، والمراد اتصافهم بلازم ذلك وهو أن لا تعقل ولا تحس. والختم في اصطلاح الشرع استمرار الضلالة في نفس الضال أو خلق الضلالة، ومثله الطبع، والأكنة.

والظاهر أن قوله: ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ معطوف على قوله: ﴿قُلُوبِهِمْ﴾ فتكون الأسماع مختوماً عليها وليس هو خبراً مقدماً لقوله: ﴿غِشَٰوَةٌ﴾ فيكون وَعَلَى ﴿أَبْصَٰرِهِمْ﴾ معطوفاً عليه لأن الغشاوة تناسب الأبصار لا الأسماع، ولأن الختم يناسب الأسماع كما يناسب القلوب إذ كلاهما يشبه بالوعاء ويتخيل فيه معنى الغلق والسد، فإن العرب تقول: استكَّ سمعه، ووقر سمعه، وجعلوا أصابعهم في آذانهم.

والمراد من القلوب هنا الألباب والعقول، والعرب تطلق القلب على اللحمة الصنوبرية، وتطلقه على الإدراك والعقل، ولا يكادون يطلقونه على غير ذلك بالنسبة للإنسان وذلك غالب كلامهم على الحيوان، وهو المراد هنا، ومقره الدماغ لا محالة ولكن القلب هو الذي يمده بالقوة التي بها عمل الإدراك.

وإنما أفرد السمع ولم يجمع كما جمع ﴿قُلُوبِهِمْ﴾ و﴿أَبْصَـٰرِهِمْ﴾ إما لأنه أريد منه المصدر الدال على الجنس، إذ لا يطلق على الآذان سمع، ألا ترى أنه جمع لما ذكر الآذان في قوله: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَـٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة: 19]، وقوله: ﴿وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ﴾ [فصلت: 5]، فلما عبَّر بالسمع أفرد لأنه مصدر بخلاف القلوب والأبصار فإن القلوب متعددة والأبصار جمع بصر الذي هو اسم لا مصدر، وإما لتقدير محذوف أي وعلى حواس سمعهم أو جوارح سمعهم. وقد تكون في إفراد السمع لطيفة روعيت من جملة بلاغة القرآن هي أن القلوب كانت متفاوتة واشتغالها بالتفكر في أمر الإيمان والدِّين مختلف باختلاف وضوح الأدلة، وبالكثرة والقلة وتتلقى أنواعاً كثيرة من الآيات فلكل عقل حظه من الإدراك، وكانت الأبصار أيضاً متفاوتة التعلق بالمرئيات التي فيها دلائل الوحدانية في الآفاق، وفي الأنفس التي فيها دلالة، فلكل بصر حظه من الالتفات إلى الآيات المعجزات والعبر والمواعظ، فلما اختلفت أنواع ما تتعلقان به جمعت. وأما الأسماع فإنما كانت تتعلق بسماع ما يلقى إليها من القرآن، فالجماعات إذا سمعوا القرآن سمعوه سماعاً متساوياً وإنما يتفاوتون في تدبره، والتدبر من عمل العقول، فلما اتحد تعلقها بالمسموعات جُعلت سمعاً واحداً.

وإطلاق أسماء الجوارح والأعضاء إذا أريد به المجاز عن أعمالها ومصادرها جاز في إجرائه على غير المفرد إفراده وجمعه، وقد اجتمعا هنا، فأما الإطلاق حقيقة فلم يصح، قال الجاحظ في البيان[1]: قال بعضهم لغلام له: اشتر لي رأس كبشين، فقيل له: ذلك لا يكون، فقال: إذاً فرأسي كبش فزاد كلامه إحالة. وفي الكشاف أنهم يقولون ذلك إذا أمن اللبس كقول الشاعر:

كُلوا في بعض بطنكم تعفُّوا فإن زمانكم زَمَن خَميص

وهو نظير ما قاله سيبويه في باب ما لفظ به مما هو مثنى كما لفظ بالجمع من نحو قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: 4]. ويقولون: ضع رحالهما وإنما هما اثنان وهو خلاف كلام الجاحظ، وقد يكون ما عده الجاحظ على القائل خطأ لأن مثل ذلك

(1) انظر: صحيفة 201 من الجزء الأول طبع بولاق.

القائل لا يقصد المعاني الثانية فحمل كلامه على الخطأ لجهله بالعربية ولم يحمل على قصد لطيفة بلاغية بخلاف ما في البيت فضلًا عن الآية كقول علي ﵁ لمن سأله حين مرت جنازة: من المتوفي بصيغة اسم الفاعل، فقال له علي: الله، لأنه علم أنه أخطأ أراد أن يقول المتوفى، وإلا فإنه يصح أن يقال توفي فلان بالبناء للفاعل فهو متوف، أي استوفى أجله، وقد قرأ علي نفسه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: 234] بصيغة المبني للفاعل.

وبعد كون الختم مجازاً في عدم نفوذ الحق لعقولهم وأسماعهم، وكون ذلك مسبَّباً لا محالة عن إعراضهم ومكابرتهم، أسند ذلك الوصف إلى الله تعالى لأنه المقدر له على طريقة إسناد نظائر مثل هذا الوصف في غير ما آية من القرآن نحو قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [النحل: 108]، وقوله: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: 28]، ونظائر ذلك كثيرة في القرآن كثرة تنبو عن التأويل ومحملها عندنا على التحقيق أنها واردة على اعتبار أن كل واقع هو بقدر الله تعالى، وأن الله هدى ووفق بعضاً، وأضل وخذل بعضاً في التقدير والتكوين، فلا ينافي ذلك ورود الآية ونظائرها في معنى النعي على الموصوفين بذلك والتشنيع بحالهم، لأن ذلك باعتبار ما لهم من الميل والاكتساب، وبالتحقيق القدرة على الفعل والترك التي هي دون الخلق، فالله تعالى قدَّر الشرور وأوجد في الناس القدرة على فعلها ولكنه نهاهم عنها لأنه أوجد في الناس القدرة على تركها أيضاً، فلا تعارض بين القدر والتكليف إذ كلٌّ راجع إلى جهة خلاف ما توهمته القدرية فنفوا القدر وهو التقدير والعلم، وخلاف ما توهمته المعتزلة من عدم تعلق قدرة الله تعالى بأفعال المكلفين ولا هي مخلوقة له وإنما المخلوق له ذواتهم وآلات أفعالهم، ليتوسلوا بذلك إلى إنكار صحة إسناد مثل هاته الأفعال إلى الله تعالى تنزيهاً له عن إيجاد الفساد، وتأويل ما ورد من ذلك، على أن ذلك لم يغن عنهم شيئاً لأنهم قائلون بعلمه تعالى بأنهم سيفعلون وهو قادر على سلب القدر منهم، فبتركه إياهم على تلك القدرة إمهال لهم على فعل القبيح وهو قبيح، فالتحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السُّنة أن الله هو مقدر أفعال العباد إلا أن فعلها هو من العبد لا من الله وهو الذي أفصح عنه إمام الحرمين وأضرابه من المحققين.

ولا يرد علينا أنه كيف أقدرهم على فعل المعاصي؟ لأنه يرد على المعتزلة أيضاً أنه كيف علم بعد أن أقدرهم بأنهم شارعون في المعاصي ولم يسلب عنهم القدرة؟ فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق وأجرى على طريق الجمع بين ما طفح به الكتاب والسُّنة من الأدلة. ولنا فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه في رسالة القدرة والقدر التي لمَّا تظهر.

وإسناد الختم المستعمل مجازاً إلى الله تعالى للدلالة على تمكن معنى الختم من قلوبهم وأن لا يرجى زواله كما يقال خلقة في فلان، والوصف الذي أودعه الله في فلان أو أعطاه فلاناً، وفرق بين هذا الإسناد وبين الإسناد في المجاز العقلي لأن هذا أريد منه لازم المعنى والمجاز العقلي إنما أسند فيه فعل لغير فاعله لملابسة، والغالب صحة فرض الاعتبارين فيما صلح لأحدهما وإنما يرتكب ما يكون أصلح بالمقام.

وجملة ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ معطوفة على قوله: ﴿عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ بإعادة الجار لزيادة التأكيد حتى يكون المعطوف مقصوداً لأن ﴿عَلَىٰ﴾ مؤذنة بالمتعلق فكأن: ﴿خَتَمَ﴾ كرر مرتين. وفيه ملاحظة كون الأسماع مقصودة بالختم إذ ليس العطف كالتصريح بالعامل. وليس قوله: ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ خبراً مقدماً لغشاوة لأن الأسماع لا تناسبها الغشاوة وإنما يناسبها السد ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾ [الجاثية: 23] ولأن تقديم قوله: ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَٰرِهِمْ﴾ دليل على أنه هو الخبر لأن التقديم لتصحيح الابتداء بالنكرة فلو كان قوله: ﴿وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ هو الخبر لاستغنى بتقديم أحدهما وأبقى الآخر على الأصل من التأخير، فقيل: وعلى سمعهم غشاوة وعلى أبصارهم.

وفي تقديم السمع على البصر في مواقعه من القرآن دليل على أنه أفضل فائدة لصاحبه من البصر، فإن التقديم مؤذن بأهمية المقدم وذلك لأن السمع آلة لتلقي المعارف التي بها كمال العقل، وهو وسيلة بلوغ دعوة الأنبياء إلى أفهام الأمم على وجه أكمل من بلوغها بواسطة البصر لو فُقد السمع، ولأن السمع ترد إليه الأصوات المسموعة من الجهات الست بدون توجه، بخلاف البصر فإنه يحتاج إلى التوجه بالالتفات إلى الجهات غير المقابلة.

[7] ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾﴾.

العذاب: الألم. وقد قيل: إن أصله الإعذاب مصدر أعذب إذا أزال العذوبة، لأن العذاب يزيل حلاوة العيش، فصيغ منه اسم مصدر بحذف الهمزة، أو هو اسم موضوع للألم بدون ملاحظة اشتقاق من العذوبة إذ ليس يلزم مصير الكلمة إلى نظيرتها في الحروف. ووصف العذاب بالعظيم دليل على أن تنكير عذاب للنوعية وذلك اهتمام بالتنصيص على عظمه، لأن التنكير وإن كان صالحاً للدلالة على التعظيم إلا أنه ليس بنص فيه ولا يجوز أن يكون ﴿عَظِيمٌ﴾ تأكيداً لما يفيده التنكير من التعظيم كما ظنه صاحب المفتاح لأن دلالة التنكير على التعظيم غير وضعية، والمدلولات غير الوضعية يستغنى عنها إذا ورد ما يدل عليها وضعاً فلا يعد تأكيداً. والعذاب في الآية، إما عذاب النار في الآخرة، وإما عذاب القتل والمسغبة في الدنيا.

[8] ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾.

هذا فريق آخر، وهو فريق له ظاهر الإيمان وباطنه الكفر، وهو لا يعدو أن يكون مُبطِناً الشرك أو مبطناً التمسك باليهودية، ويجمعه كله إظهار الإيمان كذباً، فالواو لعطف طائفة من الجمل على طائفة مسوق كل منهما لغرض جمعتهما في الذكر المناسبة بين الغرضين فلا يتطلب في مثله إلا المناسبة بين الغرضين لا المناسبة بين كل جملة وأخرى من كلا الغرضين على ما حققه التفتازاني في شرح الكشاف، وقال السيد: إنه أصل عظيم في باب العطف لم ينتبه له كثيرون فأشكل عليهم الأمر في مواضع شتى، وأصله مأخوذ من قول الكشاف: وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة، فأفاد بالتشبيه أن ذلك ليس من عطف الجملة على الجملة. قال المحقق عبدالحكيم: وهذا ما أهمله السكاكي، أي في أحوال الفصل والوصل وتفرد به صاحب الكشاف.

واعلم أن الآيات السابقة لما انتقل فيها من الثناء على القرآن بذكر المهتدين به بنوعيهم الذين يؤمنون بالغيب والذين يؤمنون بما أنزل إليك إلى آخر ما تقدم، وانتقل من الثناء عليهم إلى ذكر أضدادهم وهم الكافرون الذين أريد بهم الكافرون صراحة وهم المشركون، كان السامع قد ظن أن الذين أظهروا الإيمان داخلون في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3] فلم يكن السامع سائلًا عن قسم آخر وهم الذين أظهروا الإيمان وأبطنوا الشرك أو غيره وهم المنافقون الذين هم المراد هنا بدليل قوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: 14] إلخ، لأنه لغرابته وندرة وصفه بحيث لا يخطر بالبال وجوده ناسب أن يذكر أمره للسامعين، ولذلك جاء بهذه الجملة معطوفة بالواو إذ ليست الجملة المتقدمة مقتضية لها ولا مثيرة لمدلولها في نفوس السامعين، بخلاف جملة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: 6] ترك عطفها على التي قبلها لأن ذكر مضمونها بعد المؤمنين كان مترقباً للسامع، فكان السامع كالسائل عنه فجاء الفصل للاستئناف البياني.

وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ خبر مقدم لا محالة، وقد يتراءى أن الإخبار بمثله قليل الجدوى لأنه إذا كان المبتدأ دالًّا على ذات مثله، أو معنى لا يكون إلا في الناس، كان الإخبار عن المبتدأ بأنه من الناس أو في الناس غير مجد بخلاف قولك: الخضر من الناس، أي: لا من الملائكة، فإن الفائدة ظاهرة، فوجه الإخبار بقولهم: من الناس في نحو الآية ونحو قول بعض أعزة الأصحاب في تهنئة لي بخطة القضاء:

في الناس من ألقى قِلادتها إلى ... خلفٍ فحرّم ما ابتغى وأباحا

إن القصد إخفاء مدلول الخبر عنه كما تقول: قال: هذا إنسان، وذلك عندما يكون الحديث يكسب ذماً أو نقصاناً، ومنه قول النبي ﷺ: «**ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله**»، وقد كثر تقديم الخبر في مثل هذا التركيب لأن في تقديمه تنبيهاً للسامع على عجيب ما سيذكر، وتشويقاً لمعرفة ما يتم به الإخبار، ولو أخر لكان موقعه زائداً لحصول العلم بأن ما ذكره المتكلم لا يقع إلا من إنسان، كقول موسى بن جابر الحنفي:

ومن الرجال أسنَّة مذروبة　　　ومزنَّدون وشاهد كالغائب

وقد قيل: إن موقع ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ مؤذن بالتعجب، وإن أصل الخبر إفادة أن فاعل هذا الفعل من الناس لئلا يظنه المخاطب من غير الناس لشناعة الفعل، وهذا بعيد عن القصد لأنه لو كان كما قال لم يكن للتقديم فائدة بل كان تأخيره أولى حتى يتقرر الأمر الذي يوهم أن المبتدأ ليس ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ هذا توجيه هذا الاستعمال وذلك حيث لا يكون لظاهر الإخبار بكون المتحدث عنه من أفراد الناس كبير فائدة، فإن كان القصد إفادة ذلك حيث يجهله المخاطب كقولك: من الرجال من يلبس برقعًا، تريد الإخبار عن القوم المُدْعَون بالملثَّمين من لَمْتُونة، أو حيث ينزَّل المخاطب منزلة الجاهل كقول عبدالله بن الزَّبير بفتح الزاي وكسر الباء:

وفي الناس إن رثَّت حبالُك واصل　　　وفي الأرض عن دار القِلَى متحوَّل

إذا كان حال المخاطبين حال من يظن أن المتكلم لا يجد من يصله إن قطعه هو، فذِكر ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ ونحوه في مثل هذا واردٌ على أصل الإخبار، وتقديم الخبر هنا للتشويق إلى استعلام المبتدأ وليس فيه إفادة تخصيص. وإذا علمت أن قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ مؤذن بأن المتحدث عنهم ستساق في شأنهم قصة مذمومة وحالة شنيعة إذ لا يستر ذكرهم إلا لأن حالهم من الشناعة بحيث يستحيي المتكلم أن يصرح بموصوفها، وفي ذلك من تحقير شأن النفاق ومذمته أمر كبير، فوردت في شأنهم ثلاث عشرة آية نُعي عليهم فيها خُبثهم، ومكرهم، وسوء عواقبهم، وسفه أحلامهم، وجهالتهم، وأردف ذلك بشتم واستهزاء وتمثيل حالهم في أشنع الصور وهم أحرياء بذلك، فإن الخطة التي تدربوا فيها تجمع مذام كثيرة إذ النفاق يجمع الكذب، والجبن، والمكيدة، وأفن الرأي، والبَله، وسوء السلوك، والطمع، وإضاعة العمر، وزوال الثقة، وعداوة الأصحاب، واضمحلال الفضيلة.

أما الكذب فظاهر، وأما الجبن فلأنه لولاه لما دعاه داع إلى مخالفة ما يبطن،

وأما المكيدة فإنه يحمل على اتقاء الاطلاع عليه بكل ما يمكن، وأما أفن الرأي فلأن ذلك دليل على ضعف في العقل إذ لا داعي إلى ذلك، وأما البله فللجهل بأن ذلك لا يطول الاغترار به، وأما سوء السلوك فلأن طبع النفاق إخفاء الصفات المذمومة، والصفات المذمومة إذا لم تظهر لا يمكن للمربي ولا للصديق ولا لعموم الناس تغييرها على صاحبها فتبقى كما هي وتزيد تمكناً بطول الزمان حتى تصير ملكة يتعذر زوالها، وأما الطمع فلأن غالب أحوال النفاق يكون للرغبة في حصول النفع، وأما إضاعة العمر فلأن العقل ينصرف إلى ترويج أحوال النفاق وما يلزم إجراؤه مع الناس ونصب الحيل لإخفاء ذلك، وفي ذلك ما يصرف الذهن عن الشغل بما يجدي، وأما زوال الثقة فلأن الناس إن اطلعوا عليه ساء ظنهم فلا يثقون بشيء يقع منه ولو حقاً، وأما عداوة الإصحاب فكذلك لأنه إذا علم أن ذلك خُلُق لصاحبه خشي غدره فحذره فأدى ذلك إلى عداوته، وأما اضمحلال الفضيلة فنتيجة ذلك كله.

وقد أشار قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ إلى الكذب، وقوله: ﴿يُخَادِعُونَ﴾ [البقرة: 9] إلى المكيدة والجبن، وقوله: ﴿وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: 9] إلى أفن الرأي، وقوله: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 9] إلى البله، وقوله: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: 10] إلى سوء السلوك، وقوله: ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: 10] إلى دوام ذلك وتزايده مع الزمان، وقوله: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11] إلى إضاعة العمر في غير المقصود، وقوله: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: 14] مؤكداً بـ(إن) إلى قلة ثقة أصحابهم فيهم، وقوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة: 16] إلى أن أمرهم لم يحظ بالقبول عند أصحابهم، وقوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171] إلى اضمحلال الفضيلة منهم وسيجيء تفصيل لهذا، وجمع عند قوله تعالى: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: 10].

والناس اسم جمع إنسيّ بكسر الهمزة وياء النسب، فهو عوض عن أناسي الذي هو الجمع بالقياس لإنس، وقد عوضوا عن أناسي أناس بضم الهمزة وطرح ياء النسب، دل على هذا التعويض ظهور ذلك في قول عبيد بن الأبرص الأسدي يخاطب امرأ القيس:

إن المنايا يَطَّلِعْ ... نَ على الأُناس الآمِنينا

ثم حذفوا همزته تخفيفاً، وحذفُ الهمزة للتخفيف شائع كما قالوا: لُوقة في ألوقة وهي الزبدة، وقد التزم حذف همزة أناس عند دخول أل عليه غالباً بخلاف المجرد من أل فذكر الهمزة وحذفها شائع فيه، وقد قيل: إن ناس جمع وإنه من جموع جاءت على وزن فُعال بضم الفاء مثل ظؤار جمع ظئر، ورُخال جمع رخل وهي الأنثى الصغيرة من

الضأن. ووزن فُعال قليل في الجموع في كلام العرب، وقد اهتم أئمة اللغة بجمع ما ورد منه فذكرها ابن خالويه في كتاب «ليس» وابن السكيت وابن بري. وقد عد المتقدمون منها ثمانية جمعت في ثلاثة أبيات تنسب للزمخشري، والصحيح أنها لصدر الأفاضل تلميذه ثم ألحق كثير من اللغويين بتلك الثمان كلمات أخر حتى أنهيت إلى أربع وعشرين جمعاً ذكرها الشهاب الخفاجي في شرح درة الغواص، وذكر معظمها في حاشيته على تفسير البيضاوي، وهي فائدة من علم اللغة فارجعوا إليها إن شئتم.

وقيل: إن ما جاء بهذا الوزن أسماء جموع، وكلام الكشاف يؤذِن به، ومفرد هذا الجمع إنسي أو إنس أو إنسان، وكله مشتق من أنِسَ ضد توحَّشَ، لأن الإنسان يألف ويأنس.

والتعريف في الناس للجنس، لأن ما علمت من استعماله في كلامهم يؤيد إرادة الجنس، ويجوز أن يكون التعريف للعهد والمعهود هم الناس المتقدم ذكرهم في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: 6] أو الناس الذين يعهدهم النبي ﷺ والمسلمون في هذا الشأن، و«من» موصولة والمراد بها فريق وجماعة بقرينة قوله: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ وما بعده من صيغ الجمع.

والمذكور بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ﴾... إلخ، قسم ثالث مقابل للقسمين المتقدمين للتمايز بين الجميع بأشهر الصفات، وإن كان بين البعض أو الجميع صفات متفقة في الجملة فلا يشتبه وجه جعل المنافقين قسيماً للكافرين مع أنهم منهم، لأن المراد بالتقسيم الصفات المخصصة.

وإنما اقتصر القرآن من أقوالهم على قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾. مع أنهم أظهروا الإيمان بالنبي ﷺ إيجازاً، لأن الأول: هو مبدأ الاعتقادات كلها لأن من لم يؤمن برب واحد لا يصل إلى الإيمان بالرسول إذ الإيمان بالله هو الأصل وبه يصلح الاعتقاد وهو أصل العمل، والثاني: هو الوازع والباعث في الأعمال كلها وفيه صلاح الحال العملي. أو هم الذين اقتصروا في قولهم على هذا القول لأنهم لغلوهم في الكفر لا يستطيعون أن يذكروا الإيمان بالنبي ﷺ استثقالًا لهذا الاعتراف فيقتصرون على ذكر الله واليوم الآخر إيهاماً للاكتفاء ظاهراً ومحافظة على كفرهم باطناً، لأن أكثرهم وقادتهم من اليهود.

وفي التعبير بـ﴿يَقُولُ﴾ في مثل هذا المقام إيماء إلى أن ذلك غير مطابق للواقع، لأن الخبر المحكي عن الغير إذا لم يتعلق الغرض بذكر نصه وحكي بلفظ: ﴿يَقُولُ﴾ أومأ ذلك إلى أنه غير مطابق لاعتقاده، أو أن المتكلم يكذبه في ذلك، ففيه تمهيد لقوله: ﴿وَمَا

هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾، وجملة وما هم بمؤمنين في موضع الحال من ضمير ﴿يَّقُولُ﴾ أي: يقول هذا القول في حال أنهم غير مؤمنين.

والآية أشارت إلى طائفة من الكفار وهم المنافقون الذين كان بعضهم من أهل يثرب وبعضهم من اليهود الذين أظهروا الإسلام وبقيتهم من الأعراب المجاورين لهم، ورد في حديث كعب بن مالك أن المنافقين الذين تخلفوا في غزوة تبوك بضعة وثمانون، وقد عرف من أسمائهم عبدالله بن أبي بن سلول وهو رأس المنافقين، والجد بن قيس، ومعتب بن قشير، والجلاس بن سويد الذي نزل فيه: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا۟﴾ [التوبة: 74]، وعبدالله بن سبأ اليهودي، ولبيد بن الأعصم من بني زريق حليف اليهود كما في باب السحر من كتاب الطب من صحيح البخاري، والأخنس أُبي بن شريق الثقفي كان يظهر الود والإيمان وسيأتي عند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ﴾ [البقرة: 204]، وزيد بن اللُّصَيت القينقاعي ووديعة بن ثابت من بني عمرو بن عوف، ومخشِّن بن حُمَيِّر الأشجعي اللذين كانا يثبطان المسلمين، من غزوة تبوك، وقد قيل: إن زيد بن اللُّصيت تاب وحسن حاله، وقيل: لا، وأما مخشِّن فتاب وعفا الله عنه وقُتل شهيداً يوم اليمامة.

وفي كتاب المرتبة الرابعة لابن حزم قد ذكر قوم معتب بن قشير الأوسي من بني عمرو بن عوف في المنافقين وهذا باطل، لأن حضوره بدراً يبطل هذا الظن بلا شك، ولكنه ظهر منه يوم أحد ما يدل على ضعف إيمانه فلمزوه بالنفاق، فإنه القائل يوم أحد: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾ [آل عمران: 154]، رواه عنه الزبير بن العوام، قال ابن عطية: كان مغموصاً بالنفاق.

ومن المنافقين أبو عفك أحد بني عمرو بن عوف ظهر نفاقه حين قتل رسول الله الحارث بن سويد بن صامت، وقال شعراً يعرِّض بالنبي ﷺ. وقد أمر رسول الله بقتل أبي عفك فقتله سالم بن عمير، ومن المنافقات عصماء بنت مروان من بني أمية ابن زيد نافقت لما قتل أبو عفك وقالت شعراً تعرِّض بالنبي قتلها عمير بن عدي الخطمي وقال له رسول الله ﷺ: «**لا ينتطح فيها عنزان**»، ومن المنافقين بشير بن أبيرق كان منافقاً يهجو أصحاب رسول الله وشهد أحداً، ومنهم ثعلبة بن حاطب وهو قد أسلم وعد من أهل بدر، ومنهم بشر المنافق كان من الأنصار وهو الذي خاصم يهودياً فدعا اليهودي بشراً إلى حكم النبي فامتنع بشر وطلب المحاكمة إلى كعب بن الأشرف، وهذا هو الذي قتله عمر وقصته في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [النساء: 60].

وعن ابن عباس أن المنافقين على عهد رسول الله كانوا ثلاثمائة من الرجال ومائة وسبعين من النساء، فأما المنافقون من الأوس والخزرج فالذي سن لهم النفاق وجمعهم

عليه هو عبدالله بن أُبي حسداً وحنقاً على الإسلام لأنه قد كان أهل يثرب بعد أن انقضت حروب بُعاث بينهم وهلك جُل ساداتهم فيها قد اصطلحوا على أن يجعلوه ملكاً عليهم ويعصِّبوه بالعصابة. قال سعد بن عبادة للنبي ﷺ في حديث البخاري: «اعف عنه يا رسول الله واصفح، فوالله لقد أعطاك الله الذي أعطاك ولقد اصطلح أهل هذه البحيرة أن يعصِّبوه بالعصابة، فلما رد الله ذلك بالحق الذي أعطاكه شرق بذلك». اهـ.

وأما اليهود فلأنهم أهل مكر بكل دين يظهر، ولأنهم خافوا زوال شوكتهم الحالية من جهات الحجاز، وأما الأعراب فهم تبع لهؤلاء ولذلك جاء: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾ [التوبة: 97] الآية، لأنهم يقلدون عن غير بصيرة وكل من جاء بعدهم على مثل صفاتهم فهو لاحق بهم فيما نعى الله عليهم، وهذا معنى قول سلمان الفارسي في تفسير هذه الآية: «لم يجئ هؤلاء بعد». قال ابن عطية: معنى قوله أنهم لم ينقرضوا بل يجيئون من كل زمان. اهـ. يعني أن سلمان لا ينكر ثبوت هذا الوصف لطائفة في زمن النبوة ولكن لا يرى المقصد من الآية حصر المذمة فيهم بل وفي الذين يجيئون من بعدهم.

وقوله: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ جيء في نفي قولهم بالجملة الاسمية، ولم يجئ على وزان قولهم: ﴿ءَامَنَّا﴾ بأن يقال: وما آمنوا لأنهم لما أثبتوا الإيمان لأنفسهم كان الإتيان بالماضي أشمل حالًا لاقتضائه تحقق الإيمان فيما مضى بالصراحة ودوامه بالالتزام؛ لأن الأصل ألا يتغير الاعتقاد بلا موجب كيف والدين هو هو، ولما أريد نفي الإيمان عنهم كان نفيه في الماضي لا يستلزم عدم تحققه في الحال بله الاستقبال، فكان قوله: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ دالًا على انتفائه عنهم في الحال؛ لأن اسم الفاعل حقيقة في زمن الحال وذلك النفي يستلزم انتفاءه في الماضي بالأولى، ولأن الجملة الفعلية تدل على الاهتمام بشأن الفعل دون الفاعل فلذلك حكى بها كلامهم لأنهم لما رأوا المسلمين يتطلبون معرفة حصول إيمانهم قالوا: ﴿ءَامَنَّا﴾، والجملة الاسمية تدل على الاهتمام بشأن الفاعل، أي أن القائلين: ﴿ءَامَنَّا﴾ لم يقع منهم إيمان فالاهتمام بهم في الفعل المنفي تسجيل لكذبهم وهذا من مواطن الفروق بين الجملتين الفعلية والاسمية، وهو مصدَّق بقاعدة إفادة التقديم الاهتمام مطلقاً وإن أهملوا التنبيه على جريان تلك القاعدة عندما ذكروا الفروق بين الجملة الفعلية والاسمية في كتب المعاني، وأشار إليه صاحب الكشاف هنا بكلام دقيق الدلالة.

فإن قلت: كان عبدالله بن سعد بن أبي سرح أسلم ثم ارتد وزعم بعد ردته أنه كان يكتب القرآن وأنه كان يملي النبي ﷺ عزيز حكيم مثلًا فيكتبها غفور رحيم مثلًا، والعكس، وهذا من عدم الإيمان فيكون حينئذٍ من المنافقين الذين آمنوا بعد، **فالجواب**: أن هذا من نقل المؤرخين وهم لا يعتد بكلامهم في مثل هذا الشأن لا سيما وولاية

عبدالله ابن أبي سرح الإمارة من جملة ما نقمه الثوار على عثمان، وتحامُل المؤرخين فيها معلوم لأنهم تلقوها من الناقمين وأشياعهم، والأدلة الشرعية تنفي هذا لأنه لو صح للزم عليه دخول الشك في الدِّين، ولو حاول عبدالله هذا لأعلم الله تعالى به رسوله لأنه لا يجوز على الرسول السهو والغفلة فيما يرجع إلى التبليغ، على أنه مزيف من حيث العقل إذ لو أراد أن يكيد للدين لكان الأجدر به تحريف غير ذلك، على أن هذا كلام قاله في وقت ارتداده وقوله حينئذٍ في الدِّين غير مصدق لأنه متهم بقصد ترويج ردته عند المشركين بمكة وقد علمت من المقدمة الثامنة من هذا التفسير أن العمدة في آيات القرآن على حفظ حفَّاظه وقراءة النبي ﷺ، وإنما كان يأمر بكتابته لقصد المراجعة للمسلمين إذا احتاجوا إليه، ولم يَرْوِ أحد أنه وقع الاحتياج إلى مراجعة ما كتب من القرآن إلا في زمن أبي بكر، ولم ينقل أن حفاظ القرآن وجدوا خلافاً بين محفوظهم وبين الأصول المكتوبة، على أن عبدالله بن أبي سرح لم يكن منفرداً بكتابة الوحي فقد كان يكتب معه آخرون.

ونفى الإيمان عنهم مع قولهم: ﴿ءَامَنَّا﴾ دليل صريح على أن مسمَّى الإيمان التصديق وأن النطق بما يدل على الإيمان قد يكون كاذباً فلا يكون ذلك النطق إيماناً، والإيمان في الشرع هو الاعتقاد الجازم بثبوت ما يعلم أنه من الدِّين علماً ضرورياً بحيث يكون ثابتاً بدليل قطعي عند جميع أئمة الدِّين ويشتهر كونه من مقومات الاعتقاد الإسلامي اللازم لكل مسلم اشتهاراً بين الخاصة من علماء الدِّين والعامة من المسلمين بحيث لا نزاع فيه، فقد نقل الإيمان في الشرع إلى تصديق خاص، وقد أفصح عنه الحديث الصحيح عن عمر أن جبريل جاء فسأل النبي ﷺ عن الإيمان فقال: «**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره**».

وقد اختلف علماء الأمة في ماهية الإيمان ما هو، وتطرقوا أيضاً إلى حقيقة الإسلام، ونحن نجمع متناثر المنقول منهم مع ما للمحققين من تحقيق مذاهبهم في جملة مختصرة. وقد أرجعنا متفرق أقوالهم في ذلك **إلى خمسة أقوال**:

القول الأول: قول جمهور المحققين من علماء الأمة، قالوا: إن الإيمان هو التصديق لا مسمَّى له غير ذلك، وهو مسمَّاه اللغوي فينبغي ألا ينقل من معناه لأن الأصل عدم النقل، إلا أنه أطلق على تصديق خاص بأشياء بيَّنها الدِّين، وليس استعمال اللفظ العام في بعض أفراده بنقله له عن معناه اللغوي وغلب في لسان الشرعيين على ذلك التصديق واحتجوا بعدة أدلة هي من أخبار الآحاد ولكنها كثيرة كثرة تلحقها بالمستفيض.

من ذلك حديث جبريل المتقدم، وحديث سعد أنه قال: يا رسول الله؛ ما لك عن فلان فإني لأراه مؤمناً. فقال: «**أو مسلماً**». قالوا: وأما النطق والأعمال فهي من الإسلام لا من مفهوم الإيمان، لأن الإسلام الاستسلام والانقياد بالجسد دون القلب، ودليل التفرقة بينهما اللغة وحديث جبريل، وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: 14]، ولما رواه مسلم عن طلحة بن عبيد الله أنه جاء رجل من نجد ثائر الرأس نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول فإذا هو يسأل عن الإسلام، فبيّن له النبي ﷺ أن الإسلام: «**شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً**»، ونسب هذا القول إلى مالك بن أنس أخذاً من قوله في المدونة: من اغتسل وقد أجمع على الإسلام بقلبه أجزأه، قال ابن رشد: لأن إسلامه بقلبه فلو مات مات مؤمناً، وهو مأخذ بعيد، وستعلم أن قول مالك بخلافه. ونسب هذا أيضاً إلى الأشعري، قال إمام الحرمين في الإرشاد: وهو المرضي عندنا. وبه قال الزهري من التابعين.

القول الثاني: إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان بالشهادتين للإقرار بذلك الاعتقاد، فيكون الإيمان منقولًا شرعاً لهذا المعنى فلا يعتد بالاعتقاد شرعاً إلا إذا انضم إليه النطق، ونقل هذا عن أبي حنيفة ونسبه النووي إلى جمهور الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، ونسبه الفخر إلى الأشعري وبشر المريسي. ونسبه الخفاجي إلى محققي الأشاعرة واختاره ابن العربي، قال النووي: وبذلك يكون الإنسان من أهل القبلة.

قلت: ولا أحسب أن بين هذا والقول الأول فرقاً، وإنما نظر كل قيل إلى جانب، فالأول: نظر إلى جانب المفهوم، والثاني: نظر إلى الاعتداد، ولم يعتنوا بضبط عباراتهم حتى يرتفع الخلاف بينهم، وإن كان قد وقع الخلاف بينهم في أن الاقتصار على الاعتقاد هل هو منج فيما بين المرء وبين ربه أو لا بد من الإقرار، حكاه البيضاوي في التفسير ومال إلى الثاني، ويؤخذ من كلامهم أنه لو ترك الإقرار لا عن مكابرة كان ناجياً مثل الأخرس والمغفل والمشتغل شغلًا اتصل بموته.

واحتجوا بإطلاق الإيمان على الإسلام والعكس في مواضع من الكتاب والسُّنة، قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الذاريات: 35 ـ 36] وفي حديث وفد عبدالقيس أن النبي ﷺ قال لهم: «**آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع: الإيمان بالله أتدرون ما الإيمان بالله؟ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة**» إلخ. وهذه أخبار آحاد فالاستدلال بها في أصل من الدِّين إنما هو مجرد تقريب، على أن معظمها لا يدل على إطلاق الإيمان، على حالة ليس معها حالة إسلام.

القول الثالث: قول جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل، ذلك أنهم لكمال حالهم ومجيئهم في فاتحة انبثاق أنوار الدِّين لم يكونوا يفرضون في الإيمان أحوالًا تقصِّر في الامتثال، ونسب ذلك إلى مالك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والأوزاعي وابن جريج والنخعي والحسن وعطاء وطاووس ومجاهد وابن المبارك والبخاري، ونُسب لابن مسعود وحذيفة، وبه قال ابن حزم من الظاهرية وتمسك به أهل الحديث لأخذهم بظاهر ألفاظ الأحاديث، وبذلك أثبتوا الزيادة والنقص في الإيمان بزيادة الأعمال ونقصها لقوله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْۗ﴾ [الفتح: 4] إلخ. وجاء في الحديث: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة**»، فدلَّ ذلك على قَبوله للتفاضل. وعلى ذلك حُمل قوله ﷺ: «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن**»، أي: ليس متصفاً حينئذٍ بكمال الإيمان.

ونقل عن مالك أنه يزيد ولا ينقص، فقيل: إنما أمسك مالك عن القول بنقصانه خشية أن يظن به موافقة الخوارج الذين يكفِّرون بالذنوب. قال ابن بطال: وهذا لا يخالف قول مالك بأن الإيمان هو التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص، لأن التصديق أول منازل الإيمان ويوجب للمصدق الدخول فيه ولا يوجب له استكمال منازله، وإنما أراد هؤلاء الأئمة الرد على المرجئة في قولهم: إن الإيمان قول بلا عمل. اهـ.

ولم يتابعهم عليه المتأخرون لأنهم روأه شرحاً للإيمان الكامل وليس فيه النزاع، إنما النزاع في أصل مسمَّى الإيمان وأول درجات النجاة من الخلود، ولذلك أنكر أكثر المتكلمين أن يقال: الإيمان يزيد وينقص وتأولوا نحو قوله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ [الفتح: 4] بأن المراد تعدد الأدلة حتى يدوموا على الإيمان وهو التحقيق.

القول الرابع: قول الخوارج والمعتزلة إن الإيمان اعتقاد ونطق وعمل كما جاء في القول الثالث، إلا أنهم أرادوا من قولهم حقيقة ظاهره من تركيب الإيمان من مجموع الثلاثة بحيث إذا اختل واحد منها بطل الإيمان، ولهم في تقرير بطلانه بنقص الأعمال الواجبة مذاهب غير منتظمة ولا معضودة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع الإهمال لما يعارضها من مثلها.

فأما الخوارج فقالوا: إن تارك شيء من الأعمال كافر غير مؤمن وهو خالد في النار، فالأعمال جزء من الإيمان وأرادوا من الأعمال فعل الواجبات وترك المحرمات ولو صغائر، إذ جميع الذنوب عندهم كبائر. وأما غير ذلك من الأعمال كالمندوبات والمستحبات فلا يوجب تركها خلوداً، إذ لا يقول مسلم: إن ترك السنن والمندوبات يوجب الكفر والخلود في النار، وكذلك فعل المكروهات.

وقالت الإباضية من الخوارج: إن تارك بعض الواجبات كافر، لكن كفره كفر نعمة لا شرك، نقله إمام الحرمين عنهم وهو الذي سمعناه من طلبتهم.

وأما المعتزلة فقد وافقوا الخوارج في أن للأعمال حظًّا من الإيمان إلا أنهم خالفوهم في مقاديرها، ومذاهب المعتزلة في هذا الموضع غير منضبطة، فقال قدماؤهم وهو المشهور عنهم: إن العاصي مخلد في النار لكنه لا يوصف بالكفر ولا بالإيمان، ووصفوه بالفسق وجعلوا استحقاق الخلود لارتكاب الكبيرة خاصة، وكذلك نسب إليهم ابن حزم في كتاب الفصل، وقال واصل بن عطاء الغزال: إن مرتكب الكبيرة منزلة بين المنزلتين، أي: لا يوصف بإيمان ولا كفر، فيفارق بذلك قول الخوارج وقول المرجئة ووافقه عمرو بن عبيد على ذلك. وهذه هي المسألة التي بسببها قال الحسن البصري لواصل وعمرو بن عبيد اعتزلا مجلسنا. ودرج على هذا جميعهم، لكنهم اضطربوا أو اضطرب النقل عنهم في مسمَّى المنزلة بين المنزلتين، فقال إمام الحرمين في الإرشاد: إن جمهورهم قالوا: إن الكبيرة تحبط ثواب الطاعات وإن كثرت، ومعناه لا محالة أنها توجب الخلود في النار وبذلك جزم التفتازاني في شرح الكشاف وفي المقاصد، وقال: إن المنزلة بين المنزلتين هي موجبة للخلود وإنما أثبتوا المنزلة لعدم إطلاق اسم الكفر ولإجراء أحكام المؤمنين على صاحبها في ظاهر الحال في الدنيا بحيث لا يعتبر مرتكب المعصية كالمرتد فيقتل.

وقال في المقاصد ومثله في الإرشاد: المختار عندهم خلاف المشتهر، فإن أبا علي وابنه وكثيراً من محققيهم ومتأخريهم قالوا: إن الكبائر إنما توجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثواب الطاعات، فإن أربت الطاعات على السيئات درأت السيئات، وليس النظر إلى أعداد الطاعات ولا الزلات، وإنما النظر إلى مقدار الأجور والأوزار، فرُبَّ كبيرة واحدة يغلب وزرها طاعات كثيرة العدد، ولا سبيل إلى ضبط هذه المقادير بل أمرها موكول إلى علم الله تعالى. فإن استوت الحسنات والسيئات فقد اضطربوا في ذلك، فهذا محل المنزلة بين المنزلتين.

ونقل ابن حزم في الفِصَل عن جماعة منهم، فيهم بشر المريسي والأصم أن من استوت حسناته وسيئاته فهو من أهل الأعراف ولهم وقفة لا يدخلون النار مدة ثم يدخلون الجنة، ومن رجحت سيئاته فهو مُجازى بقدر ما رجح له من الذنوب، فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة في النار ثم يخرجون منها بالشفاعة. وهذا يقتضي أن هؤلاء لا يرون الخلود.

وقد نقل البعض عن المعتزلة أن المنزلة بين المنزلتين لا جنة ولا نار، إلا أن التفتازاني في المقاصد غلَّط هذا البعض، وكذلك قال في شرح الكشاف. وقد قرر صاحب

الكشاف حقيقة المنزلة بين المنزلتين بكلام مجمل، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: 26]: والفاسق في الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة، وهو النازل بين المنزلتين، أي: بين منزلتي المؤمن والكافر. وقالوا: إن أول من حد له هذا الحد أبو حذيفة واصل بن عطاء، وكونه بين بين أن حكمه حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث ويغسل ويصلَّى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل له شهادة. اهـ، فتراه مع إيضاحه لم يذكر فيه أنه خالد في النار. وصرح في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 93] بما يعمم خلود أهل الكبائر دون توبة في النار.

قلت: وكان الشان أن إجراء الأحكام الإسلامية عليه في الدنيا يقتضي أنه غير خالد إذ لا يعقل أن تجري عليه أحكام المسلمين وتنتفي عنه الثمرة التي لأجلها فارق الكفر، إذ المسلم إنما أسلم فراراً من الخلود في النار، فكيف يكون ارتكاب بعض المعاصي موجباً لانتقاض فائدة الإسلام، وإذا كان أحد لا يسلم من أن يقارف معصية وكانت التوبة الصادقة قد تتأخر وقد لا تحصل فيلزمهم ويلزم الخوارج أن يعدوا جمهور المسلمين كفاراً وبئس منكراً من القول. على أن هذا مما يجرئ العصاة على نقض عرى الدِّين إذ ينسل عنه المسلمون لانعدام الفائدة التي أسلموا لأجلها بحكم أنا الغريق فما خوفي من البلل. ومن العجيب أن يصدر هذا القول من عاقل فضلًا عن عالم، ثم الأعجب منه عكوف أتباعهم عليه تلوكه ألسنتهم ولا تفقهه أفئدتهم، وكيف لم يقيض فيهم عالم منصف ينبري لهاته التُّرهات فيهذبها أو يؤولها كما أراد جمهور علماء السُّنة من صدر الأمة فمن يليهم.

القول الخامس: قالت الكرَّامية: الإيمان هو الإقرار باللسان إذا لم يخالف الاعتقاد القول، فلا يشترط في مسمَّى الإيمان شيء من المعرفة والتصديق، فأما إذا كان يعتقد خلاف مقاله بطل إيمانه وهذا يرجع إلى الاعتداد بإيمان من نطق بالشهادتين وإن لم يشغل عقله باعتقاد مدلولهما بل يكتفي منه بأنه لا يضمر خلاف مدلولهما، وهذه أحوال نادرة لا ينبغي الخوض فيها. أو أرادوا أنه تجري عليه في الظاهر أحكام المؤمنين مع أن الكرَّامية لا ينكرون أن من يعتقد خلاف ما نطق به من الشهادتين أنه خالد في النار يوم القيامة، وفي تفسير الفخر أن غيلان الدمشقي وافق الكرامية.

هذه جوامع أقوال الفرق الإسلامية في مسمَّى الإيمان. وأنا أقول كلمة أربأ بها عن الانحياز إلى نصرةٍ وهي أن اختلاف المسلمين في أول خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم وقد مضت عليه الأيام بعد الأيام وتعاقبت الأقوام بعد الأقوام يعد نقصاً علمياً لا ينبغي البقاء عليه. ولا أعرفني بعد هذا اليوم ملتفتاً إليه.

لا جرم أن الشريعة أول ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام ليخرجوا بذلك من عقائد الشرك ومناوأة هذا الدِّين، فإذا حصل ذلك تهيأت النفوس لقَبول الخيرات وأفاضت الشريعة عليها من تلك النيِّرات فكانت في تلقي ذلك على حسب استعدادها، زينة لمعاشها في هذا العالم ومعادها. فالإيمان والإسلام هما الأصلان اللذان تنبعث عنهما الخيرات، وهما الحد الفاصل بين أهل الشقاء وأهل الخير حدًّا لا يقبل تفاوتاً ولا تشككاً، لأن شأن الحدود أن تكون متفاوتة كما قال الله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: 32]، ولا يدعي أحد أن مفهوم الإيمان هو مفهوم الإسلام، فيكابر لغة تتلى عليه. كيف وقد فسَّره الرسول لذلك الجالس عند ركبتيه. فما الذين ادعوه إلا قوم قد ضاقت عليهم العبارة فأرادوا أن الاعتداد في هذا الذي لا يكون إلا بالأمرين وبذلك يتضح وجه الاكتفاء في كثير من مواد الكتاب والسُّنة بأحد اللفظين، في مقام خطاب الذين تحلوا بكلتا الخصلتين، فانتظم القولان الأول والثاني.

إن موجب اضطراب الأقوال في التمييز بين حقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام أمران:

أحدهما: أن الرسالة المحمدية دعت إلى الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته وبصدق محمد ﷺ والإيمان بالغيب، ودعت إلى النطق بما يدل على حصول هذا الاعتقاد في نفس المؤمن لأن الاعتقاد لا يعرف إلا بواسطة النطق ولم يقتنع الرسول من أحد بما يحصل الظن بأنه حصل له هذا الاعتقادِ إلا بأن يعترف بذلك بنطقه إذا كان قادراً.

الثاني: أن المؤمنين الذين استجابوا دعوة الرسول لم تكن ظواهرهم مخالفة لعقائدهم، إذ لم يكن منهم مسلم يبطن الكفر فكان حصول معنى الإيمان لهم مقارناً لحصول معنى الإسلام وصدق عليهم أنهم مؤمنون ومسلمون، ثم لما نبغ النفاق بعد الهجرة طرأ الاحتياج إلى التفرقة بين حال الذين اتصفوا بالإيمان والإسلام وبين حال الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر تفرقة بالتحذير والتنبيه لا بالتعيين وتمييز الموصوف، لذا كانت ألفاظ القرآن وكلام النبي تجري في الغالب على مراعاة غالب أحوال المسلمين الجامعين بين المَعْنَيين، وربما جرت على مراعاة الأحوال النادرة عند الحاجة إلى التنبيه عليها كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14]، وكما في قول النبي لمن قال له: ما لك عن فلان، فوالله إني لأراه مؤمنا قال: «**أو مسلماً**».

فحاصل معنى الإيمان حصول الاعتقاد بما يجب اعتقاده، وحاصل معنى الإسلام إظهار المرء أنه أسلم نفسه لاتباع الدين ودعوة الرسول، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: 35] الآية.

وهل يخامركم شك في أن الشريعة ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام لمجرد تعمير العالم الأخروي من جنة ونار، لأن الله تعالى قادر على أن يخلق لهذين الموضعين خلقاً يعمرونهما إن شاء خلقهما، ولكن الله أراد تعمير العالمين الدنيوي والأخروي، وجعل الدنيا مِصْقَلة النفوس البشرية تهيئها للتأهل إلى تعمير العالم الأخروي لتلتحق بالملائكة، فجعل الله الشرائع لكف الناس عن سيئ الأفعال التي تصدر عنهم بدواعي شهواتهم المفسدة لفطرتهم، وأراد الله حفظ نظام هذا العالم أيضاً ليبقى صالحاً للوفاء بمراد الله إلى أمد أراده، فشرع للناس شرعاً ودعا الناس إلى اتباعه والدخول إلى حظيرته ذلك الدخول المسمَّى بالإيمان وبالإسلام لاشتراط حصولهما في قوام حقيقة الانضواء تحت هذا الشرع، ثم يستتبع ذلك إظهار تمكين أنفسهم من قَبول ما يرسم لهم من السلوك عن طيب نفس، وثقة بمآلي نزاهة أو رجس. وذلك هو الأعمال ائتماراً وانتهاء وفعلًا وانكفافاً.

وهذه الغاية هي التي تتفاوت فيها المراتب، إلا أن تفاوت أهلها فيها لا ينقص الأصل الذي به دخلوا، فإن الآتي بالبعض من الخير قد آتى بما كان أحسن من حاله قبل الإيمان، والآتي بمعظم الخير قد فاق الذي دونه، والآتي بالجميع بقدر الطاقة هو الفائز، بحيث إن الشريعة لا تعدم منفعة تحصل من أفراد هؤلاء الذين تسموا بالمؤمنين والمسلمين، ومن تلك المراتب حماية الحوزة والدفاع عن البيضة، فهل يشك أحد في أن عمرو بن معد يكرب أيام كان لا يرى الانتهاء عن شرب الخمر ويقول: إن الله تعالى قال: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: 91] فقلنا: لا. أنه قد دل جهاده يوم القادسية على إيمانه وعلى تحقيق شيء كثير من أجزاء إسلامه، فهل يعد سواء والكافرين في كونه يخلد في النار.

فالأعمال إذن لها المرتبة الثانية بعد الإيمان والإسلام لأنها مكملة المقصد لا ينازع في هذين ـ أعني كونها في الدرجة الثانية وكونها مقصودة ـ إلا مكابر. ومما يؤيد هذا أكمل تأييد ما ورد في الصحاح في حديث معاذ بن جبل أن النبي ﷺ كان بعثه إلى اليمن فقال له: «**إنك ستأتي قوماً من أهل الكتاب فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله** ـ أي: ينطقوا بذلك نطقاً مطابقاً لاعتقادهم ـ **فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة. . .**» إلخ. فلولا أن للإيمان وللإسلام الحظ الأول لما قدمه، ولولا أن الأعمال لا دخل لها في مسمَّى الإسلام لما فرق بينهما، لأن الدعوة للحق يجب أن تكون دفعة وإلا لكان الرضا ببقائه على جزء من الكفر ولو لحظة مع توقع إجابته للدِّين رضى بالكفر، وهو من الكفر، فكيف يأمر بسلوكه المعصوم عن أن يقر أحداً على باطل، فانتظم القول الثالث للقولين.

ومما لا شبهة فيه أن استحقاق الثواب والعقاب على قدر الأعمال القلبية والجوارحية، فالأمر الذي لا يحصل شيء من المطلوب دونه لا ينجي من العذاب إلا جميعه فوجب أن يكون من لم يؤمن ولم يسلم مخلداً في النار لأنه لا يحصل منه شيء من المقصود بدون الإيمان والإسلام، وأما الأمور التي يقرب فاعلها من الغاية بمقدار ما يخطو في طرقها فثوابها على قدر ارتكابها والعقوبة على قدر تركها، ولا ينبغي أن ينازع في هذا غير مكابر، إذ كيف يستوي عند الله العليم الحكيم رجلان أحدهما لم يؤمن ولم يسلم والآخر آمن وأسلم وامتثل وانتهى، إلا أنه اتبع الأمارة بالسوء في خصلة أو زلة فيحكم بأن كلا الرجلين في عذاب وخلود، وهل تبقى فائدة لكل مرتكب معصية في البقاء على الإسلام إذا كان الذي فر من أجله للإسلام حاصلًا على كل تقدير وهو الخلود في النار حتى إذا أراد أن يتوب آمن يومئذ، وهل ينكر أحد أن جل الأمة لا يخلون من التلبس بالمعصية والمعصيتين إذ العصمة مفقودة، فإذا كان ذلك قبل التوبة كفراً فهل يقول هذا العاقل: إن الأمة في تلك الحالة متصفة بالكفر ولا إخال عاقلًا يلتزمها بعد أن يسمعها، أفهل يموه أحد بعد هذا أن يأخذ من نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: 143] يعني الصلاة، إن الله سمَّى الصلاة إيماناً ولولا أن العمل من الإيمان لما سميت كذلك بعد أن بيَّنا أن الأعمال هي الغاية من الإيمان والإسلام، فانتظم القول الرابع والخامس لثلاثة الأقوال لمن اقتدى في الإنصاف بأهل الكمال.

ثم على العالم المتشبع بالاطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريفها أن يفرق بين مقامات خطابها، فإن منها مقام موعظة وترغيب وترهيب وتبشير وتحذير، ومنها مقام تعليم وتحقيق فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبة المماذق، فلا يحتج أحد بما ورد في أثبت أوصاف الموصوف، وأثبت أحد تلك الأوصاف تارة في سياق الثناء عليه إذ هو متصف بها جميعاً، فإذا وصف تارة بجميعها لم يكن وصفه تارة أخرى بواحد منها دالًّا على مساواة ذلك الواحد لبقيتها، فإذا عرضت لنا أخبار شرعية جمعت بين الإيمان والأعمال في سياق التحذير أو التحريض لم تكن دليلًا على كون حقيقة أحدهما مركَّبة ومقوَّمة من مجموعهما، فإنما يحتج محتج بسياق التفرقة والنفي أو بسياق التعليم والتبيين، فلا ينبغي لمنتسب أن يجازف بقولة سخيفة ناشئة عن قلة تأمل وإحاطة بموارد الشريعة وإغضاء عن غرضها ويؤول إلى تكفير جمهور المسلمين وانتقاض الجامعة الإسلامية، بل إنما ينظر إلى موارد الشريعة نظرة محيطة حتى لا يكون ممن غابت عنه أشياء وحضره شيء، بل يكون حكمه في المسألة كحكم فتاة الحي.

أما مسألة العفو عن العصاة، فهي مسألة تتعلق بغرضنا وليست منه، والأشاعرة قد توسعوا فيها وغيرهم ضيقها وأمرها موكول إلى علم الله، إلا أن الذي بلغنا من الشرع هو اعتبار الوعد والوعيد وإلا لكانت الزواجر كضرب في بارد الحديد، وإذا علمتم أن منشأ الخلاف فيها هو النظر لدليل الوجوب أو الجواز علمتم خروج الخلاف فيها من الحقيقة إلى المجاز، ولا عجب أعجب من مرور الأزمان على مثل قولة الخوارج والإباضية والمعتزلة ولا ينبري من حذاق علمائهم من يهذب المراد أو يؤوِّل قول قدمائه ذلك التأويل المعتاد، وكأني بوميض فطنة نبهائهم أخذ يلوح من خلل الرماد.

[9] ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ⑨﴾.

جملة ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾ بدل اشتمال من جملة ﴿يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 8] وما معها، لأن قولهم ذلك يشتمل على المخادعة. والخداع مصدر خادع الدال على معنى مفاعلة الخدع، والخدع هو فعل أو قول معه ما يوهم أن فاعله يريد بمدلوله نفع غيره وهو إنما يريد خلاف ذلك ويتكلف ترويجه على غيره ليغيره عن حالة هو فيها أو يصرفه عن أمر يوشك أن يفعله، تقول العرب: خدع الضب إذا أوهم حارشه أنه يحاول الخروج من الجهة التي أدخل فيها الحارش يده حتى لا يرقبه الحارش لعلمه أنه آخذه لا محالة ثم يخرج الضب من النافقاء.

والخداع فعل مذموم إلا في الحرب، والانخداع: تمشِّي حيلة المخادع على المخدوع، وهو مذموم أيضاً لأنه من البله. وأما إظهار الانخداع مع التفطن للحيلة إذا كانت غير مضرة فذلك من الكرم والحلم، قال الفرزدق:

استمطروا من قريش كل منخدع إن الكريم إذا خادعته انخدعا

وفي الحديث: «**المؤمن غِرٌّ كريم**» أي من صفاته الصفح والتغاضي حتى يظن أنه غر، ولذلك عقبه بكريم لدفع الغرية المؤذنة بالبله، فإن الإيمان يزيد الفطنة لأن أصول اعتقاده مبنية على نبذ كل ما من شأنه تضليل الرأي وطمس البصيرة، ألا ترى إلى قوله: «**والسعيد من وُعِظ بغيره**» مع قوله: «**لا يلدغ المؤمن من جُحر مرتين**»، وكلها تنادي على أن المؤمن لا يليق به البله، وأما معنى: «**المؤمن غر كريم**» فهو أن المؤمن لما زكت نفسه عن ضمائر الشر وخطورها بباله وحمل أحوال الناس على مثل حاله فعرضت له حالة استئمان تشبه الغرية، قال ذو الرمة:

تلك الفتاة التي علقتها عرضاً إن الحليم وذا الإسلام يختلب

فاعتذر عن سرعة تعلقه بها واختلابها عقله بكرم عقله وصحة إسلامه، فإن كل ذلك

من أسباب جودة الرأي ورقة القلب، فلا عجب أن يكون سريع التأثر منها.

ومعنى صدور الخداع من جانبهم للمؤمنين ظاهر، وأما مخادعتهم الله تعالى المقتضية أن المنافقين قصدوا التمويه على الله تعالى مع أن ذلك لا يقصده عاقل يعلم أن الله مطلع على الضمائر، والمقتضية أن الله يعاملهم بخداع، وكذلك صدور الخداع من جانب المؤمنين للمنافقين كما هو مقتضى صيغة المفاعلة مع أن ذلك من مذموم الفعل لا يليق بالمؤمنين فعله، فلا يستقيم إسناده إلى الله ولا قصد المنافقين تعلقه بمعاملتهم لله، كل ذلك يوجب تأويلاً في معنى المفاعلة الدال عليه صيغة: ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾ أو في فاعله المقدر من الجانب الآخر وهو المفعول المصرح به.

فأما التأويل في: ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾ فعلى وجوه:

أحدها: أن مفعول خادع لا يلزم أن يكون مقصوداً للمخادِع بالكسر، إذ قد يقصد خداع أحد فيصادف غيره كما يخادع أحد وكيل أحد في مال فيقال له: أنت تخادع فلاناً وفلاناً تعني الوكيل وموكله، فهم قصدوا خداع المؤمنين لأنهم يكذبون أن يكون الإسلام من عند الله، فلما كانت مخادعتهم المؤمنين لأجل الدِّين كان خداعهم راجعاً لشارع ذلك الدين، وأما تأويل معنى خداع الله تعالى والمؤمنين إياهم فهو إغضاء المؤمنين عن بوادرهم وفلتات ألسنهم وكبوات أفعالهم وهفواتهم الدال جميعها على نفاقهم حتى لم يزالوا يعاملونهم معاملة المؤمنين، فإن ذلك لما كان من المؤمنين بإذن الرسول ﷺ حتى لقد نهى من استأذنه في أن يقتل عبدالله بن أبي سلول، كان ذلك الصنيع بإذن الله فكان مرجعه إلى الله، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: 142] كما رجع إليه خداعهم للمؤمنين، وهذا تأويل في المخادعة من جانبيها، كل بما يلائمه.

الثاني: ما ذكره صاحب الكشاف أن: ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾ استعارة تمثيلية تشبيهاً للهيئة الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين ولدين الله، ومن معاملة الله إياهم في الإملاء لهم والإبقاء عليهم، ومعاملة المؤمنين إياهم في إجراء أحكام المسلمين عليهم، بهيئة فعل المتخادعين.

الثالث: أن يكون خادع بمعنى خدع، أي: غير مقصود به حصول الفعل من الجانبين بل قصد المبالغة. قال ابن عطية عن الخليل: يقال: خادع من واحد لأن في المخادعة مُهلة، كما يقال: عالجت المريض لمكان المهلة، قال ابن عطية: كأنه يرد فاعل إلى اثنين ولا بد من حيث إن فيه مهلة ومدافعة ومماطلة فكأنه يقاوم في المعنى الذي يجيء فيه فاعل. اهـ. وهذا يرجع إلى جعل صيغة المفاعلة مستعارة لمعنى المبالغة

بتشبيه الفعل القوي بالفعل الحاصل من فاعلين على وجه التبعية، ويؤيد هذا التأويل قراءة ابن عامر ومن معه: ﴿**يخدعون الله**﴾. وهذا إنما يدفع الإشكال عن إسناد صدور الخداع من الله والمؤمنين مع تنزيه الله والمؤمنين عنه، ولا يدفع إشكال صدور الخداع من المنافقين لله.

وأما التأويل في فاعل ﴿يُخَادِعُونَ﴾ المقدر وهو المفعول أيضاً، فبأن يجعل المراد أنهم يخادعون رسول الله، فالإسناد إلى الله تعالى إما على طريقة المجاز العقلي لأجل الملابسة بين الرسول ومرسله، وإما مجاز بالحذف للمضاف، فلا يكون مرادهم خداع الله حقيقة، ويبقى أن يكون رسول الله مخدوعاً منهم ومخادعاً لهم، وأما تجويز مخادعة الرسول والمؤمنين للمنافقين لأنها جزاء لهم على خداعهم فذلك غير لائق.

وقوله: ﴿وَمَا يُخَادِعُونَ﴾ قرأه نافع وابن كثير وأبو عمرو وخلف ﴿يُخَادِعُونَ﴾ بألف بعد الخاء وقرأه ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وأبو جعفر ويعقوب ﴿يَخْدعون﴾ بفتح التحتية وسكون الخاء.

وجملة ﴿وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾ حال من الضمير في ﴿يُخَادِعُونَ﴾ الأول، أي: يخادعون في حال كونهم لا يخادعون إلا أنفسهم، أي: خداعهم مقصور عن ذواتهم لا يرجع شيء منه إلى الله والذين آمنوا. فيتعين أن الخداع في قوله: ﴿وَمَا يُخَادِعُونَ﴾ عين الخداع المتقدم في قوله: ﴿يُخَادِعُونَ ٱللَّهَ﴾ فيرد إشكال صحة قصر الخداع على أنفسهم مع إثبات مخادعتهم الله تعالى والمؤمنين.

وقد أجاب صاحب الكشاف بما حاصله أن المخادعة الثانية مستعملة في لازم معنى المخادعة الأولى وهو الضر، فإنها قد استعملت أولًا في مطلق المعاملة الشبيهة بالخداع وهي معاملة الماكر المستخف فأطلق عليها لفظ المخادعة استعارة ثم أطلقت ثانياً وأريد منها لازم معنى الاستعارة وهو الضر، لأن الذي يعامل بالمكر والاستخفاف يتصدى للانتقام من معامله فقد يجد قدرة من نفسه أو غرة من صاحبه فيضره ضرًّا، فصار حصول الضر للمعامل أمراً عرفياً لازماً لمعامله، وبذلك صح استعمال يخادع في هذا المعنى مجازاً أو كناية وهو من بناء المجاز على المجاز لأن المخادعة أطلقت أولًا استعارة ثم نزلت منزلة الحقيقة فاستعملت مجازاً في لازم المعنى المستعار له، فالمعنى: وما يضرون إلا أنفسهم، فيجري فيه الوجوه المتعلقة بإطلاق مادة الخداع على فعلهم، ويجيء تأويل معنى جعل أنفسهم شقاً ثانياً للمخادعة مع أن الأنفس هي عينهم فيكون الخداع استعارة للمعاملة الشبيهة بفعل الجانبين المتخادعين بناءً على ما شاع في وجدان الناس من الإحساس بأن الخواطر التي تدعو إلى ارتكاب ما تسوء عواقبه أنها فعل نفس هي مغايرة

للعقل وهي التي تسول للإنسان الخير مرة والشر أخرى وهو تخيل بني على خطابة أخلاقية لإحداث العداوة بين المرء وبين خواطره الشريرة بجعلها واردة عليه من جهة غير ذاته بل من النفس حتى يتأهب لمقارعتها وعصيان أمرها ولو انتسبت إليه لما رأى من سبيل إلى مدافعتها، قال عمرو بن معد يكرب:

فجاشَت عليَّ النفسُ أولَ مرة ... فرُدَّت على مكروهها فاستقرتِ

وذكر ابن عطية أن أبا علي الفارسي أنشد لبعض الأعراب:

لم تَدر ما (لا) ولستَ قائلَها ... عُمْرَك ما عِشتَ آخر الأبد

ولم تؤامر نفسيْك ممترياً ... فيها وفي أختها ولم تكد

يريد بأختها كلمة «نعم» وهي أخت «لا»، والمراد أنها أخت في اللسان. وقلت: ومنه قول عروة بن أذينة:

وإذا وجدتُ لها وساوسَ سَلوة ... شفع الفؤاد إلى الضمير فَسَلَّها

فكأنهم لما عصوا نفوسهم التي تدعوهم للإيمان عند سماع الآيات والنذر إذ لا تخلو النفس من أوبة إلى الحق جعل معاملتهم لها في الإعراض عن نصحها وإعراضها عنهم في قلة تجديد النصح لهم وتركهم في غيهم كالمخادعة من هذين الجانبين.

واعلم أن قوله: ﴿وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾ أجمعت القراءات العشر على قراءته بضم التحتية وفتح الخاء بعدها ألف، والنفس في لسان العرب: الذات والقوة الباطنية المعبر عنها بالروح وخاطر العقل.

وقوله: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ عطف على جملة: ﴿وَمَا يُخَادِعُونَ﴾ والشعور يطلق على العلم بالأشياء الخفية، ومنه سمِّي الشاعر لعلمه بالمعاني التي لا يهتدي إليها كل أحد وقدرته على الوزن والتقفية بسهولة، ولا يحسن لذلك كل أحد، وقولهم: ليت شعري في التحير في علمِ أمرٍ خفي، ولولا الخفاء لما تمنى علمه بل لعلمه بلا تمن، فقولهم: هو لا يشعر وصف بعدم الفطنة لا بعدم الإحساس وهو أبلغ في الذم لأن الذم بالوصف الممكن الحصول أنكى من الذم بما يتحقق عدمه، فإن أجسامهم أمر معلوم لهم وللناس فلا يغيضهم أن يوصفوا بعدمه وإنما يغيضهم أن يوصفوا بالبلادة. على أن خفاء مخادعتهم أنفسهم مما لا يمترى فيه. واختير مثله في نظيره في الخفاء وهو: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ⑫﴾ [البقرة: 12]، لأن كليهما أثبت فيه ما هو المآل والغاية وهي مما يخفى، واختير في قوله: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾

[البقرة: 13] نفي العلم دون نفي الشعور لأن السفه قد يبدو لصاحبه بأقل التفاتة إلى أحواله وتصرفاته، لأن السفه أقرب لادعاء الظهور من مخادعة النفس عند إرادة مخادعة الغير ومن حصول الإفساد عند إرادة الإصلاح، وعلى الإطلاق الثاني درج صاحب الكشاف قال: فهُم لتمادي غفلتهم كالذي لا حس له.

[10] ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿10﴾﴾.

استئناف محض لعد مساويهم، ويجوز أن يكون بيانياً لجواب سؤال متعجب ناشئ عن سماع الأحوال التي وصفوا بها قبل في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿9﴾﴾ [البقرة: 9]، فإن من يسمع أن طائفة تخادع الله تعالى وتخادع قوماً عديدين وتطمع أن خداعها يتمشى عليهم ثم لا تشعر بأن ضرر الخداع لاحق بها، لطائفة جديرة بأن يتعجب من أمرها المتعجب ويتساءل كيف خطر هذا بخواطرها، فكان قوله: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ بياناً وهو أن في قلوبهم خللًا تزايد إلى أن بلغ حد الأفن.

ولهذا قدم الظرف وهو ﴿فِي قُلُوبِهِم﴾ للاهتمام، لأن القلوب هي محل الفكرة في الخداع، فلما كان المسئول عنه هو متعلقها وأثرها كان هو المهتم به في الجواب. وتنوين ﴿مَّرَضٌ﴾ للتعظيم. وأطلق القلوب هنا على محل التفكير كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7].

والمرض حقيقة في عارض للمزاج يخرجه عن الاعتدال الخاص بنوع ذلك الجسم خروجاً غير تام، وبمقدار الخروج يشتد الألم، فإن تم الخروج فهو الموت. وهو مجاز في الأعراض النفسانية العارضة للأخلاق البشرية عروضاً يخرجها عن كمالها، وإطلاق المرض على هذا شائع مشهور في كلام العرب، وتدبير المزاج لإزالة هذا العارض والرجوع به إلى اعتداله هو الطب الحقيقي ومجازي كذلك، قال علقمة بن عبدة الملقب بالفحل:

فإن تسألوني بالنساء فإنني ... خبير بأدواء النساء طبيبُ

فذكر الأدواء والطب لفساد الأخلاق وإصلاحها.

والمراد بالمرض في هاته الآية هو معناه المجازي لا محالة، لأنه هو الذي اتصف به المنافقون، وهو المقصود من مذمتهم وبيان منشأ مساوي أعمالهم.

ومعنى ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ أن تلك الأخلاق الذميمية الناشئة عن النفاق والملازمة له كانت تتزايد فيهم بتزايد الأيام، لأن من شأن الأخلاق إذا تمكنت أن تتزايد

بتزايد الأيام حتى تصير مَلَكات كما قال المعلوط القريعي:

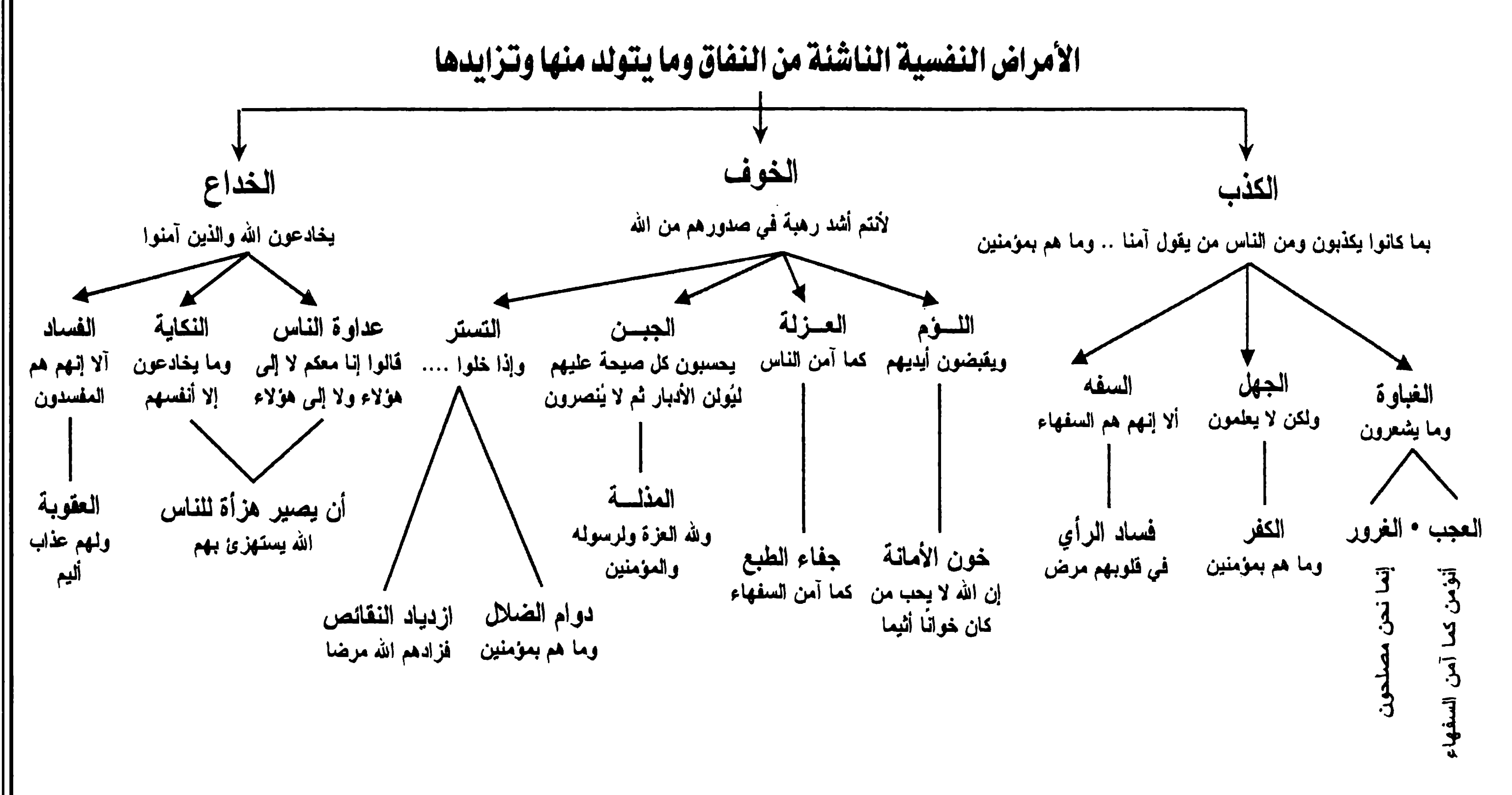
ورجِّ الفتى للخير ما إن رأيتَه على السنِّ خيراً لا يزال يزيد

وكذلك القول في الشر، ولذلك قيل: من لم يتحلَّم في الصِّغَر لا يتحلَّم في الكِبَر.
وقال النابغة يهجو عامر بن الطفيل:

فإنك سوف تحلُم أو تَناهَى إذا ما شِبْتَ أو شاب الغراب

وإنما كان النفاق موجباً لازدياد ما يقارنه من سيئ الأخلاق، لأن النفاق يستر الأخلاق الذميمة فتكون محجوبة عن الناصحين والمربين والمرشدين، وبذلك تتأصل وتتوالد إلى غير حد. فالنفاق في كتمه مساوئ الأخلاق بمنزلة كتم المريض داءه عن الطبيب.

وإليك بيان ما ينشأ عن النفاق من الأمراض الأخلاقية في الجدول المذكور هنا، وأشرنا إلى ما يشير إلى كل خُلق منها في الآيات الواردة أو في آيات أخرى في هذا الجدول ص (274):


الأمراض النفسية الناشئة من النفاق وما يتولد منها وتزايدها
الكذب
بما كانوا يكذبون ومن الناس من يقول آمنا .. وما هم بمؤمنين
الخوف
لأنتم أشد رهبة في صدورهم من الله
الخداع
يخادعون الله والذين آمنوا
الغباوة
وما يشعرون
العجب • الغرور
أنؤمن كما آمن السفهاء
إنما نحن مصلحون
الجهل
ولكن لا يعلمون
الكفر
وما هم بمؤمنين
السفه
ألا إنهم هم السفهاء
فساد الرأي
في قلوبهم مرض
اللـوم
ويقبضون أيديهم
خون الأمانة
إن الله لا يحب من
كان خوانًا أثيما
العـزلة
كما آمن الناس
جفاء الطبع
كما آمن السفهاء
الجبـن
يحسبون كل صيحة عليهم
ليُولن الأدبار ثم لا يُنصرون
المذلـة
ولله العزة ولرسوله
والمؤمنين
التستر
وإذا خلوا ....
دوام الضلال
وما هم بمؤمنين
ازدياد النقائص
فزادهم الله مرضا
عداوة الناس
قالوا إنا معكم لا إلى
هؤلاء ولا إلى هؤلاء
النكاية
وما يخادعون
إلا أنفسهم
أن يصير هزأة للناس
الله يستهزئ بهم
الفساد
آلا إنهم هم
المفسدون
العقوبة
ولهم عذاب
أليم

اعلم أن هذه طباع تنشأ عن النفاق أو تقارنه من حيث هو ولا سيما النفاق في الدِّين، فقد نبهنا الله تعالى لمذام ذلك تعليماً وتربية، فإن النفاق يعتمد على ثلاث خصال وهي: الكذب القولي، والكذب الفعلي وهو الخداع، ويقارن ذلك الخوف لأن الكذب والخداع إنما يصدران ممن يتوقى إظهار حقيقة أمره وذلك لا يكون إلا لخوف ضر أو لخوف إخفاق سعي وكلاهما مؤذن بقلة الشجاعة والثبات والثقة بالنفس وبحسن السلوك، ثم إن كل خصلة من هاته الخصال الثلاث الذميمة توكد هنوات أخرى، فالكذب ينشأ عن شيء من البله لأن الكاذب يعتقد أن كذبه يتمشى عند الناس وهذا من قلة الذكاء لأن النبيه يعلم أن في الناس مثله وخيراً منه، ثم البله يؤدي إلى الجهل بالحقائق وبمراتب العقول، ولأن الكذب يعود فكر صاحبه بالحقائق المحرفة وتشتبه عليه مع طول الاسترسال في ذلك حتى إنه ربما اعتقد ما اختلفه واقعاً، وينشأ عن الأمرين السفه وهو خلل في الرأي وأفن في العقل، وقد أصبح علماء الأخلاق والطب يعدون الكذب من أمراض الدماغ.

وأما نشأة العُجب والغرور والكفر وفساد الرأي عن الغباوة والجهل والسفه فظاهرة، وكذلك نشأة العزلة والجبن والتستر عن الخوف، وأما نشأة عداوة الناس عن الخداع فلأن عداوة الأضداد تبدأ من شعورهم بخداعه، وتعقبها عداوة الأصحاب لأنهم إذا رأوا تفنن ذلك الصاحب في النفاق والخداع داخَلَهم الشك أن يكون إخلاصه الذي يظهره لهم هو من المخادعة، فإذا حصلت عداوة الفريقين تصدى الناس كلهم للتوقي منه والنكاية به، وتصدى هو للمكر بهم والفساد ليصل إلى مرامه، فرمته الناس عن قوس واحدة واجتنى من ذلك أن يصير هزأة للناس أجمعين.

وقد رأيتم أن الناشئ عن مرض النفاق والزائد فيه هو زيادة ذلك الناشئ، أي: تأصله وتمكنه وتولد مذمات أخرى عنه، ولعل تنكير ﴿مَرَضٌ﴾ في الموضعين أشعر بهذا، فإن تنكير الأول للإشارة إلى تنويع أو تكثير، وتنكير الثاني ليشير إلى أن المزيد مرض آخر على قاعدة إعادة النكرة نكرة.

وإنما أسندت زيادة مرض قلوبهم إلى الله تعالى مع أن زيادة هاته الأمراض القلبية من ذاتها، لأن الله تعالى لما خلق هذا التولد وأسبابه وكان أمراً خفياً نبّه الناس على خطر الاسترسال في النوايا الخبيثة والأعمال المنكرة، وأنه من شأنه أن يزيد تلك النوايا تمكناً من القلب فيعسر أو يتعذر الإقلاع عنها بعد تمكنها، وأسندت تلك الزيادة إلى اسمه تعالى لأن الله تعالى غضب عليهم فأهملهم وشأنهم ولم يتداركهم بلطفه الذي يوقظهم من غفلاتهم لينبه المسلمين إلى خطر أمرها وأنها مما يعسر إقلاع أصحابها عنها ليكون حذرهم من معاملتهم أشد ما يمكن.

فجملة: ﴿فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ خبرية معطوفة على قوله: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ واقعة موقع الاستئناف للبيان، داخلة في دفع التعجب، أي: أن سبب توغلهم في الفساد ومحاولتهم ما لا ينال لأن في قلوبهم مرضاً، ولأنه مرض يتزايد مع الأيام تزايداً مجعولًا من الله فلا طمع في زواله. وقال بعض المفسرين: هي دعاء عليهم كقول جبير بن الأضبط:

تباعَدَ عني فَطْحَلٌ إذ دعوتُه أمينَ فزاد الله ما بيننا بُعدا

وهو تفسير غير حسن لأنه خلاف الأصل في العطف بالفاء، ولأن تصدي القرآن لشتمهم بذلك ليس من دأبه، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية في نحو: «اللَّهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون».

وقوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾ معطوف على قوله: ﴿فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ إكمالا للفائدة، فكمل بهذا العطف بيان ما جرَّه النفاق إليهم من فساد الحال في الدنيا والعذاب في الآخرة. وتقديم الجار والمجرور وهو (لهم) للتنبيه على أنه خبر لا نعت حتى يستقر بمجرد سماع المبتدأ العلم بأن ذلك من صفاتهم فلا تلهو النفس عن تلقيه.

والأليم فعيل بمعنى مفعول، لأن الأكثر في هذه الصيغة أن الرباعي بمعنى مُفْعَل وأصله عذاب مؤلم بصيغة اسم المفعول، أي: مؤلم من يعذب به على طريقة المجاز العقلي، لأن المؤلم هو المعذب دون العذاب كما قالوا جَدَّ جدّه، أو هو فعيل بمعنى فاعل من ألم بمعنى صار ذا ألم، وإما أن يكون فعيل بمعنى مُفعِل، أي: مؤلم بكسر اللام، فقيل: لم يثبت عن العرب في هذه المادة وثبت في نظيرها نحو الحكيم والسميع بمعنى المُسمِع كقول عمرو بن معد يكرب:

وخيلٍ قد دَلَفْتُ لها بخيل تحيةُ بينهم ضربٌ وجيع

أي: موجع، واختلف في جواز القياس عليه، والحق أنه كثير في الكلام البليغ، وأن منع القياس عليه للمولدين قصد منه التباعد عن مخالفة القياس بدون داع لئلا يلتبس حال الجاهل بحال البليغ، فلا مانع من تخريج الكلام الفصيح عليه.

وقوله: ﴿بِمَا كَانُواْ يُكَذِّبُونَ﴾ الباء للسببية، وقرأ الجمهور ﴿يُكَذِّبُونَ﴾ بضم أوله وتشديد الذال. وقرأه عاصم وحمزة والكسائي وخلف بفتح أوله وتخفيف الذال، أي بسبب تكذيبهم الرسول وإخباره بأنه مرسل من الله وأن القرآن وحي الله إلى الرسول، فمادة التفعيل للنسبة إلى الكذب مثل التعديل والتجريح، وأما قراءة التخفيف فعلى كذبهم

الخاص في قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 8]، وعلى كذبهم العام في قولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11]، فالمقصود كذبهم في إظهار الإيمان وفي جعل أنفسهم المصلحين دون المؤمنين.

والكذب ضد الصدق، وسيأتي عند قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ في سورة المائدة [103]. و«ما» المجرورة بالباء مصدرية، والمصدر هو المنسبك من كان، أي: الكون.

[11] ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾﴾.

يظهر لي أن جملة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ عطف على جملة ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ مرض؛ لأن قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾﴾ إخبار عن بعض عجيب أحوالهم، ومن تلك الأحوال أنهم قالوا: إنما نحن مصلحون في حين أنهم مفسدون، فيكون معطوفاً على أقرب الجمل المُلِظَّة[1] لأحوالهم وإن كان ذلك آيلًا في المعنى إلى كونه معطوفاً على الصلة في قوله: ﴿مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 8]. و«إذا» هنا لمجرد الظرفية وليست متضمنة معنى الشرط، كما أنها هنا للماضي وليست للمستقبل، وذلك كثير فيها كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 152] الآية. ومِن نُكت القرآن المغفول عنها تقييد هذا الفعل بالظرف، فإن الذي يتبادر إلى الذهن أن محل المذمة هو أنهم يقولون: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ مع كونهم مفسدين، ولكن عند التأمل يظهر أن هذا القول يكون قائلوه أجدر بالمذمة حين يقولونه في جواب من يقول لهم: ﴿لَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ فإن هذا الجواب الصادر من المفسدين لا ينشأ إلا عن مرض القلب وأفن الرأي، لأن شأن الفساد أن لا يخفى، ولئن خفي فالتصميم عليه واعتقاد أنه صلاح بعد الإيقاظ إليه والموعظة إفراط في الغباوة أو المكابرة وجهل فوق جهل.

وعندي أن هذا هو المقتضي لتقديم الظرف على جملة ﴿قَالُوٓاْ...﴾، لأنه أهم، إذ هو محل التعجيب من حالهم، ونُكت الإعجاز لا تتناهى.

والقائل لهم: ﴿لَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ بعض من وقف على حالهم من المؤمنين الذين لهم اطلاع على شؤونهم لقرابة أو صحبة، فيخلصون لهم النصيحة والموعظة رجاء إيمانهم ويسترون عليهم خشية عليهم من العقوبة، وعلماً بأن النبي ﷺ يغضي عن زلاتهم

---

(1) الملظة: الملازمة.

كما أشار إليه ابن عطية. وفي جوابهم بقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ما يفيد أن الذين قالوا لهم: ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ كانوا جازمين بأنهم مفسدون لأن ذلك مقتضى حرف (إنما) كما سيأتي، ويدل لذلك عندي بناء فعل قيل للمجهول بحسب ما يأتي في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ [البقرة: 14] ولا يصح أن يكون القائل لهم الله والرسول، إذ لو نزل الوحي وبلغ إلى معينين منهم لعلم كفرهم، ولو نزل مجملًا كما تنزل مواعظ القرآن لم يستقم جوابهم بقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾.

وقد عنَّ لي في بيان إيقاعهم الفساد أنه مراتب:

أولها: إفسادهم أنفسهم بالإصرار على تلك الأدواء القلبية التي أشرنا إليها فيما مضى وما يترتب عليها من المذام ويتولد من المفاسد.

الثانية: إفسادهم الناس ببث تلك الصفات والدعوة إليها، وإفسادهم أبناءهم وعيالهم في اقتدائهم بهم في مساويهم كما قال نوح عليه السلام: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴿27﴾﴾ [نوح: 27].

الثالثة: إفسادهم بالأفعال التي ينشأ عنها فساد المجتمع، كإلقاء النميمة والعداوة وتسعير الفتن وتأليب الأحزاب على المسلمين وإحداث العقبات في طريق المصلحين.

والإفساد فعل ما به الفساد، والهمزة فيه للجعل، أي: جعل الأشياء فاسدة في الأرض. والفساد أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرة به أو بغيره، وقد يطلق على وجود الشيء مشتملًا على مضرة، وإن لم يكن فيه نفع من قبل، يقال: فسد الشيء بعد أن كان صالحاً، ويقال: فاسد إذا وجد فاسداً من أول وهلة، وكذلك يقال: أفسد إذا عمد إلى شيء صالح فأزال صلاحه، ويقال: أفسد إذا أوجد فساداً من أول الأمر. والأظهر أن الفساد موضوع للقدر المشترك من المعنيين وليس من الوضع المشترك، فليس إطلاقه عليهما كما هنا من قبيل استعمال المشترك في معنييه. فالإفساد في الأرض منه تصيير الأشياء الصالحة مضرة كالغش في الأطعمة، ومنه إزالة الأشياء النافعة كالحرق والقتل للبراء، ومنه إفساد الأنظمة كالفتن والجَور، ومنه إفساد المساعي كتكثير الجهل وتعليم الدعارة وتحسين الكفر ومناوأة الصالحين المصلحين، ولعل المنافقين قد أخذوا من ضروب الإفساد بالجميع، فلذلك حذف متعلق ﴿تُفْسِدُوا﴾ تأكيداً للعموم المستفاد من وقوع الفعل في حيز النفي.

وذكرُ المحل الذي أفسدوا ما يحتوي عليه وهو الأرضُ لتفظيع فسادهم بأنه مبثوث في هذه الأرض، لأن وقوعه في رقعة منها تشويه لمجموعها. والمراد بالأرض هذه الكرة الأرضية بما تحتوي عليه من الأشياء القابلة للإفساد من الناس والحيوان والنبات وسائر

الأنظمة والنواميس التي وضعها الله تعالى لها، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿205﴾﴾ [البقرة: 205].

وقوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ جواب بالنقض، فإن الإصلاح ضد الإفساد، أي: جعل الشيء صالحاً، والصلاح ضد الفساد، يقال: صلح بعد أن كان فاسداً، ويقال: صلح بمعنى وجد من أول وهلة صالحاً فهو موضوع للقدر المشترك كما قلنا. وجاؤوا بإنما المفيدة للقصر باتفاق أئمة العربية والتفسير ولا اعتداد بمخالفه شذوذاً في ذلك. وأفاد ﴿إِنَّمَا﴾ هنا قصر الموصوف على الصفة رداً على قول من قال لهم: ﴿لَا تُفْسِدُواْ﴾، لأن القائل أثبت لهم وصف الفساد إما باعتقاد أنهم ليسوا من الصلاح في شيء، أو باعتقاد أنهم قد خلطوا عملًا صالحاً وفاسداً، فردوا عليهم بقصر القلب، وليس هو قصراً حقيقياً لأن قصر الموصوف على الصفة لا يكون حقيقياً ولأن حرف (إنما) يختص بقصر القلب كما في دلائل الإعجاز، واختير في كلامهم حرف (إنما) لأنه يخاطب به مخاطب مُصِر على الخطأ كما في دلائل الإعجاز، وجعلت جملة القصر اسمية لتفيد أنهم جعلوا اتصافهم بالإصلاح أمراً ثابتاً دائماً، إذ من خصوصيات الجملة الاسمية إفادة الدوام.

[12] ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿12﴾﴾.

رد عليهم في غرورهم وحصرهم أنفسهم في الصلاح، فرد عليهم بطريق من طرق القصر هو أبلغ فيه من الطريق الذي قالوه، لأن تعريف المسند يفيد قصر المسند على المسند إليه، فيفيد قوله: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾ قصر الإفساد عليهم بحيث لا يوجد في غيرهم، وذلك ينفي حصرهم أنفسهم في الإصلاح وينقضه وهو جار على قانون النقض وعلى أسلوب القصر الحاصل بتعريف الجنس، وإن كان الرد قد يكفي فيه أن يقال: إنهم مفسدون بدون صيغة قصر، إلا أنه قصر ليفيد ادعاء نفي الإفساد عن غيرهم. وقد يفيد ذلك أن المنافقين ليسوا ممن ينتظم في عداد المصلحين لأن شأن المفسد عرفاً أن لا يكون مصلحاً، إذ الإفساد هيِّن الحصول وإنما يصد عنه الوازع، فإذا خلع المرء عنه الوازع وأخذ في الإفساد هان عليه الإفساد، ثم تكرر حتى يصبح سجية ودأباً لا يكاد يفارق موصوفه.

وحرف «ألا» للتنبيه إعلاناً لوصفهم بالإفساد.

وقد أكد قصر الفساد عليهم بضمير الفصل أيضاً ـ كما أكد به القصر في قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 5] كما تقدم قريباً ـ ودخول «إن» على الجملة وقرنها بألا المفيدة للتنبيه وذلك من الاهتمام بالخبر وتقويته دلالة على سخط الله تعالى عليهم، فإن

أدوات الاستفتاح مثل (ألا وأما) لما كان شأنها أن ينبه بها السامعون دلت على الاهتمام بالخبر وإشاعته وإعلانه، فلا جرم أن تدل على أبلغية ما تضمَّنه الخبر من مدح أو ذم أو غيرهما، ويدل ذلك أيضاً على كمال ظهور مضمون الجملة للعيان لأن أدوات التنبيه شاركت أسماء الإشارة في تنبيه المخاطب.

وقوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ مَحْمَلُه مَحْمَلُ قوله تعالى قبله: ﴿وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 9]، فإن أفعالهم التي يبتهجون بها ويزعمونها منتهى الحذق والفطنة وخدمة المصلحة الخالصة آيلة إلى فساد عام لا محالة، إلا أنهم لم يهتدوا إلى ذلك لخفائه وللغشاوة التي ألقيت على قلوبهم من أثر النفاق ومخالطة عظماء أهله، فإن حال القرين وسخافة المذهب تطمس على العقول النيرة وتخف بالأحلام الراجحة حتى ترى حسناً ما ليس بالحَسَن. وموقع حرف الاستدراك هنا لأن الكلام دفع لما أثبتوه لأنفسهم من الخلوص للإصلاح، فرفع ذلك التوهم بحرف الاستدراك.

[13] ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَا ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾.

هو من تمام المقول قبله، فحُكمه حكمه بالعطف والقائل، ويجوز هنا أن يكون القائل أيضاً طائفة من المنافقين يشيرون عليهم بالإقلاع عن النفاق لأنهم ضجروه وسئموا كلفه ومتَّقياته، وكَّلت أذهانهم من ابتكار الحيل واختلاق الخطل. وحذف مفعول ﴿ءَامِنُوا۟﴾ استغناء عنه بالتشبيه في قوله: ﴿كَمَا ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ أو لأنه معلوم للسامعين. وقوله: ﴿كَمَا ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ الكاف فيه للتشبيه أو للتعليل، واللام في الناس للجنس أو للاستغراق العرفي. والمراد بالناس من عدا المخاطبين، كلمة تقولها العرب في الإغراء بالفعل والحث عليه لأن شأن النفوس أن تسرع إلى التقليد والاقتداء بمن يسبقها في الأمر، فلذلك يأتون بهاته الكلمة في مقام الإغراء أو التسلية أو الائتساء. قال عمرو بن البرَّاقة النِّهْمي(1):

ونـنـصُـرُ مـولانـا ونـعـلَـمُ أنـه كـمـا الـنـاسِ مـجـرومٌ عـلـيـه وجـارمُ

وقوله: ﴿أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ استفهام للإنكار، قصدوا منه التبرؤ من الإيمان على أبلغ وجه، وجعلوا الإيمان المتبرأ منه شبيهاً بإيمان السفهاء تشنيعاً له وتعريضاً بالمسلمين بأنهم حملهم على الإيمان سفاهة عقولهم، ودلوا على أنهم علموا مراد من يقول لهم: ﴿كَمَا ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾، أنه يعني بالناس المسلمين.

---

(1) بنون مكسورة وسكون الهاء، نسبة إلى نِهم: بطن من همدان.

والسفهاء جمع سفيه، وهو المتصف بالسفاهة. والسفاهة: خفة العقل وقلة ضبطه للأمور، قال السمؤال:

نخافُ أن تَسْفَهَ أحلامُنا فَنَخْمل الدهرَ مع الخاملِ

والعرب تطلق السفاهة على أفن الرأي وضعفه، وتطلقها على سوء التدبير للمال. قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: 5]، وقال: ﴿فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا﴾ [البقرة: 282] الآية، لأن ذلك إنما يجيء من ضعف الرأي. ووصفهم المؤمنين بالسفاهة بهتان لزعمهم أن مخالفتهم لا تكون إلا لخفة في عقولهم، وليس ذلك لتحقيرهم، كيف وفي المسلمين سادة العرب من المهاجرين والأنصار. وهذه شنشنة أهل الفساد والسفه أن يرموا المصلحين بالمذمات بهتاناً ووقاحة ليلهوهم عن تتبع مفاسدهم، ولذلك قال أبو الطيب:

وإذا أتتك مذمَّتي من ناقص فهي الشهادةُ لي بأني كاملُ

وليس في هاته الآية دليل على حكم الزنديق إذا ظهر عليه وعرفت زندقته إثباتاً ولا نفياً، لأن القائلين لهم: ﴿ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾، هم من أقاربهم أو خاصتهم من المؤمنين الذين لم يفشوا أمرهم، فليس في الآية دليل على ظهور نفاقهم للرسول بوجه معتاد ولكنه شيء أطلع عليه نبيه، وكانت المصلحة في ستره، وقد اطلع بعض المؤمنين عليه بمخالطتهم وعلموا من النبي ﷺ الإعراض عن إذاعة ذلك فكانت الآية غير دالة على حكم شرعي يتعلق بحكم النفاق والزندقة.

[13] ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿13﴾﴾.

أتى بما يقابل جفاء طبعهم انتصاراً للمؤمنين، ولولا جفاء قولهم: ﴿أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ لما تصدى القرآن لسبابهم مع أن عادته الإعراض عن الجاهلين، ولكنهم كانوا مضرب المثل «قلتَ فأوجبتَ»، ولأنه مقام بيان الحق من الباطل فتحسن فيه الصراحة والصرامة كما تقرر في آداب الخطابة، وأعلن ذلك بكلمة (ألا) المؤذنة بالتنبيه للخبر، وجاء بصيغة القصر على نحو ما قرر في ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾ [البقرة: 12] ليدل على أن السفاهة مقصورة عليهم دون المؤمنين، فهو إضافي لا محالة. وإذا ثبتت لهم السفاهة انتفى عنهم الحلم لا محالة لأنهما ضدان في صفات العقول.

«إن» هنا لتوكيد الخبر وهو مضمون القصر، وضمير الفصل لتأكيد القصر كما تقدم آنفاً.

وألا كأختها المتقدمة في ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾.

وقوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا يَعۡلَمُونَ﴾ نفى عنهم العلم بكونهم سفهاء بكلمة ﴿يَعۡلَمُونَ﴾ دون (يشعرون) خلافاً للآيتين السابقتين، لأن اتصافهم بالسفه ليس مما شأنه الخفاء حتى يكون العلم به شعوراً ويكون الجهل به نفي شعور، بل هو وصف ظاهر لا يخفى لأن لقاءهم كل فريق بوجه واضطرابهم في الاعتماد على إحدى الخلَّتين وعدم ثباتهم على دينهم ثباتاً كاملًا، ولا على الإسلام كذلك، كاف في النداء بسفاهة أحلامهم، فإن السفاهة صفة لا تكاد تخفى، وقد قالت العرب: السفاهة كاسمها. قال النابغة:

نُبِّئتُ زرعة والسفاهةُ كاسمها ... يُهدى إليَّ غرائبَ الأشعارِ

وقال جَزء بن كلاب الفقعسي:

تَبَغَّى ابن كوز والسفاهةُ كاسمها ... ليستادَ منا أن شَتَوْنا لياليا

فظنهم أن ما هم عليه من الكفر رشد، وأن ما تقلده المسلمون من الإيمان سفه يدل على انتفاء العلم عنهم. فموقع حرف الاستدراك لدفع تعجب من يتعجب من رضاهم بالاختصاص بوصف السفاهة.

[14] ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ⑭﴾.

عطف ﴿وَإِذَا لَقُواْ﴾ على ما عطف عليه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَا تُفۡسِدُواْ﴾ [البقرة: 11]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: 13]، والكلام في الظرفية والزمان سواء.

والتقييد بقوله: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ تمهيد لقوله: ﴿وَإِذَا خَلَوۡاْ﴾ فبذلك كان مفيداً فائدة زائدة على ما في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 8] الآية، فليس ما هنا تكراراً مع ما هناك، لأن المقصود هنا وصف ما كانوا يعملون مع المؤمنين وإيهامهم أنهم منهم ولقائهم بوجوه الصادقين، فإذا فارقوهم وخلصوا إلى قومهم وقادتهم خلعوا ثوب التستر وصرحوا بما يبطنون. ونكتة تقديم الظرف تقدمت في قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَا تُفۡسِدُواْ﴾ [البقرة: 11].

ومعنى قولهم: ﴿ءَامَنَّا﴾، أي: كنا مؤمنين، فالمراد من الإيمان في قولهم: ﴿ءَامَنَّا﴾ الإيمان الشرعي الذي هو مجموع الأوصاف الاعتقادية والعلمية التي تلقب بها المؤمنون وعُرفوا بها على حد قوله تعالى: ﴿إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: 156]، أي: كنا على دين اليهودية فلا متعلق بقوله: ﴿ءَامَنَّا﴾ حتى يحتاج لتوجيه حذفه أو تقديره، أو أريد آمنا بما آمنتم به، والأول أظهر، ولقاؤهم الذين آمنوا هو حضورهم مجلس

النبي ﷺ ومجالس المؤمنين. ومعنى ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ أظهروا أنهم مؤمنون بمجرد القول لا بعقد القلب، أي: نطقوا بكلمة الإسلام وغيرها مما يترجم عن الإيمان.

وقوله: ﴿وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَإِذَا لَقُواْ﴾ والمقصود هو هذا المعطوف، وأما قوله: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ فتمهيد له كما علمت، وذلك ظاهر من السياق لأن كل أحد يعلم أن المقصود أنهم يقولون: آمنا في حال استهزاء يصرحون بقصده إذا خلوا، بدليل أنه قد تقدم أنهم يأبون من الإيمان ويقولون: ﴿أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: 13] إنكاراً لذلك، وواو العطف صالحة للدلالة على المعية وغيرها بحسب السياق، وذلك أن السياق في بيان ما لهم من وجهين وجه مع المؤمنين ووجه مع قادتهم، وإنما لم يجعل مضمون الجملة الثانية في صورة الحال كأن يقال قائلين لشياطينهم إذا خلوا، ولم نحمل الواو في قوله: ﴿وَإِذَا خَلَوۡاْ﴾ عل الحال، أما الأول فلأن مضمون كلتا الجملتين لما كان صالحاً لأن يعتبر صفة مستقلة دالة على النفاق قصد بالعطف استقلال كلتيهما لأن الغرض تعداد مساويهم، فإن مضمون: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ مناد وحده بنفاقهم في هاته الحالة. كما يفصح عنه قوله: ﴿وَإِذَا لَقُواْ﴾ الدال على أن ذلك في وقت مخصوص، وأما الثاني: فلأن الأصل اتحاد موقع الجملتين المتماثلتين لفظاً. ولما تقدم إيضاحه في وجه العدول عن الإتيان بالحال.

والشياطين جمع شيطان جمع تكسير، وحقيقة الشيطان أنه نوع من المخلوقات المجردة، طبيعتها الحرارة النارية، وهم من جنس الجن، قال تعالى في إبليس: ﴿كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الكهف: 50] وقد اشتهر ذكره في كلام الأنبياء والحكماء، ويطلق الشيطان على المفسد ومثير الشر، تقول العرب: فلان من الشياطين ومن شياطين العرب وذلك استعارة، وكذلك أطلق هنا على قادة المنافقين في النفاق، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّٗا شَيَٰطِينَ﴾ [الأنعام: 112] إلخ.

ووزن شيطان اختلف فيه البصريون والكوفيون من علماء العربية، فقال البصريون: هو فيعال من شطن بمعنى بعُد؛ لأنه أُبعد عن رحمة الله وعن الجنة، فنونه أصلية، وقال الكوفيون: هو فعلان من شاط بمعنى هاج أو احترق أو بطل، ووجه التسمية ظاهر. ولا أحسب هذا الخلاف إلا أنه بحث عن صيغة اشتقاقه فحسب، أي البحث عن حروفه الأصول وهل إن نونه أصل أو زائد، وإلا فإنه لا يظن بنحاة الكوفة أن يدَّعوا أنه يعامل معاملة الوصف الذي فيه زيادة الألف والنون مثل غضبان، كيف وهو متفق على عدم منعه من الصرف في قوله تعالى: ﴿وَحَفِظۡنَٰهَا مِن كُلِّ شَيۡطَٰنٖ رَّجِيمٍ ۝١٧﴾ [الحجر: 17]. وقال ابن عطية: ويرد على قول الكوفيين أن سيبويه حكى أن العرب تقول تشيطن إذا

فعل فعل الشيطان، فهذا يبين أنه من شطن وإلا لقالوا تشيَّط. اهـ. وفي الكشاف: جعل سيبويه نون شيطان في موضع من كتابه أصلية وفي آخر زائدة. اهـ.

والوجه أن تشيطن لما كان وصفاً مشتقاً من الاسم كقولهم: تنمَّر، أثبتوا فيه حروف الاسم على ما هي عليه لأنهم عاملوه معاملة الجامد دون المشتق لأنه ليس مشتقاً مما اشتق منه الاسم بل من حروف الاسم، فهو اشتقاق حصل بعد تحقيق الاستعمال وقطع النظر عن مادة الاشتقاق الأول فلا يكون قولهم ذلك مرجحاً لأحد القولين.

وعندي أنه اسم جامد شابه في حروفه مادة مشتقة ودخل في العربية من لغة سابقة، لأن هذا الاسم من الأسماء المتعلقة بالعقائد والأديان، وقد كان لعرب العراق فيها السبق قبل انتقالهم إلى الحجاز واليمن، ويدل لذلك تقارب الألفاظ الدالة على هذا المعنى في أكثر اللغات القديمة. وكنت رأيت قول من قال: إن اسمه في الفارسية سَيْطَان.

و«خلوا» بمعنى انفردوا، فهو فعل قاصر ويعدَّى بالباء وباللام ومن ومع بلا تضمين، ويعدَّى بإلى على تضمين معنى آب أو خلص، ويعدَّى بنفسه على تضمين تجاوز وباعد، ومنه ما شاع من قولهم: «افعل كذا وخلاك ذم»[1]، أي: إن تبعة الأمر أو ضره لا تعود عليك. وقد عُدّي هنا بإلى ليشير إلى أن الخلوة كانت في مواضع هي مآبهم ومرجعهم، وأن لقاءهم للمؤمنين إنما هو صدفة ولمحات قليلة، أفاد ذلك كله قوله: ﴿لَقُواْ﴾ و﴿خَلَوْاْ﴾. وهذا من بديع فصاحة الكلمات وصراحتها.

واعلم أنه حكي خطابهم للذين آمنوا بما يقتضي أنهم لم يأتوا فيه بما يحقق الخبر من تأكيد، وخطابهم موهم بما يقتضي أنهم حققوا لهم بقاءهم على دينهم بتأكيد الخبر بما دل عليه حرف التأكيد في قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ مع أن مقتضى الظاهر أن يكون كلامهم بعكس ذلك؛ لأن المؤمنين يشكون في إيمان المنافقين، وقومهم لا يشكون في بقائهم على دينهم، فجاءت حكاية كلامهم الموافقة لمدلولاته على خلاف مقتضى الظاهر لمراعاة ما هو أجدر بعناية البليغ من مقتضى الظاهر. فخُلُوّ خطابهم مع المؤمنين عما يفيد تأكيد

---

(1) أول من قاله قصير بن سعد اللخمي لعمرو بن عدي ملك اللخميين من عرب العراق حين حرَّض قصيرٌ عمراً على الأخذ بثأر خاله جذيمة بن مالك الأبرش ملك اللخميين الذي قتلته الزباء العمليقية ملكة تدمر، إذ خدعته وجلبته إلى بلدها وقتلته غيلة، فملك اللخميون ابن أخته عمرو بن عدي وكان قصيرٌ وزيراً لجذيمة ولابن أخته، فلما استصعب عمرو الأخذ بالثأر قال له قصير: «اطلب الأمر وخلاك ذم»، أي: إن نجحت فذاك، وإلا فلا لوم عليك.

الخبر لأنهم لا يريدون أن يعرضوا أنفسهم في معرض من يتطرق ساحته الشك في صدقه، لأنهم إذا فعلوا ذلك فقد أيقظوهم إلى الشك، وذلك من إتقان نفاقهم، على أنه قد يكون المؤمنون أخلياء الذهن من الشك في المنافقين لعدم تعينهم عندهم فيكون تجريد الخبر من المؤكدات مقتضى الظاهر.

وأما قولهم لقومهم: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ بالتأكيد، فذلك لأنه لما بدا من إبداعهم في النفاق عند لقاء المسلمين ما يوجب شك كبرائهم في البقاء على الكفر وتطرق به التهمة أبواب قلوبهم احتاجوا إلى تأكيد ما يدل على أنهم باقون على دينهم. وكذلك قولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ فقد أبدوا به وجه ما أظهروه للمؤمنين وجاؤوا فيه بصيغة قصر القلب لرد اعتقاد شياطينهم فيهم إن ما أظهروه للمؤمنين حقيقة وإيمان صادق.

وقد وجه صاحب الكشاف العدول عن التأكيد في قولهم: ﴿ءَامَنَّا﴾ والتأكيد في قولهم: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾، بأن مخاطبتهم المؤمنين انتفى عنها ما يقتضي تأكيد الخبر، لأن المخبرين لم يتعلق غرضهم بأكثر من ادعاء حدوث إيمانهم لأن نفوسهم لا تساعدهم على أن يتلفظوا بأقوى من ذلك، ولأنهم علموا أن ذلك لا يروج على المسلمين، أي: فاقتصروا على اللازم من الكلام، فإن عدم التأكيد في الكلام قد يكون لعدم اعتناء المتكلم بتحقيقه، ولعلمه أن تأكيده عبث لعدم رواجه عند السامع، وهذه نكتة غريبة مرجعها قطع النظر عن إنكار السامع والإعراض عن الاهتمام بالخبر. وأما مخاطبتهم شياطينهم فإنما أتوا بالخبر فيها مؤكداً لإفادة اهتمامهم بذلك الخبر وصدق رغبتهم في النطق به ولعلمهم أن ذلك رائج عند المخاطَبين، فإن التأكيد قد يكون لاعتناء المتكلم بالخبر ورواجه عند السامع، أي فهو تأكيد للاهتمام لا لرد الإنكار.

وقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ قصروا أنفسهم على الاستهزاء قصراً إضافياً للقلب، أي مؤمنون مخلصون، وجملة: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ تقرير لقوله: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ لأنهم إذا كانوا معهم كان ما أظهروه من مفارقة دينهم استهزاء أو نحوه، فإما أن تكون الجملة الثانية استئنافاً واقعة في جواب سؤال مقدر كأن سائلًا يعجب من دعوى بقائهم على دينهم لما أتقنوه من مظاهر النفاق في معاملة المسلمين، وينكر أن يكونوا باقين على دينهم ويسأل كيف أمكن الجمع بين البقاء على الدِّين وإظهار المودة للمؤمنين فأجابوا: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾، وبه يتضح وجه الإتيان بأداة القصر، لأن المنكِر السائل يعتقد كذبهم في قولهم: إنا معكم، ويدعي عكس ذلك، وإما أن تكون الجملة بدلًا من ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ بدل اشتمال، لأن من دام على الكفر وتغالى فيه وهو مقتضى ﴿مَعَكُمْ﴾ ـ أي في تصلبكم ـ فقد حقر الإسلام وأهله واستخف بهم، والوجه الأول أولى الوجوه لأنه يجمع

ما تفيده البدلية والتأكيد من تقرير مضمون الجملة الأولى مع ما فيه من الإشارة إلى رد التحير الذي ينشأ عنه السؤال، وهذا يفوت على تقديري التأكيد والبدلية.

والاستهزاء: السخرية، يقال: هزأ به واستهزأ به. فالسين والتاء للتأكيد مثل استجاب، أي: عامله فعلًا أو قولًا يحصل به احتقاره أو والتطرية به، سواء أشعره بذلك أم أخفاه عنه. والباء فيه للسببية، قيل: لا يتعدى بغير الباء، وقيل: يتعدى بمن، وهو مرادف سخر في المعنى دون المادة كما سيأتي في سورة الأنعام. وقرأ أبو جعفر ﴿**مستهزون**﴾ بدون همزة وبضم الزاي تخفيفاً، وهو لغة فصيحة في المهموز.

[15] ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾.

لم تعطف هاته الجملة على ما قبلها لأنها جملة مستأنفة استئنافاً بيانياً جواباً لسؤال مقدر، وذلك أن السامع لحكاية قولهم للمؤمنين ﴿ءَامَنَّا﴾ [البقرة: 8]، وقولهم لشياطينهم: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: 14] إلخ. يقول: لقد راجت حيلتهم على المسلمين الغافلين عن كيدهم، وهل يتفطن متفطن في المسلمين لأحوالهم فيجازيهم على استهزائهم، أو هل يرد لهم ما راموا من المسلمين، ومَن الذي يتولى مقابلة صنعهم؟ فكان للاستئناف بقوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ غاية الفخامة والجزالة. وهو أيضاً واقع موقع الاعتراض، والأكثر في الاعتراض ترك العاطف.

وذكر ﴿يَسْتَهْزِئُ﴾ دليل على أن مضمون الجملة مجازاة على استهزائهم. ولأجل اعتبار الاستئناف قدم اسم الله تعالى على الخبر الفعلي. ولم يقل: يستهزئ الله بهم، لأن مما يجول في خاطر السائل أن يقول: من الذي يتولى مقابلة سوء صنيعهم، فأُعلم أن الذي يتولى ذلك هو رب العزة تعالى. وفي ذلك تنويه بشأن المنتصر لهم وهم المؤمنون كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [الحج: 38]، فتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي هنا لإفادة تقوي الحكم لا محالة ثم يفيد مع ذلك قصر المسند على المسند إليه، فإنه لما كان تقديم المسند إليه على المسند الفعلي في سياق الإيجاب يأتي لتقوي الحكم ويأتي للقصر على رأي الشيخ عبدالقاهر وصاحب الكشاف كما صرح به في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [المزمل: 20]، كان الجمع بين قصد التقوي وقصد التخصيص جائزاً في مقاصد الكلام البليغ، وقد جوَّزه في الكشاف عند قوله تعالى: ﴿فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾ [الجن: 13]، لأن ما يراعيه البليغ من الخصوصيات لا يترك حمل الكلام البليغ عليه، فكيف بأبلغ كلام، ولذلك يقال: النكت لا تتزاحم.

كان المنافقون يغرهم ما يرون من صفح النبي ﷺ عنهم وإعراض المؤمنين عن التنازل لهم، فيحسبون رواج حيلتهم ونفاقهم، ولذلك قال عبدالله بن أُبي: ﴿لَيُخْرِجَنَّ

﴿ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: 8]، فقال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ﴾ [المنافقون: 8]، فتقديم اسم الجلالة لمجرد الاهتمام لا لقصد التقوي إذ لا مقتضى له.

وفعل ﴿يَسْتَهْزِئُ﴾ المسند إلى الله ليس مستعملاً في حقيقته لأن المراد هنا أنه يفعل بهم في الدنيا ما يسمَّى بالاستهزاء بدليل قوله: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ﴾ ولم يقع استهزاء حقيقي في الدنيا، فهو إما تمثيل لمعاملة الله إياهم في مقابلة استهزائهم بالمؤمنين، بما يشبه فعل المستهزئ بهم وذلك بالإملاء لهم حتى يظنوا أنهم سلموا من المؤاخذة على استهزائهم فيظنوا أن الله راض عنهم أو أن أصنامهم نفعوهم، حتى إذا نزل بهم عذاب الدنيا من القتل والفضح علموا خلاف ما توهموا فكان ذلك كهيئة الاستهزاء بهم.

والمضارع في قوله: ﴿يَسْتَهْزِئُ﴾ لزمن الحال. ولا يحمل على اتصاف الله بالاستهزاء حقيقة عند الأشاعرة لأنه لم يقع من الله معنى الاستهزاء في الدنيا، ويحسِّن هذا التمثيل ما فيه من المشاكلة. ويجوز أن يكون ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ حقيقة يوم القيامة بأن يأمر بالاستهزاء بهم في الموقف وهو نوع من العقاب، فيكون المضارع في ﴿يَسْتَهْزِئُ﴾ للاستقبال، وإلى هذا المعنى نحا ابن عباس والحسن في نقل ابن عطية، ويجوز أن يكون مراداً به جزاء استهزائهم من العذاب أو نحوه من الإذلال والتحقير، والمعنى يذلهم وعبر عنه بالاستهزاء مجازاً ومشاكلة، أو مراداً به مآل الاستهزاء من رجوع الوبال عليهم.

وهذا كله وإن جاز فقد عيَّنه هنا جمهور العلماء من المفسرين كما نقل ابن عطية والقرطبي، وعيَّنه الفخر الرازي والبيضاوي، وعيَّنه المعتزلة أيضاً، لأن الاستهزاء لا يليق إسناده إلى الله حقيقة لأنه فعل قبيح ينزه الله تعالى عنه كما في الكشاف وهو مبني على المتعارف بين الناس.

وجيء في حكاية كلامهم بالمسند الاسمي في قولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: 14] لإفادة كلامهم معنى دوام صدور الاستهزاء منهم وثباته بحيث لا يحولون عنه.

وجيء في قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ بإفادة التجدد من الفعل المضارع، أي: تجدد إملاء الله لهم زماناً إلى أن يأخذهم العذاب، ليعلم المسلمون أن ما عليه أهل النفاق من النعمة إنما هو إملاء وإن طال، كما قال تعالى: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿١٩٦﴾ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ﴾ [آل عمران: 196 ـ 197].

[15] ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾.

يتعين أنه معطوف على ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾.

و«يمد» فعل مشتق من المدد وهو الزيادة، يقال: مدَّه إذا زاده، وهو الأصل في

الاشتقاق من غير حاجة إلى الهمزة لأنه متعد، ودليله أنهم ضموا العين في المضارع على قياس المضاعف المتعدي، وقد يقولون أمده بهمزة التعدية على تقدير جعله ذا مدد ثم غلب استعمال مد في الزيادة في ذات المفعول نحو: مد له في عمره، ومد الأرض، أي مططها وأطالها، وغلب استعمال أمد المهموز في الزيادة للمفعول من أشياء يحتاجها نحو: أمده بجيش ﴿أَمَدَّكُم بِأَنْعَٰمٍ وَبَنِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [الشعراء: 133].

وإنما استعمل هذا في موضع الآخر على الأصل فلذلك قيل: لا فرق بينهما في الاستعمال، وقيل يختص أمد المهموز بالخير نحو: ﴿أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ﴾ [النمل: 36]، ﴿أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ﴾ [المؤمنون: 55]، ويختص مد بغير الخير، ونقل ذلك عن أبي علي الفارسي في كتاب الحجة، ونقله ابن عطية عن يونس بن حبيب، إلا المعدى باللام فإنه خاص بالزيادة في العمر والإمهال فيه عند الزمخشري وغيره خلافاً لبعض اللغويين فاستغنوا بذكر اللام المؤذنة بأن ذلك للنفع وللأجْل «بسكون الجيم» عن التفرقة بالهمز رجوعاً للأصل لئلا يجمعوا بين ما يقتضي التعدية وهو الهمزة وبين ما يقتضي القصور وهو لام الجر، وكل هذا من تأثير الأمثلة على الناظرين وهي طريقة لهم في كثير من الأفعال التي يتفرع معناها الوضعي إلى معان جزئية له أو مقيدة أو مجازية أن يخصوا بعض لغاته أو بعض أحواله ببعض تلك المعاني جرياً وراء التنصيص في الكلام ودفع اللبس بقدر الإمكان. وهذا من دقائق استعمال اللغة العربية، فلا يقال: إن دعوى اختصاص بعض الاستعمالات ببعض المعاني هي دعوى اشتراك أو دعوى مجاز وكلاهما خلاف الأصل كما أورد عبدالحكيم؛ لأن ذلك التخصيص كما علمت اصطلاح في الاستعمال لا تعدد وضع ولا استعمال في غير المعنى الموضوع له، ونظير ذلك قولهم: فرق وأفرق، ووعد وأوعد، ونشد وأنشد، ونزَّل المضاعف وأنزل، وقولهم: العثار مصدر عثر إذ أريد بالفعل الحقيقة، والعثور مصدر عثر إذ أريد بالفعل المجاز وهو الاطلاع، وقد فرقت العرب في مصادر الفعل الواحد وفي جموع الاسم الواحد لاختلاف القيود.

وتعدية فعل «يمد» إلى ضميرهم الدال على أدب أو ذوق مع أن المد إنما يتعدى إلى الطغيان جاءت على طريقة الإجمال الذي يعقبه التفصيل ليتمكن التفصيل في ذهن السامع مثل طريقة بدل الاشتمال، وجعل الزجاج والواحدي أصله: ويمد لهم في طغيانهم، فحذف لام الجر واتصل الفعل بالمجرور، وعلى طريقة نزع الخافض وليس بذلك.

والطغيان مصدر بوزن الغفران والشكران، وهو مبالغة في الطغي وهو الإفراط في الشر والكبر، وتعليق فعل (يمدهم) هنا بضمير الذوات تعليق إجمالي يفسره قوله: ﴿فِى طُغْيَٰنِهِمْ﴾، ويجوز أن يكون على تقدير لام محذوفة، أي: يمد لهم في طغيانهم، أي:

يمهلهم فيكون نحو بعض ما فسر به قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾، وهذا قول الزجاج والواحدي وفيه بُعد.

والعَمَهُ: انطماس البصيرة وتحير الرأي، وفعله: عَمِهَ فهو عامِه وأعْمَه.

وإسناد المد في الطغيان إلى الله تعالى على الوجه الأول في تفسير قوله: ﴿وَيَمُدُّهُمۡ﴾ إسناد خلق وتكوين منوط بأسباب التكوين على سنة الله تعالى في حصول المسببات عند أسبابها.

فالنفاق إذا دخل القلوب، كان من آثاره أن لا ينقطع عنها، ولما كان من شأن وصف النفاق أن تُنمي عنه الرذائل التي قدمنا بيانها، كان تكوينها في نفوسهم متولداً من أسباب شتى في طباعهم متسلسلًا من ارتباط المسببات بأسبابها وهي شتى ومتفرعة، وذلك بخلُق خاص بهم مباشرة، ولكن الله حرمهم توفيقه الذي يقلعهم عن تلك الجبلَّة بمحاربة نفوسهم، فكان حرمانه إياهم التوفيق مقتضياً استمرار طغيانهم وتزايده بالرسوخ، فإسناد ازدياده إلى الله لأنه خالق النظم التي هي أسباب ازدياده، وهذا يعد من الحقيقة العقلية الشائعة وليس من المجاز لعدم ملاحظة خلق الأسباب بحسب ما تعارفه الناس من إسناد ما خفي فاعله إلى الله تعالى لأنه الخالق للأسباب الأصلية والجاعل لنواميسها بكيفية لا يعلم الناس سرها ولا شاهدوا من تسند إليه على الحقيقة غيره، وهذا بخلاف نحو: بنى الأمير المدينة، لا سيما بعد التصريح بالإسناد إليه في الكلام بحيث لم يبق للبناء على عرف الناس مجال، وهذا بخلاف نحو: يزيدك وجهه حسناً وسرتني رؤيتك؛ لأن ذلك وإن كان في الواقع من فعل الله تعالى إلا أنه غير ملتفت إليه في العرف، فلذلك قال الشيخ عبدالقاهر: إنه من المجاز الذي لا حقيقة له.

وإنما أضاف الطغيان لضمير المنافقين ولم يقل: في الطغيان، بتعريف الجنس كما قال في سورة الأعراف [202]: ﴿وَإِخۡوَٰنُهُمۡ يَمُدُّونَهُمۡ فِي ٱلۡغَيِّ﴾ إشارة إلى تفظيع شأن هذا الطغيان وغرابته في بابه، وإنهم اختصوا به حتى صار يعرف بإضافته إليهم. والظرف متعلق بـ(يمدهم). و﴿يَعۡمَهُونَ﴾ جملة حالية.

[16] ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾.

الإشارة إلى من يقول: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [البقرة: 8]، وما عطف على صلته من صفاتهم، وجيء باسم إشارة الجمع لأن ماصدق «من» هو فريق من الناس، وفصلت الجملة عن التي قبلها لتفيد تقرير معنى: ﴿وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾ [البقرة: 15] فمضمونها بمنزلة التوكيد، وذلك مما يقتضي الفصل، ولتفيد تعليل مضمون جملة ﴿وَيَمُدُّهُمۡ

﴿فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ فتكون استئنافاً بيانياً لسائل عن العلة، وهي أيضاً فذلكة للجمل السابقة الشارحة لأحوالهم، وشأن الفذلكة عدم العطف كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: 196]، وكل هذه الاعتبارات مقتض لعدم العطف، ففيها ثلاثة موجبات للفصل.

وموقع هذه الجملة من نظم الكلام مقابل موقع جملة: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5] ومقابل موقع جملة ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7] الآية. واسم الإشارة هنا غير مشار به إلى ذوات، ولكن إلى صنف اجتمعت فيهم الصفات الماضية فانكشفت أحوالهم حتى صاروا كالحاضرين تجاه السامع بحيث يشار إليهم، وهذا استعمال كثير الورود في الكلام البليغ. وليس في هذه الإشارة إشعار ببعد أو قرب حتى تفيد تحقيراً ناشئاً عن البعد، لأن هذا من أسماء الإشارة الغالبة في كلام العرب فلا عدول فيها حتى يكون العدول لمقصد كما تقدم في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ [البقرة: 2]؛ ولأن المشار إليه هنا غير محسوس حتى يكون له مرتبة معينة فيكون العدول عن لفظها لقصد معنى ثان، فإن قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ مع قرب الكتاب للناطق بآياته عدول عن إشارة القريب إلى البعيد فأفاد التعظيم. وعكس هذا قول قيس بن الخطيم:

متى يأت هذا الموتُ لا يُلْفِ حاجة ... لنفسي إلا قد قضيت قضاءها

فإن الموت بعيد عنه فحقه أن يشير إليه باسم البعيد، وعدل عنه إلى إشارة القريب لإظهار استخفافه به.

والاشتراء افتعال من الشري، وفعله شرى الذي هو بمعنى باع، كما أن اشترى بمعنى ابتاع، فاشترى وابتاع كلاهما مطاوع لفعله المجرد، أشار أهل اللسان إلى أن فاعل هذه المطاوعة هو الذي قبل الفعل والتزمه، فدلوا بذلك على أنه آخذ شيئاً لرغبة فيه، ولما كان معنى البيع مقتضياً آخذَين وباذلَين كان كل منهما بائعاً ومبتاعاً باختلاف الاعتبار، ففعل باع منظور فيه ابتداء إلى معنى البذل، والفعل ابتاع منظور فيه ابتداء إلى معنى الأخذ، فإن اعتبره المتكلم آخذاً لما صار بيده عبَّر عنه بمبتاع ومشتر، وإن اعتبره باذلًا لما خرج من يده من العوض، عبَّر عنه ببائع وشارٍ، وبهذا يكون الفعلان جاريين على سَنن واحد. وقد ذكر كثير من اللغويين أن شرى يستعمل بمعنى اشترى، والذي جرأهم على ذلك سوء التأمل في قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾ [يوسف: 20] فتوهَّموا الضمير عائداً إلى المصريين مع أن معاده واضح قريب وهو سيارة من قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ﴾ [يوسف: 19]، أي: باعوه، وحسبك شاهداً على ذلك قوله: ﴿وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ [يوسف: 20]. أما الذي اشتراه فهو فيه من الراغبين، ألا ترى إلى قوله لامرأته: ﴿أَكْرِمِي مَثْوَاهُ﴾ [يوسف: 21].

وعلى ذينك الاعتبارين في فعلي الشراء والبيع كانت تعديتهما إلى المفعول، فهما يتعديان إلى المقصود الأصلي بأنفسهما وإلى غيره بالباء، فيقال: باع فرسه بألف وابتاع فرس فلان بألف، لأن الفرس هو الذي كانت المعاقدة لأجله لأن الذي أخرجه ليبيعه علم أن الناس يرغبون فيه والذي جاء ليشتريه كذلك.

وإطلاق الاشتراء هنا مجاز مرسل بعلاقة اللزوم، أطلق الاشتراء على لازمه الثاني وهو الحرص على شيء والزهد في ضده، أي: حرصوا على الضلالة، وزهدوا في الهدى، إذ ليس في ما وقع من المنافقين استبدال شيء بشيء إذ لم يكونوا من قبل مهتدين.

ويجوز أن يكون الاشتراء مستعملًا في الاستبدال وهو لازمه الأول، واستعماله في هذا اللازم مشهور. قال بشامة بن حَزن:

إنـا بـنـي نَـهْـشَـلٍ لا نـدَّعـى لأب   عـنـه ولا هـو بـالأبـنـاء يَـشـرينـا

أي: يبيعنا، أي: يبدلنا.

وقال عنترة بن الأخرس المعني من شعراء الحماسة:

ومَـن إن بِـعـتَ مـنـزلـة بـأخـرى   حَـلَـلْـتَ بـأمـره وبـه تَـسـيـر

أي: إذا استبدلت داراً بأخرى. وهذا بخلاف قول أبي النجم:

أخـذتُ بـالـجـمَّـة رأسـاً أزعـرا   وبـالـطـويـل الـعـمر عُـمراً جـيـدرا

كـمـا اشـتـرى الـمـسـلـم إذ تـنـصَّـرا

فيكون الحمل عليه هنا أن اختلاطهم بالمسلمين وإظهارهم الإيمان حالة تشبه حال المهتدي تلبسوا بها، فإذا خلوا إلى شياطينهم طرحوها واستبدلوها بحالة الضلال، وعلى هذا الوجه الثاني يصح أيضاً أن يكون الاشتراء استعارة بتشبيه تينك الحالتين بحال المشتري لشيء كان غير جائز له وارتضاه في الكشاف.

والموصول في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ﴾ بمعنى العرف بلام الجنس، فيفيد التركيب قصر المسند على المسند إليه، وهو قصر ادعائي باعتبار أنهم بلغوا الغاية في اشتراء الضلالة والحرص عليها إذ جمعوا الكفر والسفه والخداع والإفساد والاستهزاء بالمهتدين.

[16] ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ١٦﴾.

رتبت الفاء عدم الربح المعطوف بها وعدم الاهتداء المعطوف عليه على اشتراء الضلالة بالهدى، لأن كليهما ناشئ عن الاشتراء المذكور في الوجود والظهور؛ لأنهم لما اشتروا الضلالة بالهدى فقد اشتروا ما لا ينفع وبذلوا ما ينفع، فلا جَرَم أن يكونوا

خاسرين وأن يتحقق أنهم لم يكونوا مهتدين. فعدم الاهتداء وإن كان سابقاً على اشتراء الضلالة بالهدى، أو هو عينه، أو هو سببه، إلا أنه لكونه عدماً فظهوره للناس في الوجود لا يكون إلا عند حصول أثره وهو ذلك الاشتراء، فإذا ظهر أثره تبين للناس المؤثر، فلذلك صح ترتيبه بفاء الترتيب فأشبه العلة الغائية، ولهذا عبر بـ ﴿وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾ دون ما اهتدوا، لأن (ما كانوا) أبلغ في النفي لإشعاره بأن انتفاء الاهتداء عنهم أمر متأصل سابق قديم، لأن كان تدل على اتصاف اسمها بخبرها منذ المضي، فكان نفي الكون في الزمن الماضي أنسب بهذا التفريع.

والربح هو نجاح التجارة ومصادفة الرغبة في السلع بأكثر من الأثمان التي اشتراها بها التاجر، ويطلق الربح على المال الحاصل للتاجر زائداً على رأس ماله. والتجارة بكسر أوله على وزن فِعالة وهي زنة الضائع. ومعنى التجارة التصدي لاشتراء الأشياء لقصد بيعها بثمن أوفر مما اشترى به ليكتسب من ذلك الوفر ما ينفقه أو يتأثله. ولما كان ذلك لا ينجح إلا بالمثابرة والتجديد صيغ له وزن الصَّنائع، ونفي الربح في الآية تشبيه لحال المنافقين إذ قصدوا من النفاق غاية فأخفقت مساعيهم وضاعت مقاصدهم بحال التجار الذين لم يحصلوا من تجارتهم على ربح، فلا التفات إلى رأس مال في التجارة حتى يقال: إنهم إذا لم يربحوا فقد بقي لهم نفع رأس المال، ويجاب بأن نفي الربح يستلزم ضياع رأس المال لأنه يتلف في النفقة من القوت والكسوة، لأن هذا كله غير منظور إليه إذ الاستعارة تعتمد على ما يقصد من وجه الشبه فلا تلزم المشابهة في الأمور كلها كما هو مقرر في فن البيان.

وإنما أسند الربح إلى التجارة حتى نفي عنها، لأن الربح لما كان مسبَّباً عن التجارة وكان الرابح هو التاجر، صح إسناده للتجارة لأنها سببه فهو مجاز عقلي، وذلك أنه لولا الإسناد المجازي لما صح أن ينفي عن الشيء ما يعلم كل أحد أنه ليس من صفاته لأنه يصير من باب الإخبار بالمعلوم ضرورة، فلا تظنن أن النفي في مثل هذا حقيقة فتتركه، إن انتفاء الربح عن التجارة واقع ثابت لأنها لا توصف بالربح، وهكذا تقول في نحو قول جرير: «ونمت وما ليل المطي بنائم»، بخلاف قولك: ما ليله بطويل.

بل النفي هنا مجاز عقلي لأنه فرع عن اعتبار وصف التجارة بأنها إلى الخسر، ووصفها بالربح مجاز، وقاعدة ذلك أن تنظر في النفي إلى المنفي لو كان مثبتاً، فإن وجدت إثباته مجازاً عقليًّا فاجعل نفيه كذلك، وإلا فاجعل نفيه حقيقة لأنه لا ينفي إلا ما يصح أن يثبت. وهذه هي الطريقة التي انفصل عليها المحقق التفتازاني في المطول، وعدل عنها في حواشي الكشاف، وهي أمثل مما عدل إليه.

وقد أفاد قوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ ترشيحاً للاستعارة في ﴿ٱشۡتَرَوُاْ﴾، فإنَّ مرجع الترشيح إلى أن يقفي المجاز بما يناسبه، سواء كان ذلك الترشيح حقيقة بحيث لا يستفاد منه إلا تقوية المجاز كما تقول: له يد طولى، أو هو أسد دامي البراثن، أم كان الترشيح متميزاً به أو مستعاراً لمعنى آخر هو من ملائمات المجاز الأول، سواء حسن مع ذلك استقلاله بالاستعارة كما في هذه الآية، فإن نفي الربح ترشح به ﴿ٱشۡتَرَوُاْ﴾. ومثله قول الشاعر أنشده ابن الأعرابي كما في أساس البلاغة للزمخشري ولم يعزُه:

ولـمَّـا رأيـت الـنَّـسْـرَ عـزَّ ابـن دايـةٍ وعشَّش في وَكْرَيْه جاشَ له صدري[1]

فإنه لما شبه الشيب بالنسر والشعر الأسود بالغراب، صحَّ تشبيه حلول الشيب في محلِّي السواد وهما الفودان بتعشيش الطائر في موضع طائر آخر؛ أم لم يحسن إلا مع المجاز الأول كقول بعض فتَّاك العرب في أمه (أنشده في الكشاف ولم أقف على تعيين قائله):

ومـا أمُّ الـرُّدَيْـنِ وإن أَدْلَـتْ بـعـالـمـة بـأخـلاق الـكـرامِ
إذا الـشـيـطـان قـصَّـع فـي قـفـاهـا تَـنَـفَّـقْـنـاه بـالـحَـبْـل الـتُّـؤامِ

فإنه لما استعار قصع لدخول الشيطان، أي: وسوسته، وهي استعارة حسنة لأنه شبه الشيطان بضب يدخل للوسوسة، ودخوله من مدخله المتعارف له وهو القاصعاء. وجعل علاجهم وإزالة وسوسته كالتنفق، أي: تطلب خروج الضب من نافقائه بعد أن يسد عليه القاصعاء، ولا تحسن هذه الثانية إلا تبعاً للأولى. والآية ليست من هذا القبيل.

وقوله: ﴿وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ﴾ قد علم من قوله: ﴿ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾ إلى ﴿وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ﴾ فتعيَّن أن الاهتداء المنفي هو الاهتداء بالمعنى الأصلي في اللغة وهو معرفة الطريق الموصل للمقصود، وليس هو بالمعنى الشرعي المتقدم في قوله: ﴿ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾ فلا تكرير في المعنى، فلا يرد أنهم لما أخبر عنهم بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى كان من المعلوم أنه لم يبق فيهم هدى.

ومعنى نفي الاهتداء كناية عن إضاعة القصد، أي أنهم أضاعوا ما سعوا له ولم يعرفوا ما يوصِل لخير الآخر ولا ما يضر المسلمين. وهذا نداء عليهم بسفه الرأي

(1) عز: غلب، وابن داية من أسماء الغراب، سمِّي ابن داية لسواده، لأن الداية: الحاضنة، وكانت حواضن أبناء العرب والمشتغلات في شؤونهم في بيوت أكابرهم هن الإماء السود، فيطلق على الصبيان من أبناء الإماء ابن داية تأنيساً له لئلا يقال: العبد أو الوصيف.

والخرق، وهو كما علمت فيما تقدم يجري مجرى العلة لعدم ربح التجارة، فشبه سوء تصرفهم حتى في كفرهم بسوء تصرف من يريد الربح، فيقع في الخسران. فقوله: ﴿وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾ تمثيلية. ويصح أن يؤخذ منها كناية عن الخسران وإضاعة كل شيء لأن من لم يكن مهتدياً أضاع الربح وأضاع رأس المال بسوء سلوكه.

[17] ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾.

أعقبت تفاصيل صفاتهم بتصوير مجموعها في صورة واحدة، بتشبيه حالهم بهيئة محسوسة، وهذه طريقة تشبيه التمثيل، إلحاقاً لتلك الأحوال المعقولة بالأشياء المحسوسة، لأن النفس إلى المحسوس أميل.

وإتماماً للبيان بجمع المتفرقات في السمع، المطالة في اللفظ، في صورة واحدة، لأن للإجمال بعد التفصيل وقعاً من نفوس السامعين.

وتقرير الجمع ما تقدم في الذهن بصورة تخالف ما صور سالفاً، لأن تجدد الصورة عند النفس أحب من تكررها. قال في الكشاف: ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صورة المحقق والمتوهم في معرض المتيقن والغائب كالمشاهد.

واستدلالًا على ما يتضمنه مجموع تلك الصفات من سوء الحالة وخيبة السعي وفساد العاقبة، فمن فوائد التشبيه قصد تفظيع المشبه.

وتقريباً لما في أحوالهم في الدِّين من التضاد والتخالف بين ظاهر جميل وباطن قبيح بصفة حال عجيبة من أحوال العالم، فإن من فائدة التشبيه إظهار إمكان المشبه، وتنظير غرائبه بمثلها في المشبه به. قال في الكشاف: ولأمرٍ ما أكثرَ الله تعالى في كتابه المبين أمثاله وفشت في كلام رسوله ﷺ وكلام الأنبياء والحكماء، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: 43]. اهـ.

والتمثيل منزع جليل بديع من منازع البلغاء لا يبلغ إلى محاسنه غير خاصتهم.

وهو هنا من قبيل التشبيه لا من الاستعارة، لأن فيه ذكر المشبه والمشبه به وأداة التشبيه وهي لفظ مثل.

فجملة: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ واقعة من الجمل الماضية موقع البيان والتقرير والفذلكة، فكان بينها وبين ما قبلها كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف، والحالة التي وقع تمثيلها سيجيء بيانها في آخر تفسير الآية.

وأصل المثل بفتحتين هو النظير والمشابه، ويقال أيضاً: مثل بكسر الميم وسكون الثاء، ويقال: مثيل كما يقال: شِبه وشَبَه وشبيه، وبِدل وبَدَل، وبديل، ولا رابع لهذه الكلمات في مجيء فِعل وفَعَل وفعيل بمعنى واحد.

وقد اختص لفظ المثل «بفتحتين» بإطلاقه على الحال الغريبة الشأن، لأنها بحيث تمثل للناس وتوضح وتشبه سواء شبهت كما هنا، أم لم تشبه كما في قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الرعد: 35].

وبإطلاقه على قول يصدر في حال غريبة فيحفظ ويشيع بين الناس لبلاغة وإبداع فيه، فلا يزال الناس يذكرون الحال التي قيل فيها ذلك القول تبعاً لذكره، وكم من حالة عجيبة حدثت ونسيت لأنها لم يصدر فيها من قول بليغ ما يجعلها مذكورة تبعاً لذكره فيسمَّى مثلًا، وأمثال العرب باب من أبواب بلاغتهم وقد خصت بالتأليف ويعرفونه بأنه قول شبه مضربه بمورده وسأذكره قريباً.

فالظاهر أن إطلاق المثل على القول البديع السائر بين الناس الصادر من قائله في حالة عجيبة هو إطلاق مرتب على إطلاق اسم المثل على الحال العجيبة، وأنهم لا يكادون يضربون مثلًا ولا يرونه أهلًا للتسيير وجديراً بالتداول إلا قولًا فيه بلاغة وخصوصية في فصاحة لفظ وإيجازه ووفرة معنى، فالمثل قول عزيز ليس في متعارف الأقوال العامة بل هو من أقوال فحول البلاغة، فلذلك وصف بالغرابة[1]، أي العزة، مثل قولهم: الصيف ضيعت اللبن، وقولهم: لا يطاع لقصير أمر، وستعرف وجه ذلك.

ولما شاع إطلاق لفظ المَثَل ـ بالتحريك ـ على الحالة العجيبة الشأن، جعل البلغاء إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة، أعني وصفين منتزعين من متعدد، أتوا في جانب المشبه والمشبه به معاً، أو في جانب أحدهما بلفظ المثل وأدخلوا الكاف ونحوها من حروف التشبيه على المشبه به منهما ولا يطلقون ذلك على التشبيه البسيط فلا يقولون: مثل فلان كمثل الأسد، وقلَّما شبهوا حالًا مركَّبة بحال مركَّبة مقتصرين على الكاف كقوله تعالى: ﴿إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ﴾ [الرعد: 14]، بل يذكرون لفظ المثل في الجانبين غالباً نحو الآية هنا، وربما ذكروا لفظ المثل في أحد الجانبين كقوله: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [يونس: 24] الآية، وذلك ليتبادر للسامع

---

(1) أشرت بتفسير معنى الغرابة لدفع الحيرة الواقعة في المراد من قول صاحب «الكشاف»: «إلا قولًا فيه غرابة... إلخ»، فقد فسَّرها الطيبي بغموض الكلام وكونه نادراً معنًى ولفظاً، وهذا لا يطَّرد، وقد سكت عنه الشارحان: السعد والسيد، وقد حام حوله الخفاجي.

أن المقصود تشبيه حالة بحالة لا ذاتٍ بذات، ولا حالة بذات، فصار لفظ المثل في تشبيه الهيئة منسياً من أصل وضعه ومستعملًا في معنى الحالة، فلذلك لا يستغنون عن الإتيان بحرف التشبيه حتى مع وجود لفظ المثل، فصارت الكاف في قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ﴾ دالة على التشبيه وليست زائدة كما زعمه الرضي في شرح الحاجبية، وتبعه عبدالحكيم عند قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ [البقرة: 18] وقوفاً مع أصل الوضع وإغضاء عن الاستعمال، ألا ترى كيف استغنى عن إعادة لفظ المثل عند العطف في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ ولم يستغن عن الكاف.

ومن أجل إطلاق لفظ المثل اقتبس علماء البيان مصطلحهم في تسمية التشبيه المركب بتشبيه التمثيل، وتسمية استعمال المركب الدال على هيئة منتزعة من متعدد في غير ما وضع له مجموعة بعلاقة المشابهه استعارة تمثيلية، وقد تقدم الإلمام بشيء منه عند قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ﴾ [البقرة: 5].

وإنني تتبعت كلامهم فوجدت التشبيه التمثيلي يعتريه ما يعتري التشبيه المفرد فيجيء في أربعة أقسام:

الأول: ما صُرِّح فيه بأداة التشبيه أو حذفت منه على طريقة التشبيه البليغ كما في هذه الآية وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: 16] إذا قدرنا أولئك كالذين اشتروا كما قدمنا.

الثاني: ما كان على طريقة الاستعارة التمثيلية المصرحة بأن يذكروا اللفظ الدال بالمطابقة على الهيئة المشبه بها ويحذف ما يدل على الهيئة المشبهة نحو المثال المشهور وهو قولهم: إني أراك تقدم رجلًا وتؤخر أخرى.

الثالث: تمثيلية مكنية، وهي أن تشبه هيئة بهيئة ولا يذكر اللفظ الدال على الهيئة المشبه، بها، بل يرمز إليه بما هو لازم مشتهر من لوازمه، وقد كنت أعد مثالًا لهذا النوع خصوص الأمثال المعروفة بهذا اللقب نحو: الصيف ضيَّعت اللبن، وبيدي لا بيد عمرو، ونحوها من الأمثال، فإنها ألفاظ قيلت عند أحوال واشتهرت وسارت حتى صار ذكرها ينبئ بتلك الأحوال التي قيلت عندها وإن لم يذكر اللفظ الدال على الحالة، وموجب شهرتها سيأتي، ثم لم يحضرني مثال للمكنية التمثيلية من غير باب الأمثال حتى كان يوم حضرت فيه جنازة، فلما دفنوا الميت وفرغوا من مواراته التراب ضج أناس بقولهم: «اللَّهم لا عيش إلا عيش الآخرة، فاغفر للأنصار والمهاجرة»، فقلت: إن الذين سنُّوا هذه المقالة في مثل هذه الحالة ما أرادوا إلا تنظير هيئة حفرهم للميت بهيئة الذين كانوا يحفرون الخندق مع النبي ﷺ، إذ كانوا يكررون هذه المقالة كما ورد في كتب

السنة قصداً من هذا التنظير أن يكون حفرهم ذلك شبيهاً بحفر الخندق في غزوة الأحزاب بجامع رجاء القبول عند الله تعالى، فلم يذكروا ما يدل على المشبه به ولكنهم طووه ورمزوا إليه بما هو من لوازمه التي عرف بها وهو قول النبي تلك المقالة، ثم ظفرت بقول أحمد بن عبد ربه الأندلسي:

وقُــل لــمــن لام فــي الــتَّــصــابــي خَــلِّ قــلــيــلًا عــن الــطــريــقِ

فرأيته من باب التمثيلية المكنية، فإنه حذف المشبه به وهو حال المتعرض لسائر في طريقه يسده عليه ويمنعه المرور به وأتى بشيء من لوازم هذه الحالة وهو قول السائر للمتعرِّض: خل عن الطريق.

رابعها: تمثيلية تبعية كقول أبي عطاء السندي:

ذكــرتــكِ والــخــطــيُّ يــخــطــرُ بــيــنــنــا وقــد نَــهِــلــت مــنــي الــمُــثَــقَّــفَــةُ الــسُّــمْــرُ

فأثبت النهل للرماح تشبيهاً لها بحالة الناهل فيما تصيبه من دماء الجرحى المرة بعد الأخرى كأنها لا يرويها ما تصيبه أولًا، ثم أتى بنهلت على وجه التبعية، ومن هذا القسم عند التفتازاني الاستعارة في «على» من قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ [البقرة: 5] وقد تقدم الكلام عليه هناك.

فأما المثل الذي هو قول شبه مضربه بمورده، وهو الذي وعدت بذكره آنفاً، فمعنى تشبيه مضربه بمورده أن تحصل حالة لها شبه بالحالة التي صدر فيها ذلك القول فيستحضر المتكلم تلك الحالة التي صدر فيها القول ويشبه بها الحالة التي عرضت وينطق بالقول الذي كان صدر في أثناء الحالة المشبه بها ليذكِّر السامع بتلك الحالة، وبأن حالة اليوم شبيهة بها ويجعل علامة ذكر ذلك القول الذي قيل في تلك الحالة.

وإذا حققت التأمل وجدت هذا العمل من قبيل الاستعارة التمثيلية المكنية لأجل كون تلك الألفاظ المسمَّاة بالأمثال قد سارت ونقلت بين البلغاء في تلك الحوادث فكانت من لوازم الحالات المشبه بها لا محالة لمقارنتها لها في أذهان الناس، فهي لوازم عرفية لها بين أهل الأدب فصارت من روادف أحوالها، وكان ذكر تلك الأمثال رمزاً إلى اعتبار الحالات التي قيلت فيها، ومن أجل ذلك امتنع تغييرها عن ألفاظها الواردة بها لأنها إذا غيرت لم تبق على ألفاظها المحفوظة المعهودة فيزول اقترانها في الأذهان بصور الحوادث التي قيلت فيها فلم يعد ذكرها رمزاً للحال المشبه به التي هي من روادفها لا محالة، وفي هذا ما يغني عن تطلب الوجه في احتراس العرب من تغيير الأمثال حتى تسلموا من الحيرة في الحكم بين صاحب الكشاف وصاحب المفتاح إذ

جعل صاحب الكشاف سبب منع الأمثال من التغيير ما فيها من الغرابة فقال: ولم يضربوا مثلًا ولا رأوه أهلًا للتسيير، ولا جديراً بالتداول إلا قولًا فيه غرابة من بعض الوجوه، ومن ثم حوفظ عليه وحُمي من التغيير فتردد شرَّاحه في مراده من الغرابة، وقال الطيبي: الغرابة غموض الكلام وندرته، وذلك إما أن يكون بحسب المعنى وإما أن يكون بحسب اللفظ، **أما الأول**: فكأن يرى عليه أثر التناقض وما هو بتناقض نحو قول الحكم بن عبد يغوث: رُبَّ رمية من غير رام، أي: رب رمية مصيبة من غير رام، أي: عارف، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179] إذ جعل القتل حياة.

وأما الثاني: بأن يكون فيه ألفاظ غريبة لا تستعملها العامة نحو قول الحباب بن المنذر: «أنا جُذيلها المحكَّك وعُذيقها المرجَّب»[1]، أو فيه حذف وإضمار نحو: رمية من غير رام. أو فيه مشاكلة نحو: كما تدين تدان. أراد كما تفعل تجازى.

وفسر بعضهم الغرابة بالبلاغة والفصاحة حتى صارت عجيبة، وعندي أنه ما أراد بالغرابة إلا أن يكون قولًا بديعاً خاصيًّا، إذ الغريب مقابل المألوف والغرابة عدم الإلف، يريد عدم الإلف به في رفعة الشأن.

وأما صاحب المفتاح فجعل منعها من التغيير لورودها على سبيل الاستعارة فقال: ثم إن التشبيه التمثيلي متى شاع واشتهر استعماله على سبيل الاستعارة صار يطلق عليه المثل لا غير. اهـ. وإلى طريقته مال التفتازاني والسيد. وقد علمت سرها وشرحها فيما بيَّناه. ولورود الأمثال على سبيل الاستعارة لا تغير عن لفظها الذي ورد في الأصل تذكيراً وتأنيثاً وغيرهما. فمعنى قولهم في تعريف المثل بهذا الإطلاق: قول شبه مضربه بمورده، أن مضربه هو الحالة المشبهة سمِّيت مضرباً لأنها بمنزلة مكان ضرب ذلك القول، أي: وضعه، أي: النطق به. يقال: ضرب المثل، أي: شبَّه ومثَّل، قال تعالى: ﴿أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا﴾ [البقرة: 26]، وأما مورده فهو الحالة المشبه بها وهي التي ورد ذلك القول، أي: صدر عند حدوثها، سمِّيت مورداً لأنها بمنزلة مكان الماء الذي يرده المستقون، ويقال: **الأمثال السائرة**، أي: الفاشية التي يتناقلها الناس ويتداولونها في مختلف القبائل والبلدان فكأنها تسير من بلد إلى بلد.

---

(1) الجُذيل والعُذيق ـ بوزن التصغير ـ فالجذيل تصغير جذل وهو أصل الشجرة. والمحكك بصيغة اسم المفعول بمعنى المحك عليه، أي: تتحكك عليه الإبل الجرباء فيصير صلباً بعد أن يزول قشره. والعذيق: تصغير عذق ـ بفتح العين ـ وهو النخلة، والمرجَّب بصيغة اسم المفعول الذي جعلت له رُجْبة ـ بضم الراء وسكون الجيم ـ وهي دعامة تبنى حوله لئلا ينقعر أسفله. وهو مثل يضرب لمن خبر الأمور وجربها حتى صار الناس يستشفون برأيه. قاله الحباب الأنصاري يوم السقيفة.

و﴿ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ مفرداً مراد به مشبه واحد لأن مستوقد النار واحد ولا معنى لاجتماع جماعة على استيقاد نار ولا يريبك كون الحالة المشبه حالة جماعة المنافقين، كأن تشبيه الهيئة بالهيئة إنما يتعلق بتصوير الهيئة المشبهة بها لا بكونها على وزن الهيئة المشبهة، فإن المراد تشبيه حال المنافقين في ظهور أثر الإيمان ونوره مع تعقبه بالضلالة ودوامه، بحال من استوقد ناراً.

واستوقد بمعنى أوقد، فالسين والتاء فيه للتأكيد كما هما في قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ﴾ [آل عمران: 195]، وقولهم استبان الأمر، وهذا كقول بعض بني بولان من طي في الحماسة.

نستوقد النبل بالحضيض ونصـ ... طاد نفوساً بُنَتْ على الكرم

أراد وقوداً يقع عند الرمي بشدة. وكذلك في الآية لإيراد تمثيل حال المنافقين في إظهار الإيمان بحال طالب الوقود بل هو حال الموقد. وقوله:

[17] ﴿فَلَمَّا أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾.

مفرَّع على ﴿ٱسْتَوْقَدَ﴾. و(لَمَّا) حرف يدل على وقوع شيء عند وقوع غيره، فوقوع جوابها مقارن لوقوع شرطها وذلك معنى قولهم: حرف وجود لوجود، أي: حرف يدل على وجود الجواب لوجود شرطها، أي: أن يكون جوابها كالمعلول لوجود شرطها سواء كان من ترتب المعلول على العلة أو كان ترتب المسبب العرفي على السبب، أم كان ترتب المقارن على مقارنة المهيأ والمقارن الحاصل على سبيل المصادفة، وكلها استعمالات واردة في كلام العرب وفي القرآن.

مثال ترتب المعلول على العلة: لمَّا تعفَّنت أخلاطه حُم، والمسبب على السبب: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِىٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا﴾ [هود: 77]، وقول عمرو بن معد يكرب:

لمَّا رأيتُ نساءنا ... يفحصن بالمعزاء شدَّا

نازلتُ كبشهم ولم ... أر من نزال الكبش بُدَّا

ومثال المقارن المهيأ قول امرئ القيس:

فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى ... بنا بطن خَبت ذي حقاف عقنقل

هَصَرْتُ بفَوْدَيْ رأسها فتمايلت ... على هضيم الكشح ريَّا المخلخَلِ

ومثال المقارن الحاصل اتفاقاً: لما ﴿جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [هود: 69]، وقوله: ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا۟ عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰٓ إِلَيْهِ أَخَاهُ﴾ [يوسف: 69]. فمن ظنَّ

أن لمَّا تؤذن بالسببية اغترارًا بقولهم وجود لوجود حملًا للام في عبارتهم على التعليل، فقد ارتكب شططاً ولم يجد من كلام الأئمة فَرَطاً.

و﴿أَضَآءَ﴾ يجيء متعدياً وهو الأصل، لأن مجرده ضاء فتكون حينئذٍ همزته للتعدية كقول أبي الطمحان القيني:

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى ثقب الجزع ثاقبه

ويجيء قاصراً بمعنى ضاء، فهمزته للصيرورة، أي: صار ذا ضوء فيساوي ضاء، كقول امرئ القيس يصف البرق:

يضيء سناه أو مصابيح راهب أمال السليط بالذبال المفتل

والآية تحتملهما، أي: فلما أضاءت النار الجهات التي حوله وهو معنى ارتفاع شعاعها وسطوع لهبها، فيكون ما حوله موصولًا مفعولًا لأضاءت وهو المتبادر. وتحتمل أن تكون من أضاء القاصر، أي: أضاءت النار، أي: اشتعلت وكثر ضوءها في نفسها، ويكون ما حوله على هذا ظرفاً للنار، أي: حصل ضوء النار حولها غير بعيد عنها.

و﴿حَوْلَهُۥ﴾ ظرف للمكان القريب، ولا يلزم أن يراد به الإحاطة، فحوله هنا بمعنى لديه، ومن توهم أن ﴿مَا حَوْلَهُۥ﴾ يقتضي ذلك وقع في مشكلات لم يجد منها مخلصاً إلا بعناء.

وجمع الضمير في قوله: ﴿بِنُورِهِمْ﴾ مع كونه بلصق الضمير المفرد في قوله: ﴿مَا حَوْلَهُۥ﴾ مراعاة للحال المشبهة وهي حال المنافقين لا للحال المشبه بها؛ وهي حال المستوقد الواحد على وجه بديع في الرجوع إلى الغرض الأصلي وهو انطماس نور الإيمان منهم، فهو عائد إلى المنافقين لا إلى الذي، قريباً من رد العجز على الصدر فأشبه تجريد الاستعارة المفردة وهو من التفنين كقول طرفة:

وفي الحي أحوى ينفض المرد شادن مظاهرُ سِمْطَيْ لؤلؤ وزبرجد

وهذا رجوع بديع، وقريب منه الرجوع الواقع بطريق الاعتراض في قوله الآتي: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌۢ بِالْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 19] وحسنه أن التمثيل جمع بين ذكر المشبه وذكر المشبه به، فالمتكلم بالخيار في مراعاة كليهما لأن الوصف لهما فيكون ذلك البعض نوعاً واحداً في المشبه والمشبه به، فما ثبت للمشبه به يلاحظ كالثابت للمشبه. وهذا يقتضي أن تكون جملة: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ جواب (لمَّا) فيكون جمع ضمائر ﴿بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ﴾ إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر إذ مقتضى الظاهر أن يقول: ذهب الله بنوره وتركه،

ولذلك اختير هنا لفظ النور عوضاً عن النار المبتدأ به، للتنبيه على الانتقال من التمثيل إلى الحقيقة ليدل على أن الله أذهب نور الإيمان من قلوب المنافقين، فهذا إيجاز بديع كأنه قيل: فلما أضاءت ذهب الله بناره فكذلك ذهب الله بنورهم، وهو أسلوب لا عهد للعرب بمثله فهو من أساليب الإعجاز. وقريب منه قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿22﴾ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿23﴾ ۞قُلْ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿24﴾﴾ [الزخرف: 22 ـ 24].

فقوله: ﴿أُرْسِلْتُم﴾ حكاية لخطاب أقوام الرسل في جواب سؤال محمد ﷺ قومه بقوله: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكُم﴾.

وبهذا يكون ما في هذه الآية موافقاً لما في الآية بعدها من قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ إذ يتعين رجوعه لبعض المشبه به دون المشبه. وجوَّز صاحب الكشاف أن يكون قوله: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ استئنافاً ويكون التمثيل قد انتهى عند قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ﴾ ويكون جواب لمَّا محذوفاً دلت عليه الجملة المستأنفة وهو قريب مما ذكرته إلا أن الاعتبار مختلف.

ومعنى ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾: أطفأ نارهم فعبر بالنور لأنه المقصود من الاستيقاد، وأسند إذهابه إلى الله تعالى لأنه حصل بلا سبب من ريح أو مطر أو إطفاء مطفئ، والعرب والناس يسندون الأمر الذي لم يتضح سببه لاسم الله تعالى كما تقدم عند قوله: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ﴾ [البقرة: 15]. و﴿ذَهَبَ﴾ المعدَّى بالباء أبلغ من أذهب المعدَّى بالهمزة، وهاته المبالغة في التعدية بالباء نشأت من أصل الوضع لأن أصل ذهب به أن يدل على أنهما ذهبا متلازمين فهو أشد في تحقيق ذهاب المصاحب كقوله: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ﴾ [يوسف: 15] وأذهبه جعله ذاهباً بأمره أو إرساله، فلما كان الذي يريد إذهاب شخص إذهاباً لا شك فيه يتولى حراسة ذلك بنفسه حتى يوقن بحصول امتثال أمره صار ذهب به مفيداً معنى أذهبه، ثم تنوسي ذلك بكثرة الاستعمال فقالوا ذهب به ونحوه ولو لم يصاحبه في ذهابه كقوله: ﴿يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ﴾ [البقرة: 258]، وقوله: ﴿وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ﴾ [يوسف: 100]، ثم جُعلت الهمزة لمجرد التعدية في الاستعمال فيقولون: ذهب القمار بمال فلان ولا يريدون أنه ذهب معه. ولكنهم تحفظوا ألا يستعملوا ذلك إلا في مقام تأكيد الإذهاب، فبقيت المبالغة فيه. وضمير المفرد في قوله: ﴿مَا حَوْلَهُۥ﴾ مراعاة للحال المشبهة.

واختيار لفظ النور في قوله: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾: دون الضوء ودون النار، لأن لفظ النور أنسب؛ لأن الذي يشبه النار من الحالة المشبهة هو مظاهر الإسلام التي

يظهرونها وقد شاع التعبير عن الإسلام بالنور في القرآن، فصار اختيار لفظ النور هنا بمنزلة تجريد الاستعارة لأنه أنسب بالحال المشبهة، وعبر عما يقابله في الحال المشبه بها بلفظ يصلح لهما أو هو بالمشبه أنسب في اصطلاح المتكلم كما قدمنا الإشارة إليه في وجه جمع الضمير في قوله: ﴿بِنُورِهِمْ﴾

[17] ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿17﴾﴾.

هذه الجملة تتضمن تقريراً لمضمون ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾: لأن من ذهب نوره بقي في ظلمة لا يبصر، والقصد منه زيادة إيضاح الحالة التي صاروا إليها، فإن للدلالة الصريحة من الارتسام في ذهن السامع ما ليس للدلالة الضمنية، فإن قوله: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾: يفيد أنهم لما استوقدوا ناراً فانطفأت انعدمت الفائدة وخابت المساعي، ولكن قد يذهل السامع عما صاروا إليه عند هاته الحالة فيكون قوله بعد ذلك: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ تذكيراً بذلك وتنبيهاً إليه. فإنهم لا يقصدون من البيان إلا شدة تصوير المعاني ولذلك يطنبون ويشبهون ويمثِّلون ويصِفون المعرفة ويأتون بالحال ويعدِّدون الأخبار والصفات، فهذا إطناب بديع كما في قول طرفة:

نَداماي بيضٌ كالنجوم وقَينة ... تروحُ إلينا بين بُرد ومِجْسَدِ

فإن قوله تروح إلينا إلخ، لا يفيد أكثر من تصوير حالة القينة وتحسين منادمتها. وتفيد هذه الجملة أيضاً أنهم لم يعودوا إلى الاستنارة من بعد، على ما في قوله: ﴿وَتَرَكَهُمْ﴾ من إفادة تحقيرهم، وما في جمع: ﴿ظُلُمَٰتٍ﴾ من إفادة شدة الظلمة وهي فائدة زائدة على ما استفيد ضمنا من جملة ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾: وما يقتضيه جمع ﴿ظُلُمَٰتٍ﴾ من تقدير تشبيهات ثلاثة لضلالات ثلاث من ضلالاتهم كما سيأتي. وبهذا الاعتبار الزائد على تقرير مضمون الجملة قبلها عطفت على الجملة ولم تفصل.

وحقيقة الترك مفارقة أحد شيئاً كان مقارناً له في موضع وإبقاءه في ذلك الوضع. وكثيراً ما يذكرون الحال التي ترك الفاعل المفعول عليها، وفي هذا الاستعمال يكثر أن يكون مجازاً عن معنى صير أو جعل. قال النابغة:

فلا تتركنِّي بالوعيد كأنني ... إلى الناس مطليٌّ به القارُ أجرب

أي: لا تصيِّرني بهذه المشابهة، وقول عنترة:

جادت عليه كل عينٍ ثرةٍ ... فتركن كل قرارة كالدرهم

يريد صيَّرن، والأكثر أن يكنى به في هذا الاستعمال عن الزهادة في مفعوله كما في بيت النابغة، أو عن تحقيره كما في هذه الآية.

والفرق بين ما يعتبر فيه معنى صيَّر حتى يكون منصوبه الثاني مفعولًا، وما يعتبر المنصوب الثاني معه حالًا، أنه إن كان القصد إلى الإخبار بالتخلية والتنحي عنه فالمنصوب الثاني حال، وإن كان القصد أولًا إلى ذلك المنصوب الثاني وهو محل الفائدة فالمنصوب الثاني مفعول وهو في معنى الخبر، فلا يحتمل واحد منهما غير ذلك معنى وإن احتمله لفظاً.

وجمع ﴿ظُلُمَٰتٍ﴾ لقصد بيان شدة الظلمة كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: 63]، وقول النبي ﷺ: «**الظلم ظلمات يوم القيامة**»، فإن الكثرة لما كانت في العرف سبب القوة أطلقوها على مطلق القوة وإن لم يكن تعدد ولا كثرة مثل لفظ كثير كما يأتي عند قوله تعالى: ﴿وَٱدْعُواْ ثُبُورًا كَثِيرًا﴾ [الفرقان: 14] في سورة الفرقان، ومنه ذكر ضمير الجمع للتعظيم، للواحد، وضمير المتكلم ومعه غيره للتعظيم، وصيغة الجمع من ذلك القبيل، قيل: لم يرد في القرآن ذكر الظلمة مفرداً، ولعل لفظ ظلمات أشهر إطلاقاً في فصيح الكلام، وسيأتي بيان هذا عند قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ في سورة الأنعام [1] بخلاف قوله تعالى: ﴿فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ﴾ [الزمر: 6] فإن التعدد مقصود بقرينة وصفه بثلاث. ولكن بلاغة القرآن وكلام الرسول ﷺ لا تسمح باستعمال جمع غير مراد به فائدة زائدة على لفظه المفرد، ويتعين في هذه الآية أن جمع: ﴿ظُلُمَٰتٍ﴾ شير به إلى أحوال من أحوال المنافقين كل حالة منها تصلح لأن تشبه بالظلمة وتلك هي: حالة الكفر، وحالة الكذب، وحالة الاستهزاء بالمؤمنين، وما يتبع تلك الأحوال من آثار النفاق.

وهذا التمثيل تمثيل لحال المنافقين في ترددهم بين مظاهر الإيمان وبواطن الكفر، فوجه الشبه هو ظهور أمر نافع ثم انعدامه قبل الانتفاع به، فإن في إظهارهم الإسلام مع المؤمنين صورة من حسن الإيمان وبشاشته، لأن للإسلام نوراً وبركة ثم لا يلبثون أن يرجعوا عند خلوهم بشياطينهم فيزول عنهم ذلك ويرجعوا في ظلمة الكفر أشد مما كانوا عليه، لأنهم كانوا في كفر فصاروا في كفر وكذب وما يتفرع عن النفاق من المذام، فإن الذي يستوقد النار في الظلام يتطلب رؤية الأشياء، فإذا انطفأت النار صار أشد حيرة منه في أول الأمر لأن ضوء النار قد عوَّد بصره فيظهر أثر الظلمة في المرة الثانية أقوى ويرسخ الكفر فيهم. وبهذا تظهر نكتة البيان بجملة: ﴿لَّا يُبْصِرُونَ﴾ لتصوير حال من انطفأ نوره بعد أن استضاء به.

ومفعول: ﴿لَّا يُبْصِرُونَ﴾ محذوف لقصد عموم نفي المبصرات، فنزل الفعل منزلة اللازم ولا يقدر له مفعول، كأنه قيل: لا إحساس بصر لهم، كقول البحتري:

شَجْوُ حسّاده وغيظ عداه ... أن يرى مبصرٌ ويسمَعَ واعِ

وقد أجمل وجه الشبه في تشبيه حال المنافقين اعتماداً على فطنة السامع لأنه

يمخضه من مجموع ما تقدم من شرح حالهم ابتداء من قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 8] إلخ، ومما يتضمنه المثلان من الإشارة إلى وجوه المشابهة بين أجزاء أحوالهم وأجزاء الحالة المشبه بها. فإن إظهارهم الإيمان بقولهم: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾، وقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحۡنُ مُصۡلِحُونَ﴾ [البقرة: 11]، وقولهم عند لقاء المؤمنين: ﴿ءَامَنَّا﴾ [البقرة: 14] أحوال ومظاهر حسنة تلوح على المنافقين حينما يحضرون مجلس النبي ﷺ وحينما يتظاهرون بالإسلام والصلاة والصدقة مع المسلمين ويصدر منهم طيب القول وقويم السلوك، وتشرق عليهم الأنوار النبوية فيكاد نور الإيمان يخترق إلى نفوسهم، ولكن سرعان ما يعقب تلك الحالة الطيبة حالة تضادها عند انفضاضهم عن تلك المجالس الزكية وخلوصهم إلى بطانتهم من كبرائهم أو من أتباعهم فتعاودهم الأحوال الذميمة من مزاولة الكفر وخداع المؤمنين والحقد عليهم والاستهزاء بهم ووصفهم بالسفه، مُثِّلَ ذلك التظاهر وذلك الانقلاب بحال الذي استوقد ناراً ثم ذهب عنه نورها.

ومن بدائع هذا التمثيل أنه مع ما فيه من تركيب الهيئة المشبه بها ومقابلتها للهيئة المركبة من حالهم هو قابل لتحليله بتشبيهات مفردة لكل جزء من هيئة أحوالهم بجزء مفرد من الهيئة المشبه بها، فشبه استماعهم القرآن باستيقاد النار، ويتضمن تشبيه القرآن في إرشاد الناس إلى الخير والحق بالنار في إضاءة المسالك للسالكين، وشبه رجوعهم إلى كفرهم بذهاب نور النار، وشبه كفرهم بالظلمات، ويشبهون بقوم انقطع إبصارهم.

[18] ﴿صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ ١٨﴾.

أخبار لمبتدأ محذوف هو ضمير يعود إلى ما عاد إليه ضمير: ﴿مَثَلُهُمۡ﴾ [البقرة: 17] ولا يصح أن يكون عائداً على الذي استوقد لأنه لا يلتئم به أول التشبيه وآخره، لأن قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسۡتَوۡقَدَ نَارٗا﴾ [البقرة: 17] يقتضي أن المستوقد ذو بصر وإلا لما تأتي منه الاستيقاد، وحذف المسند إليه في هذا المقام استعمال شائع عند العرب إذا ذكروا موصوفاً بأوصاف أو أخبار جعلوه كأنه قد عرف للسامع فيقولون: فلان أو فتى أو رجل أو نحو ذلك على تقدير هو فلان. ومنه قوله تعالى: ﴿جَزَآءٗ مِّن رَّبِّكَ عَطَآءً حِسَابٗا ٣٦ رَّبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا﴾ [النبأ: 36 ـ 37] التقدير هو رب السماوات، عدل عن جعل رب بدلًا من ربك، وقول الحماسي[1]:

(1) من «الحماسة» في باب الأضياف غير منسوب، ونسبه الشريف المرتضى في «أماليه» لإبراهيم بن العباس الصولي. وقيل: لعبدالله بن الزبير. وقيل: لمحمد بن سعيد الكاتب، وعمرو المذكور هو عمرو بن سعيد بن العاص الملقب بالأشدق.

سـأشـكـر عَـمـراً إن تـراخـت مـنـيَّـتـي أيـاديَ لـم تُـمْـنَـن وإن هـي جَـلَّـتِ
فتـى غيرُ محجوبِ الغنى عن صديقه ولا مُـظـهـرِ الـشـكـوى إذا الـنـعـل زلَّـتِ

وسمَّى السكاكي هذا الحذف، «الحذف الذي اتبع فيه الاستعمال الوارد على تركه». والإخبار عنهم بهذه الأخبار جاء على طريقة التشبيه البليغ، شبِّهوا في انعدام آثار الإحساس منهم بالصم البكم العمي، أي: كل واحد منهم اجتمعت له الصفات الثلاث وذلك شأن الأخبار الواردة بصيغة الجمع بعد مبتدأ هو اسم دال على جمع، فالمعنى كل واحد منهم كالأصم الأبكم الأعمى، وليس المعنى على التوزيع، فلا يفهم أن بعضهم كالأصم وبعضهم كالأبكم وبعضهم كالأعمى، وليس هو من الاستعارة عند محققي أهل البيان.

قال صاحب الكشاف: فإن قلت: هل يسمَّى ما في الآية استعارة، قلت: مختلف فيه، والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة، لأن المستعار له مذكور وهم المنافقون. اهـ. أي: لأن الاستعارة تعتمد على لفظ المستعار منه أو المستعار له في جملة الاستعارة، فمتى ذُكِرا معاً فهو تشبيه، ولا يضر ذكر لفظ المستعار له في غير جملة الاستعارة لظهور أنه لولا العلم بالمستعار له في الكلام لما ظهرت الاستعارة، ولذلك اتفقوا على أن قول ابن العميد:

قـامـت تـظـلِّـلـنـي مـن الـشـمـس نـفـس أعـزُّ عـلـيَّ مـن نـفـسـي
قـامـت تـظـلِّـلـنـي ومـن عـجـب شـمـسٌ تـظـلِّـلـنـي مـن الـشـمـس

أن قوله: شمس استعارة، ولم يمنعهم من ذلك ذكر المستعار له قبل في قوله: نفس أعز، وضميرها في قوله: قامت تظللني، وكذا إذا كان لفظ المستعار غير مقصود ابتناء التشبيه عليه لم يكن مانعاً من الاستعارة كقول أبي الحسن ابن طباطبا:

لا تـعـجـبـوا مـن بـلـي غـلالـتـه قـد زر أزراره عـلـى الـقـمـر

فإن الضمير لم يذكر ليبنى عليه التشبيه بل جاء التشبيه عقبه.

والصم والبكم والعمي، جمع أصم وأعمى وأبكم، وهم من اتصف بالصمم والبكم والعمي. فالصمم انعدام إحساس السمع عمن من شأنه أن يكون سميعاً، والبكم انعدام النطق عمن من شأنه النطق، والعمى انعدام البصر عمن من شأنه الإبصار.

وقوله: ﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ تفريع على جملة ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ لأن من اعتراه هذه الصفات انعدم منه الفهم والإفهام وتعذر طمع رجوعه إلى رشد أو صواب. والرجوع الانصراف من مكان حلول ثان إلى مكان حلول أول، وهو هنا مجاز في الإقلاع عن الكفر.

[19] ﴿أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ﴾.

عطف على التمثيل السابق وهو قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسۡتَوۡقَدَ نَارٗا﴾ [البقرة: 17] أعيد تشبيه حالهم بتمثيل آخر وبمراعاة أوصاف أخرى، فهو تمثيل لحال المنافقين المختلطة بين جواذب ودوافع حين يجاذب نفوسهم جاذب الخير عند سماع مواعظ القرآن وإرشاده، وجاذب الشر من أعراق النفوس والسخرية بالمسلمين، بحال صيب من السماء اختلطت فيه غيوث وأنوار ومزعجات وأكدار، جاء على طريقة بلغاء العرب في التفنن في التشبيه وهم يتنافسون فيه لا سيما التمثيلي منه، وهي طريقة تدل على تمكن الواصف من التوصيف والتوسع فيه.

وقد استقريت من استعمالهم فرأيتهم قد يسلكون طريقة عطف تشبيه على تشبيه كقول امرئ القيس في معلَّقته:

أصاحِ ترى برقاً أريك وميضَه ... كلمع اليدين في حَبِيٍّ مُكَلَّلِ
يضيء سناه أو مصابيح راهب ... أمال السليطَ بالذُّبال المُفَتَّل

وقول لبيد في معلَّقته يصف راحلته:

فلها هِباب في الزمام كأنها ... صهباءُ خفَّ مع الجَنوب جَهَامُها
أو مُلمِعٌ وسَقَت لأحقَبَ لاحَه ... طردُ الفُحول وضربُها وكِدامُها[1]

وكثر أن يكون العطف في نحوه بأو دون الواو، وأو موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء فيتولد منها معنى التسوية، وربما سلكوا في إعادة التشبيه مسلك الاستفهام بالهمزة، أي: لتختار التشبيه بهذا أم بذلك، وذلك كقول لبيد عقب البيتين السابق ذكرهما:

أفتلك أم وحشية مسبوعة ... خذلت وهادية الصِّوار قِوامها[2]

---

(1) الهباب ـ بكسر الهاء ـ مصدر كالهبوب وهو النهوض والنشاط. والصهباء: السحابة المائل لونها للسواد. والجهام: السحاب لا مطر فيه وهو خفيف السير. والملمع: التي استبان حملها، وأراد الأتان. ووسقت: حملت. والأحقب: هو حمار الوحش، وقوله: لأحقب، أي: من أحقب. ولاحه: غيَّره، وطرد الفحول: خصامها. والكدام ـ بكسر الكاف ـ: العض.

(2) المسبوعة: التي أكل السبع ولدها. وخذلت بمعنى تأخرت عن صواحبها في الرواح. والهادية: المتقدمة. والصوار ـ بكسر الصاد ـ: قطيع الغنم. والقوام ـ بكسر القاف ـ: ما به يقوم الأمر، أي: تأخرت النعجة الوحشية ولم تهتد بمقدمة القطيع.

وقال ذو الرمة في تشبيه سير ناقته الحثيث:

وَثْبَ المُسَحَّجِ من عاناتِ مَعْقُلَة كأنه مستبان الشكِّ أو جَنِبُ

ثم قال:

أذاك أم نَمِشٌ بالوَشي أكرُعُه مسفَّعُ الخد غادٍ ناشِعٌ شَبَبُ

ثم قال:

أذاك أم خاضب بالسِّيِّ مرتَعُه أبو ثلاثين أمسى وهو منقلِب[1]

وربما عطفوا بالواو كما في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ﴾ [الزمر: 29] الآية، ثم قال: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ﴾ [النحل: 76] الآية. وقوله: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝٢٠ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ۝٢١﴾ [فاطر: 19 ـ 21] الآية. بل وربما جمعوا بلا عطف كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ جَعَلْنَٰهُمْ حَصِيدًا خَٰمِدِينَ﴾ [الأنبياء: 15]. وهذه تفننات جميلة في الكلام البليغ، فما ظنك بها إذا وقعت في التشبيه التمثيلي، فإنه لعزته مفرداً تعز استطاعة تكريره.

و«أو» عطفت لفظ «صيب» على ﴿ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ﴾ [البقرة: 17] بتقدير مثل بين الكاف وصيب. وإعادة حرف التشبيه مع حرف العطف المغنى عن إعادة العامل، وهذا التكرير مستعمل في كلامهم وحسنه هنا أن فيه إشارة إلى اختلاف الحالين المشبهين كما سنبينه وهم في الغالب لا يكررونه في العطف.

والتمثيل هنا لحال المنافقين حين حضورهم مجلس رسول الله ﷺ وسماعهم القرآن وما فيه من آي الوعيد لأمثالهم وآي البشارة، فالغرض من هذا التمثيل تمثيل حالة مغايرة للحالة التي مُثِّلت في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: 17] بنوع إطلاق وتقييد.

---

(1) قوله: أذاك: الإشارة إلى حمار الوحش في الأبيات قبله، وهو الذي أراده بالمسحج. والمسحج: المكدوم وهو من الصفات الغالبة على حمار الوحش لأنه لا يخلو عن كدام في جلده من العراك مع الحمر، والنمش ـ بكسر الميم ـ الذي به النمش، وبفتحها وهو نقط بيض وسود، وأراد به الثور الوحشي. والوشي: التخطيط، والمسفع: الأسود، والشبب: المسن من ثيران الوحش. وقوله: خاضب أراد ذكر النعام فإنه إذا أكل بقل الربيع احمرت ساقاه. والسي ـ بكسر السين وتشديد الياء ـ: المستوي من الأرض. وأبو الثلاثين، أي: له ثلاثين فرخاً وذلك عدد ما يبيض النعام. ومنقلب: راجع لفراخه فهو شديد السير.

فقوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ تقديره أو كفريق ذي صيب، أي: كقوم على نحو ما تقدم في قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ﴾ دل على تقدير قوم قوله: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾، وقوله: ﴿يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ﴾ [البقرة: 20] الآية. لأن ذلك لا يصح عوده إلى المنافقين فلا يجيء فيه ما جاز في قوله: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: 17] إلخ. فشبهت حال المنافقين بحال قوم سائرين في ليل بأرض قوم أصابها الغيث وكان أهلها كانين في مساكنهم كما علم ذلك من قوله: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ﴾ [البقرة: 20]، فذلك الغيث نفع أهل الأرض ولم يصبهم مما اتصل به الرعد والصواعق ضر ولم ينفع المارين بها وأضر بهم ما اتصل به من الظلمات والرعد والبرق، فالصيب مستعار للقرآن وهدى الإسلام وتشبيهه بالغيث وارد.

وفي الحديث الصحيح: «**مَثَل ما بعثني الله به من الهدى كمثل الغيث أصاب أرضاً فكان منها نقية**» إلخ. وفي القرآن ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾ [الحديد: 20]. ولا تجد حالة صالحة لتمثيل هيئة اختلاط نفع وضر مثل حالة المطر والسحاب وهو من بديع التمثيل القرآني، ومنه أخذ أبو الطيب قوله:

فتى كالسحاب الجَوْن يُرجَى ويُتَّقى   يُرَجَّى الحَيا منه وتُخشى الصواعق

والظلمات مستعار لما يعتري الكافرين من الوحشة عند سماعه كما تعتري السائر في الليل وحشة الغيم لأنه يحجب عنه ضوء النجوم والقمر. والرعد لقوارع القرآن وزواجره. والبرق لظهور أنوار هديه من خلال الزواجر، فظهر أن هذا المركب التمثيلي صالح لاعتبارات تفريق التشبيه وهو أعلى التمثيل.

والصيِّب فيعل من صاب يصوب صَوباً إذا نزل بشدة، قال المرزوقي: إن ياءه للنقل من المصدرية إلى الاسمية، فهو وصف للمطر بشدة الظلمة الحاصلة من كثافة السحاب ومن ظلام الليل.

والظاهر أن قوله: ﴿مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ ليس بقيد للصيب وإنما هو وصف كاشف جيء به لزيادة استحضار صورة الصيب في هذا التمثيل، إذ المقام مقام إطناب كقول امرئ القيس:

كجُلمود صخرٍ حطَّه السيلُ من عَلِ

إذ قد علم السامع أن السيل لا يحط جلمود صخر إلا من أعلى، ولكنه أراد التصوير، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: 38]، وقوله: ﴿كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 71]، وقال تعالى: ﴿فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنفال: 32].

والسماء تطلق على الجو المرتفع فوقنا الذي نخاله قبة زرقاء، وعلى الهواء المرتفع، قال تعالى: ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم: 24]، وتطلق على السحاب، وتطلق على المطر نفسه، ففي الحديث: خطبنا رسول الله ﷺ إثر سماء إلخ، ولما كان تكوُّن المطر من الطبقة الزمهريرية المرتفعة في الجو جعل ابتداؤه من السماء وتكرر ذلك في القرآن.

ويمكن أن يكون قوله: ﴿مِّنَ السَّمَاءِ﴾ تقييداً للصيِّب، إما بمعنى من جميع أقطار الجو إذا قلنا إن التعريف في السماء للاستغراق كما ذهب إليه في الكشاف على بعد فيه إذ لم يعهد دخول لام الاستغراق إلا على اسم كل ذي أفراد دون اسم كل ذي أجزاء فيحتاج لتنزيل الأجزاء منزلة أفراد الجنس ولا يعرف له نظير في الاستعمال، فالذي يظهر لي إن جعلنا قوله: ﴿مِّنَ السَّمَاءِ﴾ قيداً للصيِّب أن المراد من السماء أعلى الارتفاع والمطر إذا كان من سمت مقابل وكان عالياً كان أدوم بخلاف الذي يكون من جوانب الجو ويكون قريباً من الأرض غير مرتفع. وضمير «فيه» عائد إلى «صيب» والظرفية مجازية بمعنى معه، والظلمات مضى القول فيه آنفاً.

والمراد بالظلمات ظلام الليل، أي: كسحاب في لونه ظلمة الليل وسحابة الليل أشد مطراً وبرقاً وتسمى سارية. والرعد أصوات تنشأ في السحاب. والبرق لامع ناري مضيء يظهر في السحاب، والرعد والبرق ينشآن في السحاب من أثر كهربائي يكون في السحاب فإذا تكاثفت سحابتان في الجو؛ إحداهما كهرباؤها أقوى من كهرباء الأخرى وتحاكَّتا جذبت الأقوى منهما الأضعف فحدث بذلك انشقاق في الهواء بشدة وسرعة فحدث صوت قوي هو المسمَّى الرعد وهو فرقعة هوائية من فعل الكهرباء، ويحصل عند ذلك التقاء الكهرباءين وذلك يسبب انقداح البرق.

وقد علمت أن الصيب تشبيه للقرآن وأن الظلمات والرعد والبرق تشبيه لنوازع الوعيد بأنها تسر أقواماً وهم المنتفعون بالغيث وتسوء المسافرين غير أهل تلك الدار، فكذلك الآيات تسر المؤمنين إذ يجدون أنفسهم ناجين من أن تحق عليهم وتسوء المنافقين إذ يجدونها منطبقة على أحوالهم.

[19 ـ 20] ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿19﴾ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿20﴾﴾.

الأظهر أن تكون جملة ﴿يَجْعَلُونَ﴾ حالًا اتضح بها المقصود من الهيئة المشبه بها

لأنها كانت مجملة، وأما جملة ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ﴾ فيجوز كونها حالًا من ضمير ﴿يَجْعَلُونَ﴾ لأن بها كمال إيضاح الهيئة المشبه بها ويجوز كونها استئنافاً لبيان حال الفريق عند «البرق» نشأ عن بيان حالهم عند الرعد. وجملة: ﴿كُلَّمَا أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ﴾ حال من «البرق» أو من ضمير «أبصارهم» لا غير، وفي هذا تشبيه لجزع المنافقين من آيات الوعيد بما يعتري القائم تحت السماء حين الرعد والبرق والظلمات فهو يخشى استكاك سمعه ويخشى الصواعق حذر الموت ويعشيه البرق حين يلمع بإضاءة شديدة ويعمى عليه الطريق بعد انقطاع لمعانه. وقوله: ﴿كُلَّمَا أَضَآءَ لَهُم﴾ تمثيل لحال حيرة المنافقين بحال حيرة السائرين في الليل المظلم المرعد المبرق.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطُۢ بِالْكَٰفِرِينَ﴾ اعتراض للتذكير بأن المقصود التمثيل لحال المنافقين في كفرهم لا لمجرد التفنن في التمثيل. وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ﴾ رجوع إلى وعيد المنافقين الذين هم المقصود من التمثيل، فالضمائر التي في جملة: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ﴾ راجعة إلى أصل الكلام، وتوزيع الضمائر دل عليه السياق.

فعبر عن زواجر القرآن بالصواعق وعن الخطاط قلوب المنافقين وهي البصائر عن قرار نور الإيمان فيها بخطف البرق للأبصار، وإلى نحو من هذا يشير كلام ابن عطية نقلًا عن جمهور المفسرين وهو مجاز شائع، يقال: فلان يرعد ويبرق، على أن بناءه هنا على المجاز السابق يزيده قبولًا، وعبر عما يحصل للمنافقين من الشك في صحة اعتقادهم بمشي الساري في ظلمة إذا أضاء له البرق، وعن إقلاعهم عن ذلك الشك حين رجوعهم إلى كفرهم بوقوف الماشي عند انقطاع البرق على طريقة التمثيل، وخلل ذلك كله بتهديد لا يناسب إلا المشبهين وهو ما أفاده الاعتراض بقوله: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطُۢ بِالْكَٰفِرِينَ﴾، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ﴾، فجاء بهذه الجمل الحالية والمستأنفة تنبيهاً على وجه الشبه وتقريراً لقوة مشابهة الزواجر وآيات الهدى والإيمان بالرعد والبرق في حصول أثري النفع والضر عنهما مع تفنن في البلاغة وطرائق الحقيقة والمجاز.

وجعل في الكشاف الجمل الثلاث مستأنفاً بعضها عن بعض بأن تكون الأولى استئنافاً عن جملة: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ [البقرة: 19]، والثانية وهي: ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ﴾ مستأنفة عن جملة ﴿يَجْعَلُونَ﴾ لأن الصواعق تستلزم البرق، والثالثة وهي: ﴿كُلَّمَا أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ﴾ مستأنفة عن قوله: ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ﴾ والمعنى عليه ضعيف وهو في بعضها أضعف منه في بعض كما أشرنا إليه آنفاً.

والجعل والأصابع مستعملان في حقيقتهما على قول بعض المفسرين لأن الجعل هو هنا بمعنى النوط، والظرفية لا تقتضي الإحاطة فجعل بعض الإصبع في الأذن هو

جعل للإصبع فتمثل بعض علماء البيان بهذه الآية للمجاز الذي علاقته الجزئية تسامح ولذلك عبر عنه صاحب الكشاف بقوله هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله: ﴿فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: 6]، ﴿فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، ومنه قولك: مسحت بالمنديل، ودخلت البلد، وقيل: ذلك مجاز في الأصابع، وقيل: مجاز في الجعل ولمن شاء أن يجعله مجازاً في الظرفية فتكون تبعية لكلمة في.

ومن في قوله: ﴿مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ﴾ للتعليل، أي: لأجل الصواعق إذ الصواعق هي علة جعل الأصابع في الآذان ولا ضير في كون الجعل لاتقائها حتى يقال: يلزم تقدير مضاف نحو ترك واتقاء إذ لا داعي إليه، ونظير هذا قولهم: سقاء من العيمة (بفتح العين وسكون الياء وهي شهوة اللبن) لأن العيمة سبب السقي، والمقصود زوالها إذ المفعول لأجله هو الباعث وجوده على الفعل سواء كان مع ذلك غاية للفعل وهو الغالب أم لم يكن كما هنا.

والصواعق جمع صاعقة وهي نار تندفع من كهربائية الأسحبة كما تقدم آنفاً. وقوله: ﴿حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ مفعول لأجله، وهو هنا علة وغاية معاً.

ومن بديع هذا التمثيل أنه مع ما احتوى عليه من مجموع الهيئة المركبة المشبه بها حال المنافقين حين منازعة الجواذب لنفوسهم من جواذب الاهتداء وترقبها ما يفاض على نفوسهم من قبول دعوة النبي وإرشاده مع جواذب الإصرار على الكفر وذبهم عن أنفسهم أن يعلق بها ذلك الإرشاد حينما يخلون إلى شياطينهم، هو مع ذلك قابل لتفريق التشبيه في مفرداته إلى تشابيه مفردة بأن يشبه كل جزء من مجموع الهيئة المشبهة لجزء من مجموع هيئة قوم أصابهم صيب معه ظلمات ورعد وصواعق لا يطيقون سماع قصفها ويخشون الموت منها وبرق شديد يكاد يذهب بأبصارهم وهم في حيرة بين السير وتركه. وقوله: ﴿وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ اعتراض راجع للمنافقين إذ قد حق عليهم التمثل واتضح منه حالهم فآن أن ينبه على وعيدهم وتهديدهم، وفي هذا رجوع إلى أصل الغرض كالرجوع في قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ﴾ [البقرة: 17] إلخ كما تقدم، إلا أنه هنا وقع بطريق الاعتراض.

والإحاطة استعارة للقدرة الكاملة شبهت القدرة التي لا يفوتها المقدور بإحاطة المحيط بالمحاط على طريقة التبعية أو التمثيلية وإن لم يذكر جميع ما يدل على جميع المركب الدال على الهيئة المشبهة بها، وقد استعمل هذا الخبر في لازمه وهو أنه لا يفلتهم وأنه يجازيهم على سوء صنعهم.

والخطف الأخذ بسرعة.

و«كلما» كلمة تفيد عموم مدخولها، و«ما» كافة لكل عن الإضافة أو هي مصدرية ظرفية أو نكرة موصوفة، فالعموم فيها مستفاد من كلمة «كل». وذكر «كلما» في جانب الإضاءة وإذا في جانب الإظلام لدلالة كلما على حرصهم على المشي وأنهم يترصدون الإضاءة فلا يفيتون زمناً من أزمان حصولها ليتبينوا الطريق في سيرهم لشدة الظلمة.

و﴿أَضَآءَ﴾ فعل يستعمل قاصراً ومتعدياً باختلاف المعنى كما تقدم في قوله: ﴿فَلَمَّا أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ﴾ [البقرة: 17].

وأظلم يستعمل قاصراً كثيراً ويستعمل متعدياً قليلًا، والظاهر أن ﴿أَضَآءَ﴾ هنا متعد، فمفعول ﴿أَضَآءَ﴾ محذوف لدلالة مشوا عليه وتقديره الممشى أو الطريق، أي أضاء لهم البرق الطريق، وكذلك أظلم، أي وإذا أظلم عليهم البرق الطريق بأن أمسك وميضه فإسناد الإظلام إلى البرق مجاز لأنه تسبب في الإظلام. ومعنى القيام عدم المشي، أي: الوقوف في الموضع.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ﴾ مفعول «شاء» محذوف لدلالة الجواب عليه، وذلك شأن فعل المشيئة والإرادة ونحوهما إذا وقع متصلًا بما يصلح لأن يدل على مفعوله مثل وقوعه صلة لموصول يحتاج إلى خبر نحو ما شاء الله كان، أي: ما شاء كونه كان، ومثل وقوعه شرطاً للو لظهور أن الجواب هو دليل المفعول، وكذلك إذا كان في الكلام السابق قبل فعل المشيئة ما يدل على مفعول الفعل نحو قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: 6 ـ 7]، قال الشيخ في دلائل الإعجاز: إن البلاغة في أن يجاء به كذلك محذوفاً، وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن وذلك نحو قول الشاعر هو إسحاق الخريمي مولى بني خريم من شعراء عصر الرشيد يرثي أبا الهيذام الخريمي حفيده ابن ابن عمارة:

ولو شئتُ أن أبكي دماً لبكيته عليه ولكن ساحةُ الصبر أوسعُ

وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دماً، فلما كان كذلك كان الأولى أن يصرح بذكره ليقرره في نفس السامع الخ كلامه، وتبعه صاحب الكشاف وزاد عليه أنهم لا يحذفون في الشيء المستغرب إذ قال: لا يكادون يبرزون المفعول إلا في الشيء المستغرب... إلخ، وهو مؤول بأن مراده أن عدم الحذف حينئذٍ يكون كثيراً. وعندي أن الحذف هو الأصل لأجل الإيجاز، فالبليغ تارة يستغني بالجواب فيقصد البيان بعد الإبهام وهذا هو الغالب في كلام العرب، قال طرفة: وإن شئت لم ترقل وإن شئت أرقلت. وتارة يبين بذكر الشرط أساس الإضمار في الجواب نحو البيت وقوله تعالى:

﴿لَوۡ أَرَدۡنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهۡوٗا لَّٱتَّخَذۡنَٰهُ﴾ [الأنبياء: 17]، ويحسن ذلك إذا كان في المفعول غرابة فيكون ذكره لابتداء تقريره كما في بيت الخريمي، والإيجاز حاصل على كل حال لأن فيه حذفاً إما من الأول أو من الثاني. وقد يوهم كلام أئمة المعاني أن المفعول الغريب يجب ذكره وليس كذلك، فقد قال الله تعالى: ﴿قَالُواْ لَوۡ شَآءَ رَبُّنَا لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةٗ﴾ [فصلت: 14] فإن إنزال الملائكة أمر غريب، قال أبو العلاء المعري:

وإن شئتَ فازعُم أنَّ من فوق ظهرها عبيدُكَ واستشهِد إلهك يَشْهَدِ

فإن زعم ذلك زعم غريب.

والضمير في قوله: ﴿بِسَمۡعِهِمۡ وَأَبۡصَٰرِهِمۡۚ﴾ ظاهره أن يعودوا إلى أصحاب الصيب المشبه بحالهم حال المنافقين، لأن الإخبار بإمكان إتلاف الأسماع والأبصار يناسب أهل الصيِّب المشبه بحالهم بمقتضى قوله: ﴿يَكَادُ ٱلۡبَرۡقُ يَخۡطَفُ أَبۡصَٰرَهُمۡۖ﴾، وقوله: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾. والمقصود أن الرعد والبرق الواقعين في الهيئة المشبه بها هما رعد وبرق بلغا منتهى قوة جنسيهما بحيث لا يمنع قصيف الرعد من إتلاف أسماع سامعيه ولا يمنع وميض البرق من إتلاف أبصار ناظريه إلا مشيئة الله عدم وقوع ذلك لحكمة وفائدة ذكر هذا في الحالة المشبهة بها أن يسري نظيره في الحالة المشبهة وهي حالة المنافقين فهم على وشك انعدام الانتفاع بأسماعهم وأبصارهم انعداماً تامًّا من كثرة عنادهم وإعراضهم عن الحق إلا أن الله لم يشأ ذلك استدراجاً لهم وإملاء ليزدادوا إثماً أو تلوماً لهم وإعذاراً لعل منهم من يثوب إلى الهدى، وقد صيغ هذا المعنى في هذا الأسلوب لما فيه من التوجيه بالتهديد لهم أن يذهب الله سمعهم وأبصارهم من نفاقهم إن لم يبتدروا الإقلاع عن النفاق، وذلك يكون له وقع الرعب في قلوبهم كما وقع لعتبة بن ربيعة لما قرأ عليه النبي ﷺ: ﴿فَقُلۡ أَنذَرۡتُكُمۡ صَٰعِقَةٗ مِّثۡلَ صَٰعِقَةِ عَادٖ وَثَمُودَ﴾ [فصلت: 13].

فليس المقصود من اجتلاب لو في هذا الشرط إفادة ما تقتضيه لو من الامتناع لأنه ليس المقصود الإعلام بقدرة الله على ذلك، بل المقصود إفادة لازم الامتناع وهو أن توفر أسباب إذهاب البرق والرعد أبصارهم الواقعين في التمثيل متوفرة وهي كفران النعمة الحاصلة منهما إذ إنما رزقوهما للتبصر في الآيات الكونية وسماع الآيات الشرعية، فلما أعرضوا عن الأمرين كانوا أحرياء بسلب النعمة إلا أن الله لم يشأ ذلك إمهالًا لهم وإقامة للحجة عليهم، فكانت لو مستعملة مجازاً مرسلًا في مجرد التعليق إظهاراً لتوفر الأسباب لولا وجود المانع على حد قول أبي سلمى بن ربيعة من شعراء الحماسة يصف فرسه:

ولو طار ذو حافر قبلَها لطارت ولكنه لم يَطِرْ

أي: توفر فيها بسبب الطيران. فالمعنى: لو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم بزيادة ما في البرق والرعد من القوة فيفيد بلوغ الرعد والبرق قرب غاية القوة. ويكون لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ موقع عجيب.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ تذييل، وفيه ترشيح للتوجيه المقصود للتهديد زيادة في تذكيرهم وإبلاغاً لهم وقطعاً لمعذرتهم في الدنيا والآخرة.

[21] ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾.

استئناف ابتدائي ثنى به العنان إلى موعظة كل فريق من الفرق الأربع المتقدم ذكرها موعظة تليق بحاله بعد أن قضى حق وصف كل فريق منهم بخلاله، ومثلت حال كل فريق وضربت له أمثاله، فإنه لما استوفى أحوالًا للمؤمنين وأضدادهم من المشركين والمنافقين لا جرم تهيأ المقام لخطاب عمومهم بما ينفعهم إرشاداً لهم ورحمة بهم لأنه لا يرضى لهم الضلال ولم يكن ما ذكر آنفاً من سوء صنعهم حائلًا دون إعادة إرشادهم والإقبال عليهم بالخطاب، ففيه تأنيس لأنفسهم بعد أن هددهم ولامهم وذم صنعهم ليعلموا أن الإغلاظ عليهم ليس إلا حرصاً على صلاحهم وأنه غني عنهم كما يفعله المربي الناصح حين يزجر أو يوبخ فيرى انكسار نفس مرباه فيجبر خاطره بكلمة لينة ليريه أنه إنما أساء إليه استصلاحاً وحباً لخيره فلم يترك من رحمته لخلقه حتى في حال عتوهم وضلالهم وفي حال حملهم إلى مصالحهم.

وبعد فهذا الاستئناس وجبر الخواطر يزداد به المحسنون إحساناً وينكف به المجرمون عن سوء صنعهم فيأخذ كل فريق من الذين ذكروا فيما سلف حظه منه. فالمقصود بالنداء من قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ الإقبال على موعظة نبذ الشرك وذلك هو غالب اصطلاح القرآن في الخطاب بـ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، وقرينة ذلك هنا قوله: ﴿فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 22]، وافتتح الخطاب بالنداء تنويهاً به. ويا حرف للنداء وهو أكثر حروف النداء استعمالًا فهو أصل حروف النداء، ولذلك لا يقدر غيره عند حذف حرف النداء، ولكونه أصلًا كان مشتركاً لنداء القريب والبعيد كما في القاموس. قال الرضي في شرح الكافية: إن استعمال يا في القريب والبعيد على السواء ودعوى المجاز في أحدهما أو التأويل خلاف الأصل. وهو يريد بذلك الرد على الزمخشري إذ قال في الكشاف: ويا حرف وضع في أصله لنداء البعيد ثم استعمل في مناداة من سها أو غفل وإن قرب تنزيلًا له منزلة من بَعُد، وكذلك فعل في كتاب المفصل.

و«أي» في الأصل نكرة تدل على فرد من جنس اسم يتصل بها بطريق الإضافة، نحو: أي رجل، أو بطريق الإبدال نحو: يأيها الرجل، ومنه ما في الاختصاص كقولك

لجليسك: أنا كفيت مهمك أيها الجالس عندك. وقد ينادون المنادى باسم جنسه أو بوصفه لأنه طريق معرفته أو لأنه أشمل لإحضاره كما هنا، فربما يؤتى بالمنادى حينئذٍ نكرة مقصودة أو غير مقصودة، وربما يأتون باسم الجنس أو الوصف معرفاً باللام الجنسية إشارة إلى تطرق التعريف إليه على الجملة تفنناً، فجرى استعمالهم أن يأتوا حينئذٍ مع اللام باسم إشارة إغراقاً في تعريفه[1]، ويفصلوا بين حرف النداء والاسم المنادى حينئذٍ بكلمة أي وهو تركيب غير جار على قياس اللغة، ولعله من بقايا استعمالٍ عتيق.

وقد اختصروا اسم الإشارة فأبقوا (ها) التنبيهية وحذفوا اسم الإشارة، فأصل يأيها الناس: يأيهؤلاء، وقد صرَّحوا بذلك في بعض كلامهم كقول الشاعر الذي لا نعرفه:

أيـــــــهــــــــذان كُـــــــلا زادَيْـــــــكـــــــمـــــــا

وربما أرادوا نداء المجهول الحاضر الذات أيضاً بما يدل على طريق إحضاره من حالة قائمة به باعتبار كونه فرداً من جنس فتوصلوا لذلك باسم الموصول الدال على الحالة بصلته والدال على الجنسية، لأن الموصول يأتي لما تأتي له اللام فيقحمون أيًّا كذلك نحو: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ﴾ [الحجر: 6].

و«الناس» تقدم الكلام في اشتقاقه عند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: 8] وهو اسم جمع نودي هنا وعرِّف بأل، يشمل كل أفراد مسمَّاه لأن الجموع المعرَّفة باللام للعموم ما لم يتحقق عهد كما تقرر في الأصول، واحتمالها العهد ضعيف إذ الشأن عهد الأفراد فلذلك كانت في العموم أنص من عموم المفرد المحلي بأل.

فإن نظرت إلى صورة الخطاب فهو إنما واجه به ناساً سامعين، فعمومه لمن لم يحضر وقت سماع هذه الآية ولمن سيوجد من بعد يكون بقرينة عموم التكليف وعدم قصد تخصيص الحاضرين، وذلك أمر قد تواتر نقلًا ومعنى فلا جرم أن يعم الجميع من غير حاجة إلى القياس، وإن نظرت إلى أن هذا من أضرب الخطاب الذي لا يكون لمعين فيترك فيه التعيين ليعم كل من يصلح للمخاطبة بذلك، وهذا شأن الخطاب الصادر من الدعاة والأمراء والمؤلفين في كتبهم من نحو قولهم: يا قوم، ويا فتى، وأنت ترى، وبهذا تعلم، ونحو ذلك فما ظنك بخطاب الرسل وخطاب هو نازل من الله تعالى كان ذلك عامًّا لكل من يشمله اللفظ من غير استعانة بدليل آخر.

---

(1) علَّله كثير من النحويين بأنه لكراهية اجتماع حرفي تعريف، وردَّه الرضي بأنه لا يستنكر اجتماع حرفين في أحدهما من الفائدة ما في الآخر وزيادة كما في لقد، وإلا، وقالوا: يا هذا ويا أنت. والذي يختار في تعليله أنه كراهية اجتماع أداتي تعريف وهما: حرف النداء وأل المعرفة.

وهذا هو تحقيق المسألة التي يفرضها الأصوليون ويعبرون عنها بخطاب المشافهة والمواجهة هل يعم أم لا؟ والجمهور وإن قالوا: إنه يتناول الموجودين دون من بعدهم بناءً على أن ذلك هو مقتضى المخاطبة حتى قال العضد: إن إنكار ذلك مكابرة، وبحث فيه التفتازاني، فهم قالوا: إن شمول الحكم لمن يأتي بعدهم هو مما تواتر من عموم البعثة وأن أحكامها شاملة للخلق في جميع العصور كما أشار إليه البيضاوي.

قلت: الظاهر أن خطابات التشريع ونحوها غير جارية على المعروف في توجه الخطاب في أصل اللغات، لأن المشرع لا يقصد لفريق معين، وكذلك خطاب الخلفاء والولاة في الظهائر والتقاليد، فقرينة عدم قصد الحاضرين ثابتة واضحة، غاية ما في الباب أن تعلقه بالحاضرين تعلق أصلي إلزامي، وتعلُّقه بالذين يأتون من بعد تعلق معنوي إعلامي على نحو ما تقرر في تعلق الأمر في علم أصول الفقه فنفرض مثله في توجه الخطاب.

والعبادة في الأصل التذلل والخضوع، وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾. ولما كان التذلل والخضوع إنما يحصل عن صدق اليقين، كان الإيمان بالله وتوحيده بالإلهية مبدأ العبادة، لأن من أشرك مع المستحق ما ليس بمستحق فقد تباعد عن التذلل والخضوع له. فالمخاطب بالأمر بالعبادة المشركون من العرب والدهريون منهم وأهل الكتاب والمؤمنون كل بما عليه من واجب العبادة من إثبات الخالق ومن توحيده، ومن الإيمان بالرسول، والإسلام للدين والامتثال لما شرعه إلى ما وراء ذلك كله حتى منتهى العبادة ولو بالدوام والمواظبة بالنسبة إلى الرسول ﷺ والمؤمنين معه، فإنهم مشمولون للخطاب على ما تقرر في الأصول، فالمأمورية هو القدر المشترك حتى لا يلزم استعمال المشترك في معانيه عند من يأتي ذلك الاستعمال وإن كنا لا نأباه إذا صلح له السياق بدليل تفريع قوله بعد ذلك: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: 22] على قوله: ﴿اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ الآية. فليس في هذه الآية حجة للقول بخطاب الكفار بفروع الشريعة لأن الأمر بالعبادة بالنسبة إليهم إنما يُعنى به الإيمان والتوحيد وتصديق الرسول، وخطابهم بذلك متفق عليه وهي مسألة سمجة.

وقد مضى القول في معنى الرب عند قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ في سورة الفاتحة [2].

ووجه العدول عن غير طريق الإضافة من طرق التعريف نحو العَلَمية إذ لم يقل: اعبدوا الله، لأن في الإتيان بلفظ الرب إيذاناً بأحقية الأمر بعبادته، فإن المدبر لأمور الخلق هو جدير بالعبادة لأن فيها معنى الشكر وإظهار الاحتياج.

وإفراد اسم الرب دل على أن المراد رب جميع الخلق وهو الله تعالى إذ ليس ثمة رب يستحق هذا الاسم بالإفراد والإضافة إلى جميع الناس إلا الله، فإن المشركين وإن أشركوا مع الله آلهة إلا أن بعض القبائل كان لها مزيداً اختصاص ببعض الأصنام، كما كان لثقيف مزيد اختصاص باللات كما تقدم في سورة الفاتحة وتبعهم الأوس والخزرج كما سيأتي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ﴾ [البقرة: 158] في هذه السورة. فالعدول إلى الإضافة هنا لأنها أخصر طريق في الدلالة على هذا المقصد، فهي أخصر من الموصول فلو أريد غير الله لقيل: اعبدوا أربابكم فلا جرم كان قوله: ﴿ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ صريحاً في أنه دعوة إلى توحيد الله، ولذلك فقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ زيادة بيان لموجب العبادة، أو زيادة بيان لما اقتضته الإضافة من تضمن معنى الاختصاص بأحقية العبادة.

وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ يفيد تذكير الدهريين من المخاطبين الذين يزعمون أنهم إنما خلقهم آباؤهم فقالوا ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24] فكان قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ تذكيراً لهم بأن آباؤهم الأولين لا بد أن ينتهوا إلى أب أول فهو مخلوق لله تعالى. ولعل هذا هو وجه التأكيد بزيادة حرف «من» في قوله: ﴿مِن قَبْلِكُمْ﴾ الذي يمكن الاستغناء عنه بالاقتصار على ﴿قَبْلِكُمْ﴾، لأن ﴿مِن﴾ في الأصل للابتداء فهي تشير إلى أول الموصوفين بالقبلية، فذكرها هنا استرواح لأصل معناها مع معنى التأكيد الغالب عليها إذا وقعت مع قبل وبعد.

والخلق أصله الإيجاد على تقدير وتسوية، ومنه: خلق الأديم إذا هيَّأه ليقطعه ويخرزه. قال جبير في هرم بن سنان:

ولأنت تفري ما خَلَقْتَ وبعـ ... ـض القوم يَخْلُقُ ثم لا يفري

وأطلق الخلق في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المعدومة، فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجاً لا صنعة فيه للبشر، فإن إيجاد البشر بصنعتهم أشياء إنما هو تصويرها بتركيب متفرق أجزائها وتقدير مقادير مطلوبة منها كصانع الخزف، فالخلق وإيجاد العوالم وأجناس الموجودات وأنواعها وتولُّد بعضها عن بعض بما أودعت الخلقة الإلهية فيها من نظام الإيجاد مثل تكوين الأجنة في الحيوان في بطونه وبيضه، وتكوين الزرع في حبوب الزريعة، وتكوين الماء في الأسحبة، فذلك كله خلق وهو من تكوين الله تعالى، ولا عبرة بما قد يقارن بعض ذلك الإيجاد من علاج الناس كالتزويج وإلقاء الحب والنوى في الأرض للإنبات، فالإيجاد الذي هو الإخراج من العدم إلى الوجود بدون عمل بشري خص باسم الخلق في اصطلاح الشرع، لأن لفظ الخلق هو أقرب الألفاظ في اللغة العربية دلالة على معنى الإيجاد من العدم الذي هو صفة الله

تعالى، وصار ذلك مدلول مادة خلق في اصطلاح أهل الإسلام، فلذلك خص إطلاقه في لسان الإسلام بالله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: 17]، وقال: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: 3]. وخص اسم الخالق به تعالى فلا يطلق على غيره ولو أطلقه أحد على غير الله تعالى بناءً على الحقيقة اللغوية لكان إطلاقه عجرفة فيجب أن ينبه على تركه.

وقال الغزالي في المقصد الأسنى: لا حظ للعبد في اسمه تعالى الخالق إلا بوجه من المجاز بعيد، فإذا بلغ في سياسة نفسه وسياسة الخلق مبلغاً ينفرد فيه باستنباط أمور لم يسبق إليها ويقدر مع ذلك على فعلها كان كالمخترع لما لم يكن له وجود من قبل فيجوز إطلاق الاسم، أي: الخالق عليه مجازاً. اهـ.

فجعل جواز إطلاق فعل الخلق على اختراع بعض العباد مشروطاً بهذه الحالة النادرة، ومع ذلك جعله مجازاً بعيداً، فما حكاه الله في القرآن من قول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 49]، وقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾ [المائدة: 110]، فإن ذلك مراعى فيه أصل الإطلاق اللغوي قبل غلبة استعمال مادة خلق في الخلق الذي لا يقدر عليه إلا الله تعالى. ثم تخصيص تلك المادة بتكوين الله تعالى الموجودات، ومن أجل ذلك قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14].

وجملة ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21] تعليل للأمر بـ﴿ٱعْبُدُوا۟﴾، فلذلك فصلت، أي أمرتكم بعبادته لرجاء منكم أن تتقوا.

و(لعل) حرف يدل على الرجاء. والرجاء هو الإخبار عن تهيؤ وقوع أمر في المستقبل وقوعاً مؤكداً. فتبين أن لعل حرف مدلوله خبري لأنها إخبار عن تأكد حصول الشيء[1]. ومعناها مركب من رجاء المتكلم في المخاطب وهو معنى جزئي حرفي وقد شاع عند المفسرين وأهل العلوم الحيرة في محمل (لعل) الواقعة من كلام الله تعالى، لأن معنى الترجي يقتضي عدم الجزم بوقوع المرجو عند المتكلم، فللشك جانب في معناها حتى قال الجوهري: (لعل) كلمة شك. وهذا لا يناسب علم الله تعالى بأحوال الأشياء قبل وقوعها، ولأنها قد وردت في أخبار مع عدم حصول المرجو لقوله تعالى:

---

(1) وليس فيها معنى إنشاء طلبي، ولذلك لم ينصبوا الفعل في جوابها بعد الفاء والواو بخلاف جواب التمني ولذلك لم ينصب فأطلع من قوله تعالى: ﴿لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعُ﴾ [غافر: 36، 37] إلا في رواية حفص عن عاصم.

﴿وَلَقَدۡ أَخَذۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقۡصٖ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ١٣٠﴾ [الأعراف: 130] مع أنهم لم يتذكروا كما بينته الآيات من بعد.

ولهم في تأويل لعل الواقعة في كلام الله تعالى **وجوه**:

أحدها: قال سيبويه: «لعل على بابها والترجي أو التوقع إنما هو في حيز المخاطبين». اهـ. يعني أنها للإخبار بأن المخاطب يكون مرجواً، واختاره الرضي قائلًا: لأن الأصل أن لا تخرج عن معناها بالكلية.

وأقول: لا يعني سيبويه أن ذلك معنى أصل لها، ولكنه يعني أنها مجاز قريب من معنى الحقيقة لوقوع التعجيز في أحد جزأي المعنى الحقيقي لأن الرجاء يقتضي راجياً ومرجواً منه، فحرف الرجاء دال على معنى فعل الرجاء إلا أنه معنى جزئي، وكل من الفاعل والمفعول مدلول لمعنى الفعل بالالتزام، فإذا دلت قرينة على تعطيل دلالة حرف الرجاء على فاعل الرجاء لم يكن في الحرف أو الفعل تمجُّز، إذ المجاز إنما يتطرق للمدلولات اللغوية لا العقلية، وكذلك إذا لم يحصل الفعل المرجو.

ثانيها: أن لعل للإطماع، تقول للقاصد: لعلك تنال بغيتك، قال الزمخشري: «وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن». والإطماع أيضاً معنى مجازي للرجاء، لأن الرجاء يلزمه التقريب والتقريب يستلزم الإطماع، فالإطماع لازم بمرتبتين.

ثالثها: أنها للتعليل بمعنى كي، قاله قطرب وأبو علي الفارسي وابن الأنباري؛ وأحسب أن مرادهم هذا المعنى في المواقع التي لا يظهر فيها معنى الرجاء، فلا يرد عليهم أنه لا يطرد في نحو قوله: ﴿وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٞ﴾ [الشورى: 17] لصحة معنى الرجاء بالنسبة للمخاطب. ولا يرد عليهم أيضاً أنه إثبات معنى في «لعل» لا يوجد له شاهد من كلام العرب، وجعله الزمخشري قولًا متفرعاً على قول من جعلها للإطماع فقال: «ولأنه إطماع من كريم إذا أطمع فَعَل»، قال من قال: إن لعل بمعنى كي «يعني فهو معنى مجازي ناشئ عن مجاز آخر، فهو من تركيب المجاز على اللزوم بثلاث مراتب».

رابعها: ما ذهب إليه صاحب الكشاف أنها استعارة، فقال: و(لعل) واقعة في الآية موقع المجاز لأن الله تعالى خلق عباده ليتعبدهم ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليترجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل. ومصداقه قوله تعالى: ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۗ﴾ [هود: 7]، وإنما يبلي ويختبر من تخفى عنه العواقب، ولكن شبه بالاختبار بناء أمرهم على الاختيار. فكلام الكشاف يجعل (لعل) في

كلامه تعالى استعارة تمثيلية لأنه جعلها تشبيه هيئة مركبة من شأن المريد والمراد منه، والإرادة بحال مركبة من الراجي والمرجو منه والرجاء، فاستعير المركب الموضوع للرجاء لمعنى المركب الدال على الإرادة.

وعندي وجه آخر مستقل وهو «أن لعل الواقعة في مقام تعليل أمر أو نهي لها استعمال يغاير استعمال لعل المستأنفة في الكلام سواء وقعت في كلام الله أم في غيره، فإذا قلت: افتقِد فلاناً لعلك تنصحه، كان إخباراً باقتراب وقوع الشيء وأنه في حيز الإمكان إن تم ما علق عليه، فأما اقتضاؤه عدم جزم المتكلم بالحصول فذلك معنى التزامي أغلبي قد يعلم انتفاؤه بالقرينة وذلك الانتفاء في كلام الله أوقع، فاعتقادنا بأن كل شيء لم يقع أو لا يقع في المستقبل هو القرينة على تعطيل هذا المعنى الالتزامي دون احتياج إلى التأويل في معنى الرجاء الذي تفيده (لعل) حتى يكون مجازاً أو استعارة، لأن (لعل) إنما أتى بها لأن المقام يقتضي معنى الرجاء، فالتزام تأويل هذه الدلالة في كل موضع في القرآن تعطيل لمعنى الرجاء الذي يقتضيه المقام، والجماعة لجأوا إلى التأويل لأنهم نظروا إلى (لعل) بنظر متحد في مواقع استعمالها بخلاف (لعل) المستأنفة فإنها أقرب إلى إنشاء الرجاء منها إلى الإخبار به. وعلى كل فمعنى (لعل) غير معنى أفعال المقاربة».

والتقوى هي الحذر مما يكره، وشاعت عند العرب والمتدينين في أسبابها، وهو حصول صفات الكمال التي يجمعها التدين، وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2].

ولما كانت التقوى نتيجة العبادة جعل رجاؤها أثراً للأمر بالعبادة وتقدم عند قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾. فالمعنى اعبدوا ربكم رجاء أن تتقوا فتصبحوا كاملين متقين، فإن التقوى هي الغاية من العبادة، فرجاء حصولها عند الأمر بالعبادة وعند عبادة العابد أو عند إرادة الخلق والتكوين واضح الفائدة.

[22] ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾.

يتعين أن قوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ صفة ثانية للرب لأن مساقها مساق قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: 21]، والمقصود الإيماء إلى سبب آخر لاستحقاقه العبادة وإفراده بها، فإنه لما أوجب عبادته أنه خالق الناس كلهم أتبع ذلك بصفة أخرى تقتضي عبادتهم إياه وحده، وهي نعمه المستمرة عليهم مع ما فيها من دلائل عظيم قدرته، فإنه مكَّن لهم سبل العيش وأولها المكان الصالح للاستقرار عليه بدون لغوب فجعله كالفِراش

لهم، ومن إحاطة هذا القرار بالهواء النافع لحياتهم والذي هو غذاء الروح الحيواني، وذلك ما أشير إليه بقوله: ﴿وَالسَّمَآءَ بِنَآءً﴾، وبكون تلك الكرة الهوائية واقية الناس من إضرار طبقات فوقها متناهية في العلو، من زمهرير أو عناصر غريبة قاتلة خانقة، فالكرة الهوائية جعلت فوق هذا العالم فهي كالبناء له ونفعها كنفع البناء فشبهت به على طريقة التشبيه البليغ، وبأن أخرج للناس ما فيه إقامة أود حياتهم باجتماع ماء السماء مع قوة الأرض وهو الثمار.

والمراد بالسماء هنا إطلاقها العرفي عند العرب، وهو ما يبدو للناظر كالقبة الزرقاء، وهو كرة الهواء المحيط بالأرض كما هو المراد في قوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: 19]، وهذا هو المراد الغالب إذا أطلق السماء بالإفراد دون الجمع.

ومعنى جعل الأرض فراشاً أنها كالفراش في التمكن من الاستقرار والاضطجاع عليها، وهو أخص أحوال الاستقرار. والمعنى أنه جعلها متوسطة بين شدة الصخور بحيث تؤلم جلد الإنسان وبين رخاوة الحمأة بحيث يتزحزح الكائن فوقها ويسوخ فيها، وتلك منة عظيمة.

وأما وجه شبه السماء بالبناء فهو أن الكرة الهوائية جعلها الله حاجزة بين الكرة الأرضية وبين الكرة الأثيرية. فهي كالبناء فيما يراد له البناء وهو الوقاية من الأضرار النازلة، فإن للكرة الهوائية دفعاً لأضرار أظهرها دفع ضرر طغيان مياه البحار على الأرض ودفع أضرار بلوغ أهوية تندفع عن بعض الكواكب إلينا وتلطيفها حتى تختلط بالهواء أو صد الهواء إياها عنا مع ما في مشابهة الكرة الهوائية لهيئة القبة، والقبة بيت من أدم مقبب وتسمى بناء، والبناء في كلام العرب ما يرفع سمكه على الأرض للوقاية سواء كان من حجر أو من أدم أو من شعر، ومنه قولهم: بنى على امرأته إذا تزوج، لأن المتزوج يجعل بيتاً يسكن فيه مع امرأته. وقد اشتهر إطلاق البناء من أدم ولذلك سموا الأدم الذي تبنى منه القباب مبناة بفتح الميم وكسرها، وهذا كقوله في سورة الأنبياء [32]: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾.

فإن قلت: يقتضي كلامك هذا أن الامتنان بجعل السماء كالبناء لوقاية الناس من قبيل المعجزات العلمية التي أشرت إليها في المقدمة العاشرة، وذلك لا يدركه إلا الأجيال التي حدثت بعد زمان النزول، فماذا يكون حظ المسلمين وغيرهم الذين نزلت بينهم الآية ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر: 10] في عدة أجيال، فإن أهل الجاهلية لم يكونوا يشعرون بأن للسماء خاصية البناء في الوقاية وغاية ما كانوا يتخيلونه أن السماء تشبه سقف القبة كما قالت الأعرابية حين سئلت عن معرفة النجوم: أيجهل أحد خرزات

معلقة في سقفه. فتتمخض الآية لإفادة العبرة بذلك الخلق البديع، إلا أنه ليس فيه حظ من الامتنان الذي أفاده قوله: ﴿لَكُمُ﴾، فهل نخص تعلقه بفعل ﴿جَعَلَ﴾ المصرح به دون تعلقه بالفعل المطوي تحت واو العطف، أو بجعله متعلقاً بقوله: ﴿فِرَاشًا﴾ فيكون قوله: ﴿وَالسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ معطوفاً على معمول فعل الجعل المجرد عن التقييد بالمتعلق.

قلت: هذا يفضي إلى التحكم في تعلق قوله: ﴿لَكُمُ﴾ تحكماً لا يدل عليه دليل للسامع، بل الوجه أن يجعل (لكم) متعلقاً بفعل ﴿جَعَلَ﴾، ويكفي في الامتنان بخلق السماء إشعار السامعين لهذه الآية بأن في خلق السماء على تلك الصفة ما في إقامة البناء من الفوائد على الإجمال ليفرضه السامعون على مقدار قرائحهم وأفهامهم، ثم يأتي تأويله في قابل الأجيال.

وحذف ﴿لَكُمُ﴾ عند ذكر السماء إيجازاً لأن ذكره في قوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾ دليل عليه.

و﴿جَعَلَ﴾ إن كانت بمعنى أوجد فحمل الامتنان هو إن كانتا على هذه الحالة، وإن كانت بمعنى صيَّر فهي دالة على أن الأرض والسماء قد انتقلتا من حال إلى حال حتى صارتا كما هما. وصار أظهر في معنى الانتقال من صفة إلى صفة وقواعد علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) تؤذن بهذا الوجه الثاني، فيكون في الآية منَّتان وعبرتان في جعلهما على ما رأينا، وفي الأطوار التي انتقلتا فيهما بقدرة الله تعالى وإذنه فيكون كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾ إلى قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ ﴿32﴾﴾ [الأنبياء: 30 ـ 32].

وقد امتن الله وضرب العبرة بأقرب الأشياء وأظهرها لسائر الناس حاضرهم وباديهم وبأول الأشياء في شروط هذه الحياة. وفيهما أنفع الأشياء وهما الهواء والماء النابع من الأرض، وفيهما كانت أول منافع البشر، وفي تخصيص الأرض والسماء بالذكر نكتة أخرى وهي التمهيد لما سيأتي من قوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ إلخ. وابتدأ بالأرض لأنها أول ما يخطر ببال المعتبر، ثم بالسماء لأنه بعد أن ينظر لما بين يديه ينظر إلى ما يحيط به.

وقوله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ﴾... إلخ، هذا امتنان بما يلحق الإيجاد مما يحفظه من الاختلال وهو خلفه لما تتلفه الحرارة الغريزية والعمل العصبي والدماغي من القوة البدنية ليدوم قوام البدن بالغذاء، وأصل الغذاء هو ما يخرج من الأرض، وإنما تُخرج الأرض النبات بنزول الماء عليها من السماء، أي: من السحاب والطبقات العليا.

واعلم أن كون الماء نازلًا من السماء هو أن تكوُّنه يكون في طبقات الجو من آثار البخار الذي في الجو، فإن الجو ممتلئ دائماً بالأبخرة الصاعدة إليه بواسطة حرارة الشمس من مياه البحار والأنهار ومن نداوة الأرض ومن النبات، ولهذا نجد الإناء المملوء ماء فارغاً بعد أيام إذا ترك مكشوفاً للهواء، فإذا بلغ البخار أقطار الجو العالية برد ببرودتها وخاصة في فصل الشتاء، فإذا برد مال إلى التميع، فيصير سحاباً ثم يمكث قليلًا أو كثيراً بحسب التناسب بين برودة الطبقات الجوية والحرارة البخارية، فإذا زادت البرودة عليه انقبض السحاب وثقل وتميع فتجتمع فيه الفقاقيع المائية وتثقل عليه فتنزل مطراً وهو ما أشار له قوله تعالى: ﴿وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ﴾ [الرعد: 12]. وكذلك إذا تعرض السحاب للريح الآتية من جهة البحر وهي ريح ندية ارتفع الهواء إلى أعلى الجو فبرد فصار مائعاً، وربما كان السحاب قليلًا فساقت إليه الريح سحاباً آخر فانضم أحدهما للآخر ونزلا مطراً، ولهذا غلب المطر بعد هبوب الريح البحرية، وفي الحديث: «**إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة**».

ومن القواعد أن الحرارة وقلة الضغط يزيدان في صعود البخار وفي انبساطه، والبرودة وكثرة الضغط يصيِّران البخار مائعاً، وقد جرب أن صعود البخار يزداد بقدر قرب الجهة من خط الاستواء وينقص بقدر بعده عنه، وإلى بعض هذا يشير ما ورد في الحديث أن المطر ينزل من صخرة تحت العرش، فإن العرش هو اسم لسماء من السماوات والصخرة تقريب لمكان ذي برودة، وقد علمت أن المطر تنشئه البرودة فيتميع السحاب فكانت البرودة هي لقاح المطر.

و﴿مِنَ﴾ التي في قوله: ﴿مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ ليست للتبعيض إذ ليس التبعيض مناسباً لمقام الامتنان، بل إما لبيان الرزق المُخرج، وتقديم البيان على المبين شائع في كلام العرب، وإما زائدة لتأكيد تعلق الإخراج بالثمرات.

[22] ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٢٢﴾.

أتت الفاء لترتيب هاته الجملة على الكلام السابق، وهو مترتب على الأمر بالعبادة و(لا) ناهية والفعل مجزوم وليست نافية حتى يكون الفعل منصوباً في جواب الأمر من قوله: ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21]. والمراد هنا تسببه الخاص وهو حصوله عن دليل يوجبه وهو أن الذي أمركم بعبادته هو المستحق للإفراد بها فهو أخص من مطلق ضد العبادة، لأن العبادة عدم العبادة. ولكن لما كان الإشراك للمعبود في العبادة يشبه ترك العبادة جعل ترك الإشراك مساوياً لنقيض العبادة، لأن الإشراك ما هو إلا ترك لعبادة الله في أوقات تعظيم شركائهم.

والنِّد بكسر النون: المساوي والمماثل في أمر من مجد أو حرب، وزاد بعض أهل اللغة أن يكون مناوئاً، أي: معادياً، وكأنهم نظروا إلى اشتقاقه من ند إذا نفر وعاند. وليس بمتعين لجواز كونه اسماً جامداً، وأظن أن وجه دلالة الند على المناوأة والمضادة أنها من لوازم المماثلة عرفاً عند العرب، شأن المثل عندهم أن ينافس مماثله ويزاحمه في مراده فتحصل المضادة. ونظيره في عكسه تسميتهم المماثل: قريعاً، فإن القريع هو الذي يقارع ويضارب. ولما كان أحد لا يتصدى لمقارعة من هو فوقه لخشيته، ولا من هو دونه لاحتقاره، كانت المقارعة مستلزمة للمماثلة، وكذلك قولهم: «قِرن» للمحارب المكافئ في الشجاعة. ويقال: جعل له نِدًّا، إذا سوَّى غيره به.

والمعنى لا تثبتوا لله أنداداً تجعلونها جعلًا وهي ليست أنداداً. وسمَّاها أنداداً تعريضاً بزعمهم لأن حال العرب في عبادتهم لها كحال من يسوِّي بين الله وبينها، وإن كان أهل الجاهلية يقولون: إن الآلهة شفعاء، ويقولون: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله، وجعلوا الله خالق الآلهة فقالوا في التلبية: لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك، لكنهم لما عبدوها ونسوا بعبادتها والسعي إليها والنذور عندها وإقامة المواسم حولها عبادة الله، أصبح عملهم عمل من يعتقد التسوية بينها وبين الله تعالى، لأن العبرة بالفعل لا بالقول. وفي ذلك معنى من التعريض بهم ورميهم باضطراب الحال ومناقضة الأقوال للأفعال.

وقوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ جملة حالية، ومفعول ﴿تَعْلَمُونَ﴾ متروك لأن الفعل لم يقصد تعليقه بمفعول بل قصد إثباته لفاعله فقط فنزل الفعل منزلة اللازم، والمعنى: وأنتم ذوو علم. والمراد بالعلم هنا العقل التام وهو رجحان الرأي المقابل عندهم بالجهل على نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]. وقد جعلت هاته الحال محط النهي والنفي تمليحاً في الكلام للجمع بين التوبيخ وإثارة الهمة، فإنه أثبتَ لهم علماً ورجاحة الرأي ليثير همتهم ويلفت بصائرهم إلى دلائل الوحدانية ونهاهم عن اتخاذ الآلهة أو نفي ذلك مع تلبسهم به وجعله لا يجتمع مع العلم توبيخاً لهم على ما أهملوا من مواهب عقولهم وأضاعوا من سلامة مداركهم. وهذا منزع تهذيبي عظيم: أن يعمد المربي فيجمع لمن يربيه بين ما يدل على بقية كمال فيه حتى لا يقتل همته باليأس من كماله، فإنه إذا ساءت ظنونه في نفسه خارت عزيمته وذهبت مواهبه، ويأتي بما يدل على نقائض فيه ليطلب الكمال فلا يستريح من الكد في طلب العلا والكمال.

وقد أومأ قوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ إلى أنهم يعلمون أن الله لا ند له، ولكنهم تعاموا وتناسوا فقالوا: إلا شريكاً هو لك.

[23] ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿23﴾﴾.

انتقال لإثبات الجزء الثاني من جزئي الإيمان بعد أن تم إثبات الجزء الأول من ذلك بما قدمه من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21]. . . إلخ. فتلك هي المناسبة التي اقتضت عطف هذه الجملة على جملة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21]، ولأن النهي عن أن يجعلوا لله أنداداً جاء من عند الله فهم بمظنة أن ينكروا أن الله نهى عن عبادة شفعائه ومقرَّبيه لأنهم من ضلالهم كانوا يدعون أن الله أمرهم بذلك، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم﴾ [الزخرف: 20] فقد اعتلُّوا لعبادة الأصنام بأن الله أقامها وسائط بينه وبينهم، فزادت بهذا مناسبة عطف قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ﴾ عقب قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: 22]. وأتي بإن في تعليق هذا الشرط وهو كونهم في ريب، وقد علم في فن المعاني اختصاص (إن) بمقام عدم الجزم بوقوع الشرط، لأن مدلول هذا الشرط قد حف به من الدلائل ما شأنه أن يقلع الشرط من أصله بحيث يكون وقوعه مفروضاً فيكون الإتيان بإن مع تحقق المخاطب علم المتكلم بتحقق الشرط توبيخاً على تحقق ذلك الشرط، كأن ريبهم في القرآن مستضعف الوقوع.

ووجه ذلك أن القرآن قد اشتطت ألفاظه ومعانيه على ما لو تدبره العقل السليم لَجَزم بكونه من عند الله تعالى، فإنه جاء على فصاحة وبلاغة ما عهدوا مثلهما من فحول بلغائهم، وهم فيهم متوافرون متكاثرون حتى لقد سجد بعضهم لبلاغته واعترف بعضهم بأنه ليس بكلام بشر. وقد اشتمل من المعاني على ما لم يطرقه شعراؤهم وخطباؤهم وحكماؤهم، بل وعلى ما لم يبلغ إلى بعضه علماء الأمم. ولم يزل العلم في طول الزمان يظهر خبايا القرآن ويبرهن على صدق كونه من عند الله، فهذه الصفات كافية لهم في إدراك ذلك وهم أهل العقول الراجحة والفطنة الواضحة التي دلت عليها أشعارهم وأخبارهم وبداهتهم ومناظرتهم، والتي شهد لهم بها الأمم في كل زمان، فكيف يبقى بعد ذلك كله مسلك للريب فيه إليهم فضلًا عن أن يكونوا منغمسين فيه.

ووجه الإتيان بفي الدالة على الظرفية الإشارة إلى أنهم قد امتلكهم الريب وأحاط بهم إحاطة الظرف بالمظروف، واستعارة «في» لمعنى الملابسة شائعة في كلام العرب كقولهم: هو في نعمة. وأتى بفعل نزل دون أنزل لأن القرآن نزل نجوماً. وقد تقدم في أول التفسير أن فعل يدل على التقضي شيئاً فشيئاً، على أن صاحب الكشاف قد ذكر أن

اختياره هنا في مقام التحدي لمراعاة ما كانوا يقولون: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [الفرقان: 32]، فلما كان ذلك من مثارات شبههم ناسب ذكره في تحديهم أن يأتوا بسورة مثله منجمة.

والسورة قطعة من القرآن معينة عن غيرها من أمثالها بمبدأ ونهاية تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام أو عدة أغراض. وجعل لفظ سورة اسماً جنسياً لأجزاء من القرآن اصطلاح جاء به القرآن. وهي مشتقة من السور، وهو الجدار الذي يحيط بالقرية أو الحظيرة، فاسم السورة خاص بالأجزاء المعينة من القرآن دون غيره من الكتب، وقد تقدم تفصيله في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا التفسير، وإنما كان التحدي بسورة ولم يكن بمقدار سورة من آيات القرآن لأن من جملة وجوه الإعجاز أموراً لا تظهر خصائصها إلا بالنظر إلى كلام مستوفى في غرض من الأغراض، وإنما تنزل سور القرآن في أغراض مقصودة فلا غنى عن مراعاة الخصوصيات المناسبة لفواتح الكلام وخواتمه بحسب الغرض، واستيفاء الغرض المسوق له الكلام، وصحة التقسيم، ونكت الإجمال والتفصيل، وأحكام الانتقال من فن إلى آخر من فنون الغرض، ومناسبات الاستطراد والاعتراض والخروج والرجوع، وفصل الجمل ووصلها، والإيجاز والإطناب، ونحو ذلك مما يرجع إلى نكت مجموع نظم الكلام، وتلك لا تظهر مطابقتها جلية إلا إذا تم الكلام واستوفى الغرض حقه، فلا جرم كان لنظم القرآن وحسن سبكه إعجاز يفوت قدرة البشر هو غير الإعجاز الذي لجمله وتراكيبه وفصاحة ألفاظه. فكانت السورة من القرآن بمنزلة خطبة الخطيب وقصيدة الشاعر لا يحكم لها بالتفوق إلا باعتبارات مجموعها بعد اعتبار أجزائها.

قال الطيبي في حاشية الكشاف عند قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ﴾ في سورة الأنفال [الأنفال: 17]: ولسر النظم القرآني كان التحدي بالسورة وإن كانت قصيرة دون الآيات وإن كانت ذوات عدد.

والتنكير للإفراد أو النوعية، أي: بسورة واحدة من نوع السور، وذلك صادق بأقل سورة ترجمت باسم يخصها، وأقل السور عدد آيات سورة الكوثر. وقد كان المشركون بالمدينة تبعاً للمشركين بمكة وكان نزول هذه السورة في أول العهد بالهجرة إلى المدينة فكان المشركون كلهم ألباً على النبي ﷺ يتداولون الإغراء بتكذيبه وصد الناس عن اتباعه، فأعيد لهم التحدي بإعجاز القرآن الذي كان قد سبق تحديهم به في سورة يونس وسورة هود وسورة الإسراء.

وقد كان التحدي أولًا بالإتيان بكتاب مثل ما نزل منه، ففي سورة الإسراء [88]: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ

﴿لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴿88﴾﴾. فلما عجزوا استُنزلوا إلى الإتيان بعشر سور مثله في سورة هود. ثم استُنزِلوا إلى الإتيان بسورة مثله في سورة يونس.

والمِثْل أصله المثيل والمشابه تمام المشابهة، فهو في الأصل صفة يتبع موصوفاً ثم شاع إطلاقه على الشيء المشابه المكافئ.

والضمير في قوله: ﴿مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ يجوز أن يعود إلى ﴿مِّمَّا نَزَّلۡنَا﴾، أي: من مثل القرآن، ويجوز أن يعود إلى: ﴿عَبۡدِنَا﴾ فإن أعيد إلى ﴿مِّمَّا نَزَّلۡنَا﴾، أي: من مثل القرآن فالأظهر أن من ابتدائية، أي: سورة مأخوذة من مثل القرآن، أي: كتاب مثل القرآن، والجار والمجرور صفة لسورة، ويحتمل أن تكون ﴿مِّن﴾ تبعيضية أو بيانية أو زائدة. وقد قيل بذلك كله، وهي وجوه مرجوحة، وعلى الجميع فالجار والمجرور صفة لسورة، أي: هي بعض مثل ما نزلنا، ومثل اسم حينئذٍ بمعنى المماثل، أو سورة مثل ما نزلنا و«مثل» صفة على احتمالي كون من بيانية أو زائدة، وكل هذه الأوجه تقتضي أن المثل سواء كان صفة أو اسماً فهو مثل مقدر بناءً على اعتقادهم وفرضهم ولا يقتضي أن هذا المثل موجود لأن الكلام مسوق مساق التعجيز. وإن أعيد الضمير لعبدنا فمن لتعدية فعل ائتوا وهي ابتدائية، وحينئذٍ فالجار والمجرور ظرف لغو غير مستقر. ويجوز كون الجار والمجرور صفة لسورة على أنه ظرف مستقر، والمعنى فيهما: ائتوا بسورة منتزعة من رجل مثل محمد في الأمية، ولفظ مثل إذن اسم.

وقد تبين لك أن لفظ مثل في الآية لا يحتمل أن يكون المراد به الكناية عن المضاف إليه على طريقة قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: 11] بناءً على أن لفظ مثل كناية عن المضاف إليه إذ لا يستقيم المعنى أن يكون التقدير فأتوا بسورة من القرآن، أو من محمد خلافاً لمن توهم ذلك من كلام الكشاف، وإنما لفظ مثل مستعمل في معناه الصريح إلا أنه أشبه المكنى به عن نفس المضاف هو إليه من حيث إن المثل هنا على تقدير الاسمية غير متحقق الوجود إلا أن سبب انتفاء تحققه هو كونه مفروضاً، فإن كون الأمر للتعجيز يقتضي تعذر المأمور، فليس شيء من هاته الوجوه بمقتضٍ وجود مِثل للقرآن حتى يراد به بعض الوجوه كما توهمه التفتازاني.

وعندي أن الاحتمالات التي احتملها قوله: ﴿مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ كلها مرادة لرد دعاوي المكذبين في اختلاف دعاويهم، فإن منهم من قال: القرآن كلام بشر، ومنهم من قال: هو مكتتب من أساطير الأولين، ومنهم من قال: إنما يعلِّمه بشر. وهاته الوجوه في معنى الآية تفند جميع الدعاوي، فإن كان كلام بشر فأتوا بمماثله أو بمثله، وإن كان من أساطير الأولين فأتوا أنتم بجزء من هذه الأساطير، وإن كان يعلمه فأتوا أنتم من عنده بسورة فما

هو ببخيل عنكم إن سألتموه. وكل هذا إرخاء لعنان المعارضة وتسجيل للإعجاز عند عدمها. فالتحدي على صدق القرآن هو مجموع مماثلة القرآن في ألفاظه وتراكيبه، ومماثلة الرسول المنزل عليه في أنه أمي لم يسبق له تعليم ولا يعلم الكتب السالفة، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ [العنكبوت: 51]. فذلك معنى المماثلة، فلو أتوا بشيء من خطب أو شعر بلغائهم غير مشتمل على ما يشتمل عليه القرآن من الخصوصيات لم يكن ذلك إتياناً بما تحداهم به، ولو أتوا بكلام مشتمل على معان تشريعية أو من الحكمة من تأليف رجل عالم حكيم لم يكن ذلك إتياناً بما تحداهم به. فليس في جعل من ابتدائية إيهام إجزاء أن يأتوا بشيء من كلام بلغائهم لأن تلك مماثلة غير تامة.

وقوله تعالى: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ معطوف على: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾، أي: ائتوا بها وادعوا شهداءكم. والدعاء يستعمل بمعنى طلب حضور المدعو، وبمعنى استعطافه وسؤاله لفعل ما، قال أبو فراس يخاطب سيف الدولة ليفديه من أسر ملك الروم:

دعوتُك لَلجفن القريح المسهد ... لديَّ وللنوم الطريد المشرَّد

والشهداء جمع شهيد، فعيل بمعنى فاعل، من شهد إذا حضر، وأصله الحاضر. قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ [البقرة: 282] ثم استعمل هذا اللفظ فيما يلازمه الحضور مجازاً أو كناية لا بأصل وضع اللفظ، وأطلق على النصير على طريقة الكناية فإن الشاهد يؤيد قول المشهود فينصره على معارضه، ولا يطلق الشهيد على الإمام والقدوة وأثبته البيضاوي ولا يعرف في كتب اللغة ولا في كلام المفسرين. ولعله انجرَّ إليه من تفسير الكشاف لحاصل معنى الآية فتوهمه معنى وضعياً، فالمراد هنا ادعوا آلهتكم بقرينة قوله: ﴿مِّن دُونِ اللَّهِ﴾، أي: ادعوهم من دون الله كدأبكم في الفزع إليهم عند مهماتكم معرضين بدعائهم واستنجادهم عن دعاء الله واللجأ إليه، ففي الآية إدماج توبيخهم على الشرك في أثناء التعجيز عن المعارضة، وهذا الإدماج من أفانين البلاغة أن يكون مراد البليغ غرضين فيقرن الغرض المسوق له الكلام بالغرض الثاني، وفيه تظهر مقدرة البليغ إذ يأتي بذلك الاقتران بدون خروج عن غرضه المسوق له الكلام ولا تكلف.

قال الحارث بن حلزة:

آذنتنا ببينها أسماءُ ... رُبَّ ثاوٍ يَمَلّ منه الثواءُ

فإن قوله: رب ثاوٍ عند ذكر بُعد الحبيبة والتحسر منه كنايةً عن أن ليست هي من هذا القبيل الذي يمل ثواؤه. وقد قضى بذلك حق إرضائها بأنه لا يحفل بإقامة غيرها، وقد عد

الإدماج من المحسنات البديعية، وهو جدير بأن يعد في الأبواب البلاغية في مبحث الإطناب أو تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر. فإن آلهتهم أنصار لهم في زعمهم.

ويجوز أن يكون المراد ادعوا نصراءكم من أهل البلاغة فيكون تعجيزاً للعامة والخاصة. وادعوا من يشهد بمماثلة ما أتيتم به لما نزلنا، على نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا﴾ [الأنعام: 150] ويكون قوله: ﴿مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ على هذه الوجوه حالًا من الضمير في ادعوا أو من شهداءكم، أي: في حال كونكم غير داعين لذلك الله أو حال كون الشهداء غير الله، بمعنى اجعلوا جانب الله الذي أنزل الكتاب كالجانب المشهود عليه، فقد أذناكم بذلك تيسيراً عليكم لأن شدة تسجيل العجز تكون بمقدار تيسير أسباب العمل، وجوز أن يكون (دون) بمعنى أمام وبين يدي، يعني ادعوا شهداءكم بين يدي الله، واستشهد له بقول الأعشى:

تُريك القذى من دونها وهي دونهُ ... إذا ذاقها مَن ذاقها يتمطَّق[1]

كما جوّز أن يكون ﴿مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ بمعنى من دون حزب الله وهم المؤمنون، أي: أحضروا شهداء من الذين هم على دينكم فقد رضيناهم شهوداً، فإن البارع في صناعة لا يرضى بأن يشهد بتصحيح فاسدها وعكسه إباءة أن ينسب إلى سوء المعرفة أو الجور، وكلاهما لا يرضاه ذو المروءة. وقديماً كانت العرب تتنافر وتتحاكم إلى عقلائها وحكامها فما كانوا يحفظون لهم غلطاً أو جوراً. وقد قال السموأل:

إنا إذا مالت دواعي الهوى ... وأنصتَ السامعُ للقائل
لا نجعل الباطل حقاً ولا ... نلظ دون الحق بالباطل[2]
نخاف أن تسفَّه أحلامنا ... فنخمل الدهر مع الخامل

وعلى هذا التفسير يجيء قول الفقهاء: إن شهادة أهل المعرفة بإثبات العيوب أو بالسلامة لا تشترط فيها العدالة، وكنت أعلل ذلك في دروس الفقه بأن المقصود من العدالة تحقق الوازع عن شهادة الزور، وقد قام الوازع العلمي في شهادة أهل المعرفة مقام الوازع الديني لأن العارف حريص ما استطاع أن لا يُؤْثر عنه الغلط والخطأ، وكفى

---

(1) يصف الخمر في الصفاء بأنها تريك القذى أمامها من شدة ما تكبر حجمه في نظر العين، وهي بينك وبين القذى. وقوله: يتمطق، أي: يحرك فكيه ولسانه تلذذاً بحسن طعمها. وهذا البيت من قصيدته القافية المشهورة.

(2) لظ بالشيء يلظ، وألظ به يلظ هما بمعنى: لزمه وثابر عليه.

بذلك وازعاً عن تعمُّده، وكفى بعلمه مظنة لإصابة الصواب فحصل المقصود من الشهادة.

وقوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ اعتراض في آخر الكلام وتذييل. أتى بإن الشرطية التي الأصل في شرطها أن يكون غير مقطوع بوقوعه لأن صدقهم غير محتمل الوقوع وإن كنتم صادقين في أن القرآن كلام بشر وإنكم أتيتم بمثله.

والصدق ضد الكذب وهما وصفان للخبر لا يخلو عن أحدهما، فالصدق أن يكون مدلول الكلام الخبري مطابقاً ومماثلًا للواقع في الخارج، أي: في الوجود الخارجي احترازاً عن الوجود الذهني. والكذب ضد الصدق وهو أن يكون مدلول الكلام الخبري غير مطابق، أي: غير مماثل للواقع في الخارج. والكلام موضوع للصدق وأما الكذب فاحتمال عقلي والإنشاء لا يوصف بصدق ولا كذب إذ لا معنى لمطابقته لما في نفس الأمر لأنه إيجاد للمعنى لا للأمور الخارجية.

هذا معنى الصدق والكذب في الإطلاق المشهور، وقد يطلق الكذب صفة ذم فيلاحظ في معناه حينئذٍ أن مخالفته للواقع كانت عن تعمد فتوهم الجاحظ أن ماهية الكذب تتقوم من عدم مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد معاً، وسرى هذا التقوم إلى ماهية الصدق فجعل قوامها المطابقة للخارج والاعتقاد معاً، ومن هنا أثبت الواسطة بين الصدق والكذب. وقريب منه قول الراغب ويشبه أن يكون الخلاف لفظياً ومحل بسطه في علمي الأصول والبلاغة.

والمعنى إن كنتم صادقين في دعوى أن القرآن كلام بشر، فحذف متعلق صادقين لدلالة ما تقدم عليه، وجواب الشرط محذوف تدل عليه جملة مقدرة بعد جملة: ﴿وَادْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ إذ التقدير فتأتون بسورة من مثله ودل على الجملة المقدرة قوله قبلها ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ وتكون الجملة المقدرة دليلًا على جواب الشرط فتصير جملة: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ تكريراً للتحدي.

وفي هذه الآية إثارة لحماسهم إذ عرَّض بعدم صدقهم، فتتوفر دواعيهم على المعارضة.

[24] ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِى وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿24﴾﴾.

تفريع على الشرط وجوابه، أي: فإن لم تأتوا بسورة أو أتيتم بما زعمتم أنه سورة ولم يستطع ذلك شهداؤكم على التفسيرين، فاعلموا أنكم اجترأتم على الله بتكذيب رسوله المؤيد بمعجزة القرآن، فاتقوا عقابه المعد لأمثالكم.

ومفعول ﴿تَفۡعَلُواْ﴾ محذوف يدل عليه السياق، أي: فإن لم تفعلوا ذلك أي الإتيان بسورة مثله، وسيأتي الكلام على حذف المفعول في مثله عند قوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: 67].

وجيء بإن الشرطية التي الأصل فيها عدم القطع مع أن عدم فعلهم هو الأرجح بقرينة مقام التحدي والتعجيز؛ لأن القصد إظهار هذا الشرط في صورة النادر مبالغة في توفير دواعيهم على المعارضة بطريق الملاينة والتحريض واستقصاء لهم في إمكانها وذلك من استنزال طائر الخصم وقيد لأوابد مكابرته ومجادلة له بالتي هي أحسن حتى إذا جاء للحق وأنصف من نفسه يرتقي معه في درجات الجدل؛ ولذلك جاء بعده ﴿وَلَن تَفۡعَلُواْ﴾ كأن المتحدي يتدبر في شأنهم، ويزن أمرهم فيقول أولًا ائتوا بسورة، ثم يقول: قدِّروا أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله وأعدوا لهاته الحالة مخلصاً منها، ثم يقول: ها قد أيقنت وأيقنتم أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله. مع ما في هذا من توفير دواعيهم على المعارضة بطريق المخاشنة والتحذير.

ولذلك حسن موقع (لن) الدالة على نفي المستقبل، فالنفي بها آكد من النفي بلا، ولهذا قال سيبويه: (لا) لنفي يفعل، و(لن) لنفي سيفعل، فقد قال الخليل: إن لن حرف مختزل من لا النافية وأن الاستقبالية وهو رأي حسن، وإذا كانت لنفي المستقبل تدل على النفي المؤبد غالباً لأنه لما لم يوقّت بحد من حدود المستقبل دل على استغراق أزمنته إذ ليس بعضها أولى من بعض، ومن أجل ذلك قال الزمخشري بإفادتها التأبيد حقيقة أو مجازاً وهو التأكيد، وقد استقريت مواقعها في القرآن وكلام العرب فوجدتها لا يؤتى بها إلا في مقام إرادة النفي المؤكد أو المؤبد. وكلام الخليل في أصل وضعها يؤيد ذلك، فمن قال من النحاة أنها لا تفيد تأكيداً ولا تأبيداً فقد كابر.

وقوله: ﴿وَلَن تَفۡعَلُواْ﴾ من أكبر معجزات القرآن، فإنها معجزة من جهتين:

الأولى: أنها أثبتت أنهم لم يعارضوا لأن ذلك أبعث لهم على المعارضة لو كانوا قادرين، وقد تأكد ذلك كله بقوله قبل: ﴿إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 23]، وذلك دليل العجز عن الإتيان بمثله فيدل على أنه كلام مَن قدرته فوق طوق البشر.

الثانية: أنه أخبر بأنهم لا يأتون بذلك في المستقبل فما أتى أحد منهم ولا ممن خلفهم بما يعارض القرآن فكانت هاته الآية معجزة من نوع الإعجاز بالإخبار عن الغيب مستمرة على تعاقب السنين، فإن آيات المعارضة الكثيرة في القرآن قد قرعت بها أسماع المعاندين من العرب الذين أبوا تصديق الرسول وتواترت بها الأخبار بينهم وسارت بها الركبان بحيث لا يسع ادعاء جهلها، ودواعي المعارضة موجودة فيهم: ففي خاصتهم بما

يأنسونه من تأهلهم لقول الكلام البليغ وهم شعراؤهم وخطباؤهم. وكانت لهم مجامع التقاول ونوادي التشاور والتعاون، وفي عامتهم وصعاليكهم بحرصهم على حث خاصتهم لدفع مسبَّة الغلبة عن قبائلهم ودينهم والانتصار لآلهتهم وإيقاف تيار دخول رجالهم في دين الإسلام، مع ما عُرف به العربي من إباءة الغلبة وكراهة الاستكانة. فما أمسك الكافة عن الإتيان بمثل القرآن إلا لعجزهم عن ذلك، وذلك حجة على أنه منزل من عند الله تعالى، ولو عارضه واحد أو جماعة لطاروا به فرحاً وأشاعوه وتناقلوه، فإنهم اعتادوا تناقل أقوال بلغائهم من قبل أن يغريهم التحدي، فما ظنك بهم لو ظفروا بشيء منه يدفعون به عنهم هذه الاستكانة وعدم العثور على شيء يدعى من ذلك يوجب اليقين بأنهم أمسكوا عن معارضته، وسنبين ذلك بالتفصيل في آخر تفسير هذه الآية.

و﴿تَفۡعَلُواْ﴾ الأول مجزوم بلم لا محالة لأن «إن» الشرطية دخلت على الفعل بعد اعتباره منفياً فيكون معنى الشرط متسلطاً على لم وفعلها، فظهر أن ليس هذا متنازع بين إن ولم في العمل في ﴿تَفۡعَلُواْ﴾ لاختلاف المعنيين فلا يفرض فيه الاختلاف الواقع بين النحاة في صحة تنازع الحرفين معمولًا واحداً كما توهمه ابن العلج أحد نحاة الأندلس نسبه إليه في «التصريح على التوضيح»(1)، على أن الحق أنه لا مانع منه مع اتحاد الاقتضاء من حيث المعنى، وقد أخذ جوازه من كلام أبي علي الفارسي في المسائل الدمشقيات ومن كتاب التذكرة له أنه جعل قول الراجز:

حتى تراها وكأنَّ وكأنْ ... أعناقها مُشَرَّفات في قَرَن

من قبيل التنازع بين كأنَّ المشددة وكأنْ المخففة.

وقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾ أثر لجواب الشرط في قوله: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ﴾ دل على جمل محذوفة للإيجاز، لأن جواب الشرط في المعنى هو ما جيء بالشرط لأجله وهو مفاد قوله: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا﴾ [البقرة: 23]، فتقدير جواب قوله: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ﴾ أنه فأيقنوا بأن ما جاء به محمد منزل من عندنا وأنه صادق فيما أمركم به من وجوب عبادة الله وحده، واحذروا إن لم تمتثلوا أمره عذاب النار فوقع قوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ﴾ موقع الجواب لدلالته عليه وإيذائه به وهو إيجاز بديع، وذلك أن اتقاء النار لم يكن مما يؤمنون به من قبل لتكذيبهم بالبعث، فإذا تبين صدق الرسول لزمهم الإيمان بالبعث والجزاء. وإنما عبر بلم تفعلوا ولن تفعلوا دون فإن لم تأتوا بذلك ولن تأتوا كما

(1) قلّ من يعرف اسمه، ولم يترجم له في «البغية»، وهو محمد بن عبدالله الإشبيلي، له كتاب «البسيط في النحو».

في قوله تعالى قال: ﴿ٱئۡتُونِي بِأَخٖ لَّكُم مِّنۡ أَبِيكُمۡۚ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِن لَّمۡ تَأۡتُونِي بِهِۦ﴾ [يوسف: 59، 60] إلخ، لأن في لفظ تفعلوا هنا من الإيجاز ما ليس مثله في الآية الأخرى، إذ الإتيان المتحدى به في هذه الآية إتيان مكيف بكيفية خاصة وهي كون المأتي به مثل هذا القرآن ومشهوداً عليه ومستعاناً عليه بشهدائهم، فكان في لفظ تفعلوا من الإحاطة بتلك الصفات والقيود إيجاز لا يقتضيه الإتيان الذي في سورة يوسف.

والوقود: بفتح الواو اسم لما يوقد به، وبالضم مصدر وقيل بالعكس، وقال ابن عطية: حكي الضم والفتح في كل من الحطب والمصدر. وقياس فعول بفتح الفاء أنه اسم لما يُفعل به كالوَضوء والحَنوط والسَّعوط والوَجور إلا سبعة ألفاظ وردت بالفتح للمصدر وهي الوَلوع والقَبول والوَضوء والطَّهور والوَزوع واللَّغوب والوَقود. والفتح هنا هو المتعين لأن المراد الاسم، وقرئ بالضم في الشاذ وذلك على اعتبار الضم مصدراً أو على حذف مضاف، أي: ذَوو وَقودِها الناسُ.

والناس: أريد به صنف منهم وهم الكافرون، فتعريفه تعريف الاستغراق العرفي، ويجوز أن يكون تعريف العهد لأن كونهم المشركين قد علم من آيات أخرى كثيرة.

والحجارة: جمع حجر على غير قياس، وهو وزن نادر في كلامهم جمعوا حجراً عن أحجار وألحقوا به هاء التأنيث، قال سيبويه: كما ألحقوها بالبعولة والفحولة. وعن أبي الهيثم أن العرب تدخل الهاء في كل جمع على فعال أو فُعول لأنه إذا وقف عليه اجتمع فيه عند الوقف ساكنان؛ أحدهما: الألف الساكنة، والثاني: الحرف الموقوف عليه، أي: استحسنوا أن يكون خفيفاً إذا وقفوا عليه، وليس هو من اجتماع الساكنين الممنوع، ومن ذلك: عِظامة ونِفارة وفِحالة وحِبالة وذِكارة وفحولة وحمولة (جموعاً) وبِكارة جمع بكر بفتح الباء، ومِهارة جمع مُهر.

ومعنى وقودها الحجارة: أن الحجر جعل لها مكان الحطب لأنه إذا اشتعل صار أشد إحراقاً وأبطأ انطفاء، ومن الحجارة أصنامهم فإنها أحجار، وقد جاء ذلك صريحاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: 98]. وفي هذه الآية تعريض بتهديد المخاطبين، والمعنى المعرَّض به: فاحذروا أن تكونوا أنتم وما عبدتم وقود النار، وقرينة التعريض قوله: ﴿فَٱتَّقُواْ﴾، وقوله: ﴿وَٱلۡحِجَارَةُۖ﴾ لأنهم لما أُمروا باتقائها أمر تحذير علموا أنهم هم الناس، ولما ذكرت الحجارة علموا أنها أصنامهم، فلزم أن يكون الناس هم عبَّاد تلك الأصنام، فالتعريض هنا متفاوت فالأول منه بواسطة واحدة والثاني بواسطتين.

وحكمة إلقاء حجارة الأصنام في النار مع أنها لا تظهر فيها حكمة الجزاء أن ذلك

تحقير لها وزيادة إظهار خطإ عَبَدتها فيما عبدوا، وتكرر لحسرتهم على إهانتها، وحسرتهم أيضاً على أن كان ما أعدوه سبباً لعزهم وفخرهم سبباً لعذابهم، وما أعدوه لنجاتهم سبباً لعذابهم، قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ الآية.

وتعريف «النار» للعهد ووصفها بالموصول المقتضي علم المخاطبين بالصلة كما هو الغالب في صلة الموصول لتنزيل الجاهل منزلة العالم بقصد تحقيق وجود جهنم، أو لأن وصف جهنم بذلك قد تقرر فيما نزل قبل من القرآن كقوله تعالى في سورة التحريم [6]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾، وإن كانت سورة التحريم معدودة في السور التي نزلت بعد سورة البقرة، فإن في صحة ذلك العد نظراً، أو لأنه قد علم ذلك عندهم من أخبار أهل الكتاب.

وفي جعل الناس والحجارة وقوداً دليل على أن نار جهنم مشتعلة من قبل زج الناس فيها وأن الناس والحجارة إنما تتقد بها لأن نار جهنم هي عنصر الحرارة كلها كما أشار إليه حديث الموطأ: «**إن شدة الحر من فيح جهنم**» فإذا اتصل بها الآدمي اشتعل ونضج جلده وإذا اتصلت بها الحجارة صهرت. وفي الاحتراق بالسيال الكهربائي نموذج يقرب ذلك للناس اليوم. وروي عن ابن عباس أن جهنم تتقد بحجارة الكبريت فيكون نموذجها البراكين الملتهبة.

وقوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ استئناف لم يعطف لقصد التنبيه على أنه مقصود بالخبرية، لأنه لو عطف لأوهم العطف أنه صفة ثانية أو صلة أخرى وجعله خبراً أهول وأفخم وأدخل للروع في قلوب المخاطبين، وهو تعريض بأنها أعدت لهم ابتداء لأن المحاورة معهم.

وهذه الآية قد أثبتت إعجاز القرآن إثباتاً متواتراً امتاز به القرآن عن بقية المعجزات، فإن سائر المعجزات للأنبياء ولنبينا عليهم الصلاة والسلام إنما ثبتت بأخبار آحاد وثبت من جميعها قدر مشترك بين جميعها وهو وقوع أصل الإعجاز بتواتر معنوي مثل كرم حاتم وشجاعة عمرو، فأما القرآن فإعجازه ثبت بالتواتر النقلي أدرك معجزته العرب بالحس. وأدركها عامة غيرهم بالنقل. وقد تدركها الخاصة من غيرهم بالحس كذلك على ما سنبينه.

أما إدراك العرب معجزة القرآن فظاهر من هذه الآية وأمثالها، فإنهم كذبوا النبي ﷺ وناوَأوه وأعرضوا عن متابعته، فحاجَّهم على إثبات صدقه بكلام أوحاه الله إليه، وجعل دليل أنه من عند الله عجزهم عن معارضته، فإنه مركب من حروف لغتهم ومن كلماتها وعلى أساليب تراكيبها، وأودع من الخصائص البلاغية ما عرفوا أمثاله في

كلام بلغائهم من الخطباء والشعراء، ثم حاكمهم إلى الفصل في أمر تصديقه أو تكذيبه بحكم سهل وعدل وهو معارضتهم لما أتى به أو عجزهم عن ذلك، نطق بذلك القرآن في غير موضع كهاته الآية فلم يستطيعوا المعارضة، فكان عجزهم عن المعارضة لا يعدو أمرين: إما أن يكون عجزهم لأن القرآن بلغ فيما اشتمل عليه من الخصائص البلاغية التي يقتضيها الحال حد الإطاقة لأذهان بلغاء البشر بالإحاطة به، بحيث لو اجتمعت أذهانهم وانقدحت قرائحهم وتآمروا وتشاوروا في نواديهم وبطاحهم وأسواق موسمهم، فأبدى كل بليغ ما لاح له من النكت والخصائص لوجدوا كل ذلك قد وفت به آيات القرآن في مثله وأتت بأعظم منه، ثم لو لحق بهم لاحق، وخلف من بعدهم خلف فأبدى ما لم يبدوه من النكت لوجد تلك الآية التي انقدحت فيها أفهام السابقين وأحصت ما فيها من الخصائص قد اشتملت على ما لاح لهذا الأخير وأوفر منه، فهذا هو القدر الذي أدركه بلغاء العرب بفطرهم، فأعرضوا عن معارضته، علماً بأنهم لا قِبل لهم بمثله، وقد كانوا من علو الهمة ورجاحة الرأي بحيث لا يعرِّضون أنفسهم للافتضاح ولا يرضون لأنفسهم بالانتقاص، لذلك رأوا الإمساك عن المعارضة أجدى بهم واحتملوا النداء عليهم بالعجز عن المعارضة في مثل هذه الآية، لعلهم رأوا أن السكوت يقبل من التأويل بالأنفة ما لا تقبله المعارضة القاصرة عن بلاغة القرآن، فثبت أنه معجز لبلوغه حدًّا لا يستطيعه البشر، فكان هذا الكلام خارقاً للعادة ودليلًا على أن الله أوجده كذلك ليكون دليلًا على صدق الرسول، فالعجز عن المعارضة لهذا الوجه كان لعدم القدرة على الإتيان بمثله وهذا هو رأي جمهور أهل السُّنة والمعتزلة وأعيان الأشاعرة مثل أبي بكر الباقلاني وعبدالقاهر الجرجاني، وهو المشهور عن الأشعري.

وقد يجوز أن يكونوا قادرين على الإتيان بمثله ممكنة منهم المعارضة ولكنهم صرفهم الله عن التصدي لها مع توفر الدواعي على ذلك، فيكون صدهم عن ذلك مع اختلاف أحوالهم أمراً خارقاً للعادة أيضاً وهو دليل المعجزة، وهذا مذهب من قول ذهب إليه فريق، وقد ذكره أبو بكر الباقلاني في كتابه في إعجاز القرآن ولم يعين له قائلًا، وقد نسبه التفتازاني في كتاب المقاصد إلى القائلين: إن الإعجاز بالصرفة[1] وهو قول النظَّام

(1) وقعت كلمة الصرفة في عبارات المتكلمين ومنهم أبو بكر الباقلاني في كتابه «إعجاز القرآن»، ولم أر من ضبط الصاد منه، فيجوز أن يكون صاده مفتوحاً على زنة المرة مراداً بها مطلق وجود الصرف، والأظهر أن يكون الصاد مقصوراً على صيغة الهيئة، أي: حرفاً مخصوصاً بقدرة الله، ويشعر بهذا قول الباقلاني في كتاب «إعجاز القرآن»: صرفهم الله عنه ضرباً من الصرف.

من المعتزلة وكثير من المعتزلة، ونسبه الخفاجي إلى أبي إسحاق الإسفراييني ونسبه عياض إلى أبي الحسن الأشعري ولكنه لم يشتهر عنه، وقال به الشريف المرتضى من الشيعة كما في المقاصد وهو مع كونه كافياً في أن عجزهم على المعارضة بتعجيز الله إياهم هو مسلك ضعيف، وقد تقدم الكلام على وجوه إعجاز القرآن تفصيلًا في المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير.

فإن قلت: لمَ لا يجوز أن يكون ترك العرب للمعارضة تعاجزاً لا عجزاً. وبعد فمن آمننا أن يكون العرب قد عارضوا القرآن ولم ينقل إلينا ما عارضوا به. **قلت**: يستحيل أن يكون فعلهم ذلك تعاجزاً، فإن محمداً ﷺ بعث في أمة مناوئة له معادية لا كما بعث موسى في بني إسرائيل موالين معاضدين له ومشايعين، فكانت العرب قاطبة معارضة للنبي ﷺ إذ كذبوه ولمزوه بالجنون والسحر وغير ذلك لم يتبعه منهم إلا نفر قليل مستضعفين بين قومهم لا نصير لهم في أول الدعوة، ثم كان من أمر قومه أن قاطعوه ثم أمروه بالخروج بين هَمٍّ بقتله واقتصار على إخراجه، كل هذا ثبت عنهم في أحاديثهم وأقوالهم المنقولة نقلًا يستحيل تواطؤنا عليه على الكذب، وداموا على مناوأته بعد خروجه كذلك يصدونه عن الحج ويضطهدون أتباعه إلى آخر ما عُرف في التاريخ والسير، ولم تكن تلك المناوأة في أمد قصير يمكن في خلاله كتم الحوادث وطي نشر المعارضة فإنها مدة تسع عشرة سنة إلى يوم فتح مكة.

لا جرم أن أقصى رغبة لهم في تلك المدة هي إظهار تكذيبه انتصاراً لأنفسهم ولآلهتهم، وتظاهراً بالنصر بين قبائل العرب، كل هذا ثبت بالتواتر عند جميع الأمم المجاورة لهم من فرس وروم وقبط وأحباش.

ولا جرم أن القرآن قصر معهم مسافة المجادلة وهيَّأ لهم طريق إلزامه بحقية ما نسبوه إليه فأتاهم كتاباً منزلًا نجوماً ودعاهم إلى المعارضة بالإتيان بقطعة قصيرة مثله وأن يجمعوا لذلك شهداءهم وأعوانهم، نطق بذلك هذا الكتاب، كل هذا ثبت بالتواتر، فإن هذا الكتاب متواتر بين العرب ولا يخلو عن العلم بوجوده أهل الدين من الأمم وإن اشتماله على طلب المعارضة ثابت بالتواتر المعلوم لدينا، فإنه هو هذا الكتاب الذي آمن المسلمون قبل فتح مكة به وحفظوه وآمن به جميع العرب أيضاً بعد فتح مكة فألْفَوه كما هو اليوم، شهدت على ذلك الأجيال جيلًا بعد جيل.

وقد كان هؤلاء المُتَحَدَّون المدعوون إلى المعارضة بالمكانة المعروفة من أصالة الرأي واستقامة الأذهان، ورجحان العقول وعدم رواج الزيف عليهم، وبالكفاءة والمقدرة على التفنن في المعاني والألفاظ، تواتر ذلك كله عنهم بما نقل من كلامهم نظماً ونثراً

وبما اشتهر وتواتر من القدر المشترك من بين المرويات من نوادرهم وأخبارهم، فلم يكن يعوزهم أن يعارضوه لو وجدوه على النحو المتعارف لديهم، فإن صحة أذهانهم أدركت أنه تجاوز الحد المتعارف لديهم فلذلك أعرضوا عن المعارضة مع توفر داعيهم بالطبع وحرصهم لو وجدوا إليه سبيلًا ثبت إعراضهم عن المعارضة بطريق التواتر إذ لو وقع مثل هذا لأعلنوه وأشاعوه وتناقله الناس لأنه من الحوادث العظيمة، فعدلوا عن المعارضة باللسان إلى المحاربة والمكافحة، ثبت ذلك بالتواتر لا محالة عند أهل التاريخ وغيرهم.

وأياً ما جعلت سبب إعراضهم عن المعارضة مِن خروج كلامه عن طوق البشر أو مِن صرف الله أذهانهم عن ذلك، فهو دليل على أمر خارق للعادة كان بتقديرٍ من خالق القدر ومعجز البشر.

ووراء هذا كله دليل آخر يعرفنا بأن العرب بحسن فطرتهم قد أدركوا صدق الرسول وفطنوا لإعجاز القرآن وأنه ليس بكلام معتاد للبشر، وأنهم ما كذبوا إلا عناداً أو مكابرة وحرصاً على السيادة ونفوراً من الاعتراف بالخطأ، ذلك الدليل هو إسلام جميع قبائل العرب وتعاقبهم في الوفادة بعد فتح مكة، فإنهم كانوا مقتدين بقريش في المعارضة مكبرين المتابعة لهذا الدِّين خشية مسبة بعضهم وخاصة قريش ومَن ظاهَرهم، فلما غلبت قريش لم يبق ما يصد بقية العرب عن المجيء طائعين معترفين عن غير غُلب، فإنهم كانوا يستطيعون الثبات للمقارعة أكثر مما ثبتت قريش إذ قد كان من تلك القبائل أهل البأس والشدة من عرب نجد وطيء وغيرهم ممن اعتز بهم الإسلام بعد ذلك، فإنه ليس مما عرف في عوائد الأمم وأخلاقها أن تنبذ قبائل عظيمة كثيرة أدياناً تعتقد صحتها ويجيء جميعها طائعاً نابذاً دينه في خلال أشهر من عام الوفود لم يجمعهم فيه ناد ولم تسر بينهم سفراء، ولا حشرهم مجمع، لولا أنهم كانوا متهيئين لهذا الاعتراف لا يصدهم عنه إلا صادٌّ ضعيف وهو المكابرة والمعاندة.

ثم في هذه الآية معجزة باقية وهي قوله: ﴿وَلَن تَفۡعَلُواْ﴾ فإنها قد مرت عليها العصور والقرون وماصدقها واضح، إذ لم تقع المعارضة من أحد من المخاطبين ولا ممن لحقهم إلى اليوم.

فإن قلت: ثبت بهذا أن القرآن معجز للعرب وبذلك ثبت لديهم أنه معجزة وثبت لديهم به صدق الرسول، ولكن لم يثبت ذلك لمن ليس مثلهم فما هي المعجزة لغيرهم؟
قلت: إن ثبوت الإعجاز لا يستلزم مساواة الناس في طريق الثبوت، فإنه إذا أعجز العرب ثبت أنه خارق للعادة لما علمت من الوجهين السابقين، فيكون الإعجاز للعرب بالبداهة ولمن جاء بعدهم بالاستدلال والبرهان، وهما طريقان لحصول العلم.

وبعد فإن من شاء أن يدرك الإعجاز كما أدركه العرب فما عليه إلا أن يشتغل بتعلم اللغة وأدبها وخصائصها حتى يساوي أو يقارب العرب في ذوق لغتهم، ثم ينظر بعد ذلك في نسبة القرآن من كلام بلغائهم، ولم يخلُ عصر من فئة اضطلعت بفهم البلاغة العربية وأدركت إعجاز القرآن وهم علماء البلاغة وأدب العربية الصحيح.

قال الشيخ عبدالقاهر في مقدمة «دلائل الإعجاز» فإن قال قائل: إن لنا طريقاً إلى إعجاز القرآن غير ما قلت (أي من توقفه على علم البيان) وهو علمنا بعجز العرب عن أن يأتوا بمثله وتركهم أن يعارضوه مع تكرار التحدي عليهم وطول التقريع لهم بالعجز عنه، ولو كان الأمر كذلك ما قامت به الحجة على العجم قيامها على العرب، وما استوى الناس فيه قاطبة فلم يخرج الجاهل بلسان العرب عن أن يكون محجوجاً بالقرآن، قيل له: خبرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا ﷺ بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر أتعرف له معنى غير ألا يزال البرهان منه لائحاً معرضاً لكل من أراد العلم به، والعلم به ممكناً لمن التمسه، وألا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي كان به معجزاً قائم فيه أبداً اهـ.

وقال السكاكي في معرض التنويه ببعض مسائل التقديم قوله: «متوسلًا بذلك إلى أن يتأنق في وجه الإعجاز في التنزيل منتقلًا مما أجمله عجز المتحدين به عندك إلى التفصيل»، وقد بينتُ في المقدمة العاشرة تفاصيل من وجوه إعجازه، فقد اشتملت هذه الآية على أصناف من الإعجاز إذ نقلت الإعجاز بالتواتر وكانت ببلاغتها معجزة، وكانت معجزة من حيث الإخبار عن المستقبل كله بما تحقق صدقه، فسبحان مُنزلها ومؤتيها.

[25] ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ﴾.

في الكشاف: من عادته ﷻ في كتابه أن يذكر الترغيب مع الترهيب ويشفع البشارة بالإنذار إرادة التنشيط لاكتساب ما يزلف والتثبيط عن اقتراف ما يتلف، فلما ذكر الكفار وأعمالهم وأوعدهم بالعقاب قفاه ببشارة عباده الذين جمعوا بين التصديق والأعمال الصالحة. اهـ.

وجعل جملة ﴿وَبَشِّرِ﴾ معطوفة على مجموع الجمل المسوقة لبيان وصف عقاب الكافرين يعني جميع الذي فصل في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ﴾ [البقرة: 23] إلى قوله: ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 24]، فعطف مجموع أخبار عن ثواب المؤمنين على مجموع أخبار عن عقاب الكافرين، والمناسبة واضحة مسوغة لعطف المجموع على

المجموع، وليس هو عطفاً لجملة معينة على جملة معينة الذي يطلب معه التناسب بين الجملتين في الخبرية والإنشائية، ونظره بقولك: زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشر عَمراً بالعفو والإطلاق.

وجعل السيد الجرجاني لهذا النوع من العطف لقب عطف القصة على القصة، لأن المعطوف ليس جملة على جملة بل طائفة من الجمل على طائفة أخرى، ونظيره في المفردات ما قيل: إن الواو الأولى والواو الثالثة في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُۖ﴾ [الحديد: 3] ليستا مثل الواو الثانية لأن كل واحدة منهما لإفادة الجمع بين الصفتين المتقابلتين، وأما الثانية فلعطف مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين بعدها على مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين قبلها ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على إحدى السابقتين لم يكن هناك تناسب، هذا حاصله وهو يريد أن الواو عاطفة جملة ذات مبتدأ محذوف وخبرين على جملة ذات مبتدأ ملفوظ به وخبرين، فالتقدير وهو الظاهر والباطن وليس المراد أن المبتدأ فيها مقدر لإغناء حرف العطف عنه بل هو محذوف للقرينة أو المناسبة في عطف جملة الظاهر والباطن على جملة الأول والآخر. إنهما صفتان متقابلتان ثبتتا لموصوف واحد هو الذي ثبتت له صفتان متقابلتان أخريان.

قال السيد: ولم يذكر صاحب المفتاح عطف القصة على القصة فتحير الجامدون على كلامه في هذا المقام وتوهموا أن مراد صاحب الكشاف هنا عطف الجملة على الجملة وأن الخبر المتقدم مضمَّن معنى الطلب أو بالعكس لتتناسب الجملتان، مع أن عبارة الكشاف صريحة في غير ذلك. وقصد السيد من ذلك إبطال فَهْمٍ فهمه سعد الدين من كلام الكشاف وأودعه في شرحه المطول على التلخيص[1].

وجوَّز صاحب الكشاف أن يكون قوله: ﴿وَبَشِّرِ﴾ معطوفاً على قوله: ﴿فَاتَّقُوا۟﴾ [البقرة: 24] الذي هو جواب الشرط فيكون له حكم الجواب أيضاً، وذلك لأن الشرط

---

(1) قال قد يوهم تمثيل صاحب «الكشاف» لذلك بقولك: زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشر عمراً بالعفو والإطلاق، توجيه ما توهمه المتوهمون في مراد «الكشاف» لأن مثاله من قبيل عطف الجمل، إلا أن كشف ذلك عنهم أنه أشار إلى تمثيل المناسبة بين الجملتين الموجبة العطف وإن كان المحكوم عليه بإحداهما [غير المحكوم عليه بالأخرى وكانتا مختلفتين بالخبرية والإنشائية. ومقصد السيد التعريض بكلام التفتازاني] في «المطول» لأنه ذكر بحثاً بناه على أن كلام «الكشاف» ناظر إلى أن الآية من عطف الجمل وأنه لم يرد أن الخبر بمعنى الإنشاء أو العكس حتى ورد أن التأويل غير متعين عند من لا يشترط اتحاد الجملتين في الخبرية، والإنشائية، فإن التفتازاني في «شرح الكشاف» هو الذي فتح الطريق للسيد في هذا الفهم.

وهو ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟﴾ [البقرة: 24] سبب لهما لأنهم إذا عجزوا عن المعارضة فقد ظهر صدق النبي فحق اتقاء النار وهو الإنذار لمن دام على كفره، وحقت البشارة للذين آمنوا. وإنما كان المعطوف على الجواب مخالفاً له لأن الآية سيقت مساق خطاب للكافرين على لسان النبي، فلما أريد ترتب الإنذار لهم والبشارة للمؤمنين جعل الجواب خطاباً لهم مباشرة لأنهم المبتدأ بخطابهم وخطاباً للنبي ليخاطب المؤمنين إذ ليس للمؤمنين ذكر في هذا الخطاب فلم يكن طريق لخطابهم إلا الإرسال إليهم.

وقد استضعف هذا الوجه بأن علماء النحو قرروا امتناع عطف أمر مخاطب على أمر مخاطب إلا إذا اقترن بالنداء نحو: يا زيد، واكتب يا عمرو، وهذا لا نداء فيه.

وجوَّز صاحب المفتاح أن ﴿وَبَشِّرِ﴾ معطوف على قل مقدراً قبل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟﴾ [البقرة: 21]، وقال القزويني في الإيضاح إنه معطوف على مقدر بعد قوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 24]، أي: فأنذر الذين كفروا، وكل ذلك تكلف لا داعي إليه إلا الوقوف عند ظاهر كلام النحاة، مع أن صاحب الكشاف لم يعبأ به، قال عبدالحكيم: لأن منع النحاة إذا انتفت قرينة تدل على تغاير المخاطبين والنداء ضرب من القرينة نحو: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا ۚ وَٱسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِ﴾ [يوسف: 29]. اهـ. يريد أن كل ما يدل على المراد بالخطاب فهو كاف وإنما خص النحاة النداء لأنه أظهر قرينة واختلاف الأمرين هنا بعلامة الجمع والإفراد دال على المراد، وأياً ما كان فقد روعي في الجمل المعطوفة ما يقابل ما في الجمل المعطوف عليها فقوبل الإنذار الذي في قوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ﴾ [البقرة: 24] بالتبشير، وقوبل ﴿ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: 21] المراد به المشركون بالذين آمنوا، وقوبل «النار» بالجنة، فحصل ثلاثة طباقات.

والتبشير الإخبار بالأمر المحبوب، فهو أخص من الخبر. وقيَّد بعض العلماء معنى التبشير بأن يكون المُخبَر «بالفتح» غير عالم بذلك الخبر، والحق أنه يكفي عدم تحقق المُخبِر «بالكسر» عِلم المُخبَر «بالفتح»، فإن المُخبِر «بالكسر» لا يلزمه البحث عن علم المخاطب، فإذا تحقق المخبر عِلم المخاطب لم يصح الإخبار إلا إذا استعمل الخبر في لازم الفائدة أو في توبيخ ونحوه.

والصالحات جمع صالحة وهي الفعلة الحسنة، فأصلها صفة جرت مجرى الأسماء لأنهم يقولون: صالحة وحسنة ولا يقدرون موصوفاً محذوفاً، قال الحطيئة:

كيف الهجاء وما تنفكُّ صالحةٌ ... من آل لَأْمٍ بظهر الغيب تأتينا

وكأن ذلك هو وجه تأنيثها للنقل من الوصفية للاسمية، والتعريف هنا للاستغراق،

وهو استغراق عرفي يحدد مقداره بالتكليف والاستطاعة والأدلة الشرعية مثل كون اجتناب الكبائر يغفر الصغائر فيجعلها كالعدم.

فإن قلت: لماذا لم يقل: وعملوا الصالحة بالإفراد، فقد قالوا: إن استغراق المفرد أشمل من استغراق المجموع، **قلت**: تلك عبارة سرت إليهم من كلام صاحب الكشاف في هذا الموضع من تفسيره إذ قال: إذا دخلت لام الجنس على المفرد كان صالحاً لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به، وأن يراد به بعضه إلى الواحد منه، وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس وأن يراد به بعضه لا إلى الواحد منه. اهـ. فاعتمدها صاحب المفتاح وتناقلها العلماء ولم يفصِّلوا بيانها.

ولعل سائلًا يسأل عن وجه إتيان العرب بالجموع بعد أل الاستغراقية إذا كان المفرد مغنياً غناءها **فأقول**: إن أل المعرِّفة تأتي للعهد وتأتي للجنس مراداً به الماهية، وللجنس مراداً به جميع أفراده التي لا قرار له في غيرها، فإذا أرادوا منها الاستغراق نظروا، فإن وجدوا قرينة الاستغراق ظاهرة من لفظ أو سياق نحو: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: 2 ـ 3]، ﴿وَتُؤْمِنُونَ بِٱلْكِتَٰبِ كُلِّهِۦ﴾ [آل عمران: 119]، ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا﴾ [الحاقة: 17] اقتنعوا بصيغة المفرد لأنه الأصل الأخف، وإن رأوا قرينة الاستغراق خفية أو مفقودة عدلوا إلى صيغة الجمع لدلالة الصيغة على عدة أفراد لا على فرد واحد، ولما كان تعريف العهد لا يتوجه إلى عدد من الأفراد غالباً تعين أن تعريفها للاستغراق نحو: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: 134] لئلا يتوهم أن الحديث على محسن خاص نحو قولها: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ [يوسف: 52] لئلا يتوهم أن الحديث عن خائن معين تعني نفسها، فيصير الجمع في هذه المواطن قرينة على قصد الاستغراق.

وانتصب الصالحات على المفعول به لعملوا على المعروف من كلام أئمة العربية، وزعم ابن هشام في الباب السادس من مغني اللبيب أن مفعول الفعل إذا كان لا يوجد إلا بوجود فعله كان مفعولًا مطلقاً لا مفعولًا به، فنحو: ﴿وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ مفعول مطلق ونحو: ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [العنكبوت: 44] كذلك، واعتضد لذلك بأن ابن الحاجب في شرح المفصل زعم أن المفعول المطلق يكون جملة نحو: قال زيد عمرو منطلق، وكلام ابن هشام خطأ وكلام ابن الحاجب مثله، وقد رده ابن هشام نفسه. والصواب أن المفعول المطلق هو مصدر فعله أو ما يجري مجراه.

والجنات جمع جنة، والجنة في الأصل فعلة من جَنَّه إذا ستره، نقلوه للمكان الذي تكاثرت أشجاره والتف بعضها ببعض حتى كثر ظلها، وذلك من وسائل التنعم والترفه

عند البشر قاطبة[1]، لا سيما في بلد تغلب عليه الحرارة كبلاد العرب، قال تعالى: ﴿وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ۝١٦﴾ [النبأ: 16].

والجري حقيقته سرعة شديدة في المشي، ويطلق مجازاً على سيل الماء سيلًا متكرراً متعاقباً، وأحسن الماء ما كان جارياً غير قارٍّ، لأنه يكون بذلك جديداً كلما اغترف منه شارب أو اغتسل مغتسل.

والأنهار جمع نَهَر بفتح الهاء وسكونها، والفتح أفصح. والنهر: الأخدود الجاري فيه الماء على الأرض، وهو مشتق من مادة نهر الدالة على الانشقاق والاتساع، ويكون كبيراً وصغيراً. وأكمل محاسن الجنات جريان المياه في خلالها، وذلك شيء اجتمع البشر كلهم على أنه من أنفس المناظر، لأن في الماء طبيعة الحياة ولأن الناظر يرى منظراً بديعاً وشيئاً لذيذاً.

وأودع في النفوس حب ذلك، فإما لأن الله تعالى أعد نعيم الصالحين في الجنة على نحو ما ألفته أرواحهم في هذا العالم، فإن للإلف تمكناً من النفوس والأرواح بمرورها على هذا العالم عالم المادة اكتسبت معارف ومألوفات لم تزل تحن إليها وتعدها غاية المنى، ولذا أعد الله لها النعيم الدائم في تلك الصور، وإما لأن الله تعالى حبب إلى الأرواح هاته الأشياء في الدنيا لأنها على نحو ما ألفته في العوالم العليا قبل نزولها للأبدان لإلفها بذلك في عالم المثال، وسبب نفرتها من أشكال منحرفة وذوات بشعة عدم إلفها بأمثالها في عوالمها. والوجه الأول الذي ظهر لي أراه أقوى في تعليل مجيء لذّات الجنة على صور اللذات المعروفة في الدنيا، وسينفعنا ذلك عند قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾.

ومعنى ﴿مِن تَحْتِهَا﴾ من أسفلها، والضمير عائد إلى الجنات باعتبار مجموعها المشتمل على الأشجار والأرض النابتة فيها، ويجوز عود الضمير إلى الجنات باعتبار الأشجار لأنها أهم ما في الجنات، وهذا القيد لمجرد الكشف، فإن الأنهار لا تكون إلا كذلك ويفيد هذا القيد تصوير حال الأنهار لزيادة تحسين وصف الجنات كقول كعب بن زهير:

---

(1) فإن الإنسان مجبول على حب المناظر الجميلة والميل لما يقاربه في الخلقة، وفي الشجر جمال الشكل واللون، وفيه أنس للنفوس لأن فيه حياة، فناسب النفوس مثل التأنس بالحيوان والأنعام التي قال تعالى فيها: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ﴾ [النحل: 6]، ففي مناظر الأشجار جمال يفوق جمال مناظر ما لا حياة فيه كالقصور والرياش.

شُجَّت بذي شبَمٍ من ماء محنية صافٍ بأبطح أضحى وهو مشمولُ

البيتين.

وقد أورد صاحب الكشاف توجيهاً لتعريف الأنهار ومخالفتها لتنكير جنات، إما بأن يراد تعريف الجنس فيكون كالنكرة، وإما بأن يراد من التعريف العهد إلا أنه عهد تقديري لأن الجنات لما ذكرت استحضر لذهن السامع لوازمها ومقارناتها فساغ للمتكلم أن يشير إلى ذلك المعهود فجيء باللام، وهذا معنى قوله: أو يراد أنهارها فعوَّض التعريف باللام من تعريف الإضافة، يريد أن المتكلم في مثل هذا المقام في حيرة بين أن يأتي بالأنهار معرفة بالإضافة للجنات وبين أن يعرفها بأل العهدية، عهداً تقديرياً، واختير الثاني تفادياً من كلفة الإضافة وتنبيهاً على أن الأنهار نعمة مستقلة جديرة بأن لا يكون التنعم بها تبعاً للتنعم بالجنات، وليس مراده أن أل عوض عن المضاف إليه على طريقة نحاة الكوفة لأنه قد أباه في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النازعات: 39]، وإنما أراد أن الإضافة واللام متعاقبتان هنا وليس ذلك صالحاً في كل موضع[1]، على أني أرى مذهب الكوفيين مقبولاً وأنهم ما أرادوا إلا بيان حاصل المعنى من ذلك التعريف، فإن تقدير المضاف إليه هو الذي جعل المضاف المذكور كالمعهود، فأدخلت عليه لام التعريف العهدي.

وعندي أن الداعي إلى التعريف هو التفنن لئلا يعاد التنكير مرة ثانية، فخولف بينهما في اللفظ اقتناعاً بسَورة التعريف.

وقوله: ﴿مِن تَحْتِهَا﴾ يظهر أنه يفيد كاشف قصد منه زيادة إحضار حالة جري الأنهار، إذ الأنهار لا تكون في بعض الأحوال تجري من فوق، فهذا الوصف جيء به لتصوير الحالة للسامع لقصد الترغيب، وهذا من مقاصد البلغاء إذ ليس البليغ يقتصر على مجرد الإفهام، وقريب من هذا قول النابغة يصف فرس الصائد وكلابه:

من حس أطلس تسعى تحته شرع كأن أحناكها السفلى مآشير

---

(1) إشارة إلى التفرقة بين ما جوَّزه الزمخشري هنا وما منعه من مذهب الكوفيين، وذلك أن الكوفيين جوَّزوا جعل اللام عوضاً عن المضاف إليه مطلقاً. فعلى مذهبهم يصح أن تقول إذا لقيت زيداً فاسمع الكلام، تريد كلامه، أو فاضرب الوجه. وأما ما ذكره الزمخشري فذلك عندما يكون المضاف مستحضراً في الذهن فتصح الإضافة وتصح اللام، فهو أخص من مذهب الكوفيين، وهو أيضاً محتاج لنكتة بخلاف مذهبهم. وصحة حلول اللام عوضاً عن المضاف على قوله حاصلة غير مقصودة، بل هي بطريق المآل بخلاف مذهب الكوفيين.

والتحت اسم لجهة المكان الأسفل وهو ضد الأعلى. ولكل مكان علو وسفل، ولا يقتضي ذلك ارتفاع ما أضيف إليه التحت على التحت، بل غاية مدلوله أنه بجهة سفله، قال تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِى مِن تَحْتِىٓ﴾ [الزخرف: 51] فلا حاجة إلى تأويل الجنة هنا بالأشجار لتصحيح التحت ولا إلى غيره من التكلفات.

[25] ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٥﴾﴾.

جملة ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟﴾ يجوز أن تكون صفة ثانية لجنات. ويجوز أن تكون خبراً عن مبتدأ محذوف وهو ضمير ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، فتكون جملة ابتدائية الغرض منها بيان شأن آخر من شؤون الذين آمنوا، ولكمال الاتصال بينها تبين جملة ﴿أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ﴾ فصلت عنها كما تفصل الأخبار المتعددة.

وكلما ظرف زمان لأن كلًّا أضيفت إلى ما الظرفية المصدرية فصارت لاستغراق الأزمان المقيدة بصلة ما المصدرية، وقد أشربت معنى الشرط، لذلك فإن الشرط ليس إلا تعليقاً على الأزمان مقيدة بمدلول فعل الشرط، ولذلك خرجت كثير من كلمات العموم إلى معنى الشرط عند اقترانها بما الظرفية نحو كيفما وحيثما وأنما وأينما ومتى وما ومهما. والناصب لكلما الجواب لأن الشرطية طارئة عليها طرياناً غير مطَّرد بخلاف مهما وأخواتها.

وإذ كانت (كلَّما) نصًّا في عموم الأزمان تعيَّن أن قوله: ﴿مِن قَبْلُ﴾ المبني على الضم هو على تقدير مضاف ظاهر التقدير، أي: من قبل هذه المرة، فيقتضي أن ذلك ديدن صفات ثمراتهم أن تأتيهم في صور ما قدم إليهم في المرة السابقة. وهذا إما أن يكون حكاية لصفة ثمار الجنة وليس فيه قصد امتنان خاص فيكون المعنى: أن ثمار الجنة متحدة الصورة مختلفة الطعوم. ووجه ذلك والله أعلم أن اختلاف الأشكال في الدنيا نشأ من اختلاف الأمزجة والتراكيب، فأما موجودات الآخرة فإنها عناصر الأشياء فلا يعتورها الشكل وإنما يجيء في شكل واحد وهو الشكل العنصري.

ويحتمل أن في ذلك تعجيباً لهم، والشيء العجيب لذيذ الوقع عند النفوس ولذلك يرغب الناس في مشاهدة العجائب والنوادر. وهذا الاحتمال هو الأظهر من السياق.

ويحتمل أن (كلما) لعموم غير الزمن الأول فهو عام مراد به الخصوص بالقرينة، ومعنى (من قبل) في المرة الأولى من دخول الجنة.

ومن المفسرين من حمل قوله: ﴿مِن قَبْلُ﴾ على تقدير من قبل دخول الجنة، أي: هذا الذي رزقناه في الدنيا، ووجَّهه في الكشاف «بأن الإنسان بالمألوف آنس» وهو بعيد

لاقتضائه أن يكون عموم (كلما) مراداً به خصوص الإتيان به في المرة الأولى في الجنة، ولأنه يقتضي اختلاف الطعم واختلاف الأشكال، وهذا أضعف في التعجيب، ولأن من أهل الجنة من لا يعرف جميع أصناف الثمار فيقتضي تحديد الأصناف بالنسبة إليه.

وقوله: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ﴾ ظاهر في أن التشابه بين المأتي به لا بينه وبين ثمار الدنيا. ثم منَّ الله عليهم بنعمة التأنس بالأزواج ونزه النساء عن عوارض نساء الدنيا مما تشمئز منه النفس لولا النسيان، فجمع لهم سبحانه اللذات على نحو ما ألفوه فكانت نعمة على نعمة.

والأزواج جمع زوج، يقال: للذكر والأنثى لأنه جعل الآخر بعد أن كان منفرداً زوجاً. وقد يقال للأنثى زوجة بالتاء، وورد ذلك في حديث عمار بن ياسر في البخاري: إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة يعني عائشة، وقال الفرزدق:

وإن الذي يسعى ليُفسد زوجتي ... كساعٍ إلى أُسد الشَّرى يستميلها

وقوله: ﴿وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ احتراس من توهم الانقطاع بما تعوَّدوا من انقطاع اللذات في الدنيا، لأن جميع اللذات في الدنيا معرضة للزوال، وذلك ينغصها عند المُنعَم عليه كما قال أبو الطيب:

أشدُّ الغم عندي في سرور ... تحقَّق عنه صاحبه انتقالا

وقوله: ﴿مُّطَهَّرَةٞۖ﴾ هو بزنة الإفراد، وكان الظاهر أن يقال: مطهرات كما قرئ بذلك، ولكن العرب تعدل عن الجمع مع التأنيث كثيراً لثقلهما، لأن التأنيث خلاف المألوف والجمع كذلك، فإذا اجتمعا تفادوا عن الجمع بالإفراد، وهو كثير شائع في كلامهم لا يحتاج للاستشهاد.

[26] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ﴾.

قد يبدو في بادئ النظر عدم التناسب بين مساق الآيات السالفة ومساق هاته الآية، فبينما كانت الآية السابقة ثناء على هذا الكتاب المبين، ووصف حالي المهتدين بهديه والناكبين عن صراطه وبيان إعجازه والتحدي به مع ما تخلل وأعقب ذلك من المواعظ والزواجر النافعة والبيانات البالغة والتمثيلات الرائعة، إذا بالكلام قد جاء بخبر بأن الله تعالى لا يعبأ أن يضرب مثلًا بشيء حقير أو غير حقير.

فحقيق بالناظر عند التأمل أن تظهر له المناسبة لهذا الانتقال: ذلك أن الآيات السابقة اشتملت على تحدي البلغاء بأن يأتوا بسورة مثل القرآن، فلما عجزوا عن معارضة

النظم سلكوا في المعارضة طريقة الطعن في المعاني فلبَّسوا على الناس بأن في القرآن من سخيف المعنى ما ينزه عنه كلام الله، ليصلوا بذلك إلى إبطال أن يكون القرآن من عند الله بإلقاء الشك في نفوس المؤمنين وبذر الخصيب في تنفير المشركين والمنافقين.

روى الواحدي في أسباب النزول عن ابن عباس أن الله تعالى لما أنزل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ﴾ [الحج: 73]، وقوله: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ﴾ [العنكبوت: 41]، قال المشركون: أرأيتم أي شيء يصنع بهذا، فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ﴾. وروى عن الحسن وقتادة أن الله لما ذكر الذباب والعنكبوت في كتابه وضرب بها المثل ضحك اليهود وقالوا: ما يشبه أن يكون هذا كلام الله، فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ﴾ الآية.

والوجه أن نجمع بين الروايتين ونبين ما انطوتا عليه بأن المشركين كانوا يفزعون إلى يهود يثرب في التشاور في شأن نبوءة محمد ﷺ، وخاصة بعد أن هاجر النبي ﷺ إلى المدينة، فيتلقون منهم صوراً من الكيد والتشغيب، فيكون قد تظاهر الفريقان على الطعن في بلاغة ضرب المثل بالعنكبوت والذباب، فلما أنزل الله تعالى تمثيل المنافقين بالذي استوقد ناراً وكان معظمهم من اليهود هاجت أحناقهم وضاق خناقهم فاختلقوا هذه المطاعن فقال كل فريق ما نسب إليه في إحدى الروايتين، ونزلت الآية للرد على الفريقين ووضح الصبح لذي عينين.

فيحتمل أن ذلك قاله علماء اليهود الذين لا حظ لهم في البلاغة، أو قد قالوه مع علمهم بفنون ضرب الأمثال مكابرة وتجاهلاً. وكون القائلين هم اليهود هو الموافق لكون السورة نزلت بالمدينة، وكان أشد المعاندين فيها هم اليهود، ولأنه الأوفق بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ۝٢٦ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ﴾ وهذه صفة اليهود، ولأن اليهود قد شاع بينهم التشاؤم والغلو في الحذر من مدلولات الألفاظ حتى اشتهروا باستعمال الكلام الموجه بالشتم والذم كقولهم ﴿رَٰعِنَا﴾ [البقرة: 104]، قال تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ [الأعراف: 162] كما ورد تفسيره في الصحيح ولم يكن ذلك من شأن العرب.

وإما أن يكون قائله المشركون من أهل مكة مع علمهم بوقوع مثله في كلام بلغائهم كقولهم: أجرأُ من ذبابة، وأسمع من قُراد، وأطيشُ من فراشة، وأضعف من بعوضة. وهذا الاحتمال أدل، على أنهم ما قالوا: ما هذا التمثيل، إلا مكابرة ومعاندة، فإنهم لما غلبوا بالتحدي وعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله تعلقوا في معاذيرهم بهاته السفاسف،

والمكابر يقول ما لا يعتقد، والمحجوج المبهوت يستعوج المستقيم ويخفي الواضح، وإلى هذا الثاني ينزع كلام صاحب الكشاف وهو أوفق بالسياق. والسورة وإن كانت مدنية فإن المشركين لم يزالوا يلقون الشبه في صحة الرسالة ويشيعون ذلك بعد الهجرة بواسطة المنافقين. وقد دل على هذا المعنى قوله بعده: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ إلى قوله: ﴿وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا﴾.

فإن قيل: لم يكن الرد عقب نزول الآيات الواقع فيها التمثيل الذي أنكروه، فإن البدار بالرد على من في مقاله شبهة رائجة يكون أقطع لشبهته من تأخيره زماناً.

قلنا: الوجه في تأخير نزولها أن يقع الرد بعد الإتيان بأمثال معجبة اقتضاها مقام تشبيه الهيئات، فذلك كما يمنع الكريم عدوه من عطاء فيلمزه الممنوع بلمز البخل، أو يتأخر الكمي عن ساحة القتال مكيدة فيظنه ناس جبناً فيسرُّها الأول في نفسه حتى يأتيه القاصد فيعطيه عطاء جزلًا، والثاني حتى يكر كَرَّة تكون القاضية على قِرنه. فكذلك لما أتى القرآن بأعظم الأمثال وأروعها وهي قوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسْتَوْقَدَ﴾ [البقرة: 17]، ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ [البقرة: 19] الآيات، وقوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ [البقرة: 18] أتى إثر ذلك بالرد عليهم، فهذا يبين لك مناسبة نزول هذه الآية عقب التي قبلها وقد غفل عن بيانه المفسرون.

والمراد بالمثل هنا الشبه مطلقاً لا خصوص المركب من الهيئة، بخلاف قوله فيما سبق: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ لأن المعني هنا ما طعنوا به في تشابيه القرآن مثل قوله: ﴿لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا﴾ [الحج: 73]، وقوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾ [العنكبوت: 41] وموقع ﴿أَنَّ﴾ هنا بيِّن.

وأما الإتيان بالمسند إليه عَلَماً دون غيره من الصفات، فلأن هذا العَلَم جامع لجميع صفات الكمال فذِكره أوقع في الإقناع بأن كلامه هو أعلى كلام في مراعاة ما هو حقيق بالمراعاة، وفي ذلك أيضاً إبطال لتمويههم بأن اشتمال القرآن على مثل هذا المثل دليل على أنه ليس من عند الله فليس من معنى الآية أن غير الله ينبغي له أن يُسْتَحْيَى أن يضرب مثلًا من هذا القبيل. ولهذا أيضاً اختير أن يكون المسند خصوص فعل الاستحياء زيادة في الرد عليهم لأنهم أنكروا التمثيل بهاته الأشياء لمراعاة كراهة الناس، ومثل هذا ضرب من الاستحياء كما سنبينه فنُبِّهوا على أن الخالق لا يستحيي من ذلك إذ ليس مما يُسْتَحْيَى منه، ولأن المخلوقات متساوية في الضعف بالنسبة إلى خالقها والمتصرف فيها، وقد يكون ذكر الاستحياء هنا محاكاة لقولهم: أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلًا بالذباب والعنكبوت.

فإن قلت: إذا كان استعمال هذه الألفاظ الدالة على معان حقيرة غير مخل بالبلاغة

فما بالنا نرى كثيراً من أهل النقد قد نقدوا من كلام البلغاء ما اشتمل على مثل هذا كقول الفرزدق:

من عزِّهم حجرَتْ كُليبٌ بيتها ... زَربا كأنهم لديهِ القُمَّلُ

وقول أبي الطيب:

أماتكم من قبل موتِكمُ الجهلُ ... وجركمُ من خفةٍ بكمُ النملُ

وقول الطِّرِمَّاح:

ولو أن برغوثاً على ظهر قملة ... يكرُّ على ضَبْعَيْ تميم لولَّت

قلت: أصول الانتقاد الأدبي تؤول إلى بيان ما لا يحسن أن يشتمل عليه كلام الأديب من جانب صناعة الكلام، ومن جانب صور المعاني، ومن جانب المستحسن منها والمكروه، وهذا النوع الثالث يختلف باختلاف العوائد ومدارك العقول وأصالة الأفهام بحسب الغالب من أحوال أهل صناعة الأدب، ألا ترى أنه قد يكون اللفظ مقبولًا عند قوم غير مقبول عند آخرين، ومقبولًا في عصر مرفوضاً في غيره، ألا ترى إلى قول النابغة يخاطب الملك النعمان:

فإنك كالليل الذي هو مُدْركي ... وإن خِلتُ أن المُنْتأى عنك واسع

فإن تشبيه الملك بالليل لو وقع في زمان المولدين لعُدَّ من الجفاء أو العجرفة، وكذلك تشبيههم بالحية في الإقدام وإهلاك العدو في قول ذي الإصبع:

عَذير الحي من عدوا ... ن كانوا حيَّة الأرض

وقول النابغة في رثاء الحارث الغساني:

ماذا رُزِئنا به من حيَّة ذَكَرٍ ... نَضْناضةٍ بالرزايا صِلَّ أصلالِ

وقد زعم بعض أهل الأدب أن عليًّا بن الجهم مدح الخليفة المتوكل بقوله:

أنت كالكلب في وفائك بالعهـ ... ـد وكالتيس في قراع الخطوب

وأنه لما سكن بغداد وعلقت نضارة الناس بخياله، قال في أول ما قاله:

عيونُ المها بين الرصافة والجسر ... جلبنَ الهوى من حيث أدري ولا أدري[1]

---

(1) انظر: صفحة 4 جزء 3 من «محاضرات الأبرار» لابن عربي، طبع حجر بمطبعة شعراوي سنة 1282هـ بالقاهرة.

وقد انتقد بشار على كُثيِّر قوله:

ألا إنـمـا لـيـلـى عـصـا خـيـزُرانـة إذا لـمـسـوهـا بـالأكُـفِّ تـلـيـنُ

فقال: لو جعلها عصا مخ أو عصا زبد لما تجاوز من أن تكون عصا، على أن بشاراً هو القائل:

إذا قـامـت لـجـارتـهـا تـثـنَّـت كـأن عـظـامـهـا مـن خـيـزران

وشبَّه بشار عبدة بالحية في قوله:

وكـأنـهـا لـمَّـا مـشـت أيـمٌ تـأوَّد فـي كـثـيـب

والاستحياء والحياء واحد، فالسين والتاء فيه للمبالغة مثل استقدم واستأخر واستجاب. وهو انقباض النفس من صدور فعل أو تلقيه لاستشعار أنه لا يليق أو لا يحسن في متعارف أمثاله، فهو هيئة تعرض للنفس هي من قبيل الانفعال يظهر أثرها على الوجه وفي الإمساك عن ما من شأنه أن يفعل.

والاستحياء هنا منفي عن أن يكون وصفاً لله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل في صحة إسناده إلى الله، والتعلل لذلك بأن نفي الوصف يستلزم صحة الاتصاف تعلل غير مسلَّم.

والضرب في قوله: ﴿أَن يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ مستعمل مجازاً في الوضع والجعل من قولهم: ضرب خيمة وضرب بيتاً. قال عبدة بن الطبيب:

إن الـتـي ضـربـت بـيـتـاً مُـهـاجِـرةً بـكـوفـةِ الـجُـنـد غـالـت ودَّهـا غُـولُ

وقول الفرزدق:

ضـربـت عـلـيـك الـعـنـكـبـوتُ بـنـسـجـهـا وقـضـى عـلـيـك بـه الـكـتـاب الـمُـنْـزَلُ

أي: جعل شيئاً مثلًا أي: شبهاً، قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: 74]، أي: لا تجعلوا له مماثلًا من خلقه، فانتصاب ﴿مَثَلًا﴾ على المفعول به. وجوَّز بعض أئمة اللغة أن يكون فعل ضرب مشتقاً من الضرب بمعنى المماثل، فانتصاب ﴿مَثَلًا﴾ على المفعولية المطلقة للتوكيد، لأن مثلًا مرادف مصدر فعله على هذا التقدير، والمعنى لا يستحيي أن يشبه بشيء ما.

والمثل المثيل والمشابه وغلب على مماثلة هيئة بهيئة، وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: 17]، وتقدم هناك معنى ضرب المثل بالمعنى الآخر، وتنكير ﴿مَثَلًا﴾ للتنويع بقرينة بيانه بقوله: ﴿بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾.

وما إبهامية تتصل بالنكرة فتؤكد معناها من تنويع أو تفخيم أو تحقير، نحو: لأمر ما وأعطاه شيئاً ما. والأظهر أنها مزيدة لتكون دلالتها على التأكيد أشد؛ وقيل: اسم بمعنى النكرة المبهمة.

و﴿بَعُوضَةً﴾ بدل أو بيان من قوله: ﴿مَثَلًا﴾. والبعوضة واحدة البعوض وهي حشرة صغيرة طائرة ذات خرطوم دقيق تحوم على الإنسان لتمتص بخرطومها من دمه غذاء لها، وتعرف في لغة هذيل بالخموش، وأهل تونس يسمونه الناموس واحدته الناموسة، وقد جعلت هنا مثلًا لشدة الضعف والحقارة.

وقوله: ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾. عطف على ﴿بَعُوضَةً﴾ وأصل فوق اسم للمكان المعتلي على غيره، فهو اسم مبهم فلذلك كان ملازماً للإضافة لأنه تتميز جهته بالاسم الذي يضاف هو إليه، فهو من أسماء الجهات الملازمة للإضافة لفظاً أو تقديراً، ويستعمل مجازاً في المتجاوز غيره في صفةٍ تجاوزاً ظاهراً تشبيهاً بظهور الشيء المعتلي على غيره على ما هو معتل عليه، ففوق في مثله يستعمل في معنى التغلب والزيادة في صفة سواء كانت من المحامد أو من المذام، يقال: فلان خسيس وفوق الخسيس، وفلان شجاع وفوق الشجاع، وتقول: أعطي فلان فوق حقه، أي: زائداً على حقه. وهو في هذه الآية صالح للمعنيين، أي ما هو أشد من البعوضة في الحقارة وما هو أكبر حجماً.

ونظيره قول النبي ﷺ: «**ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها إلا كتبت له بها درجة ومُحيت عنه بها خطيئة**» رواه مسلم، يحتمل أقل من الشوكة في الأذى مثل نخبة النملة كما جاء في حديث آخر، أو ما هو أشد من الشوكة مثل الوخز بسكين، وهذا من تصاريف لفظ فوق في الكلام ولذلك كان لاختياره في هذه الآية دون لفظ أقل، ودون لفظ أقوى مثلًا موقع من بليغ الإيجاز.

والفاء عاطفة «ما فوقها» على «بعوضة» أفادت تشريكهما في ضرب المثل بهما، وحقها أن تفيد الترتيب والتعقيب، ولكنها هنا لا تفيد التعقيب وإنما استعملت في معنى التدرج في الرتب بين مفاعيل ﴿أَن يَضْرِبَ﴾ ولا تفيد أنَّ ضربَ المثل يكون بالبعوضة ويعقبه ضربه بما فوقها، بل المراد بيان المثل بأنه البعوضة وما يتدرج في مراتب القوة زائداً عليها درجة تلي درجة، فالفاء في مثل هذا مجاز مرسل علاقته الإطلاق عن القيد لأن الفاء موضوعة للتعقيب الذي هو اتصال خاص، فاستعملت في مطلق الاتصال، أو هي مستعارة للتدرج لأنه شبيه بالتعقيب في التأخر في التعقل كما أن التعقيب تأخر في الحصول، ومنه: «رحم الله المحلِّقين فالمقصِّرين».

والمعنى أن يضرب البعوضة مثلًا فيضرب ما فوقها، أي: ما هو درجة أخرى،

أي: أحقر من البعوضة مثل الذرة، وأعظم منها مثل العنكبوت والحمار.

[26] ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۘ﴾.

الفاء للتعقيب الذكري دون الحصولي، أي: لتعقيب الكلام المفصل على الكلام المجمل عطفت المقدر في قوله: ﴿لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ﴾ لأن تقديره لا يستحي من الناس كما تقدم، ولما كان في الناس مؤمنون وكافرون وكلا الفريقين تلقى ذلك المثل واختلفت حالهم في الانتفاع به، نشأ في الكلام إجمال مقدر اقتضى تفصيل حالهم. وإنما عطف بالفاء لأن التفصيل حاصل عقب الإجمال.

وأما حرف موضوع لتفصيل مجمل ملفوظ أو مقدر. ولما كان الإجمال يقتضي استشراف السامع لتفصيله كان التصدي لتفصيله بمنزلة سؤال مفروض، كأن المتكلم يقول: إن شئت تفصيله فتفصيله كيت وكيت، فلذلك كانت (أما) متضمنة معنى الشرط ولذلك لزمتها الفاء في الجملة التي بعدها لأنها كجواب شرط، وقد تخلو عن معنى التفصيل في خصوص قول العرب: أما بعد، فتتمحض للشرط وذلك في التحقيق لخفاء معنى التفصيل لأنه مبني على ترقب السامع كلاماً بعد كلامه الأول. وقدرها سيبويه بمعنى مهما يكن من شيء، وتلقفه أهل العربية بعده وهو عندي تقدير معنى لتصحيح دخول الفاء في جوابها وفي النفس منه شيء، لأن دعوى قصد عموم الشرط غير بينة، فإذا جيء بأداة التفصيل المتضمنة معنى الشرط دل ذلك على مزيد اهتمام المتكلم بذلك التفصيل، فأفاد تقوية الكلام التي سمَّاها الزمخشري توكيداً وما هو إلا دلالة الاهتمام بالكلام، على أن مضمونه محقَّق، ولولا ذلك لما اهتم به، وبهذا يظهر فضل قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ﴾ إلخ، على أن يقال: فالذين آمنوا يعلمون بدون أما والفاء.

وجعل تفصيل الناس في هذه الآية قسمين، لأن الناس بالنسبة إلى التشريع والتنزيل قسمان ابتداءً: مؤمن وكافر، والمقصود من ذكر المؤمنين هنا الثناء عليهم بثبات إيمانهم وتأييس الذين أرادوا إلقاء الشك عليهم فيعلمون أن قلوبهم لا مدخل فيها لذلك الشك. والمراد بالذين كفروا هنا إما خصوص المشركين كما هو مصطلح القرآن غالباً، وإما ما يشملهم ويشمل اليهود بناءً على ما سلف في سبب نزول الآية.

وإنما عبر في جانب المؤمنين (يعلمون) تعريضاً بأن الكافرين إنما قالوا ما قالوا عناداً ومكابرة وأنهم يعلمون أن ذلك تمثيل أصاب المحز، كيف وهم أهل اللسان وفرسان البيان، ولكن شأن المعاند المكابر أن يقول ما لا يعتقد حسداً وعناداً.

وضمير ﴿أَنَّهُ﴾ عائد إلى المثل.

و﴿ٱلْحَقُّ﴾ ترجع معانيه إلى موافقة الشيء لما يحق أن يقع، وهو هنا الموافق لإصابة الكلام وبلاغته. و﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾ حال من الحق ومن ابتدائية، أي: وارد من الله لا كما زعم الذين كفروا أنه مخالف للصواب، فهو مؤذن بأنه من كلام من يقع منه الخطأ.

وأصل «ماذا» كلمة مركبة من ما الاستفهامية وذا اسم الإشارة، ولذلك كان أصلها أن يسأل بها عن شيء مشار إليه كقول القائل: ما ذا؟ مشيراً إلى شيء حاضر، بمنزلة قوله: ما هذا، غير أن العرب توسعوا فيه فاستعملوه اسم استفهام مركباً من كلمتين وذلك حيث يكون المشار إليه معبراً عنه بلفظ آخر غير الإشارة حتى تصير الإشارة إليه مع التعبير عنه بلفظ آخر لمجرد التأكيد، نحو: ماذا التواني، أو حيث لا يكون للإشارة موقع نحو: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ بِاللَّهِ﴾ [النساء: 39]، ولذلك يقول النحاة إن ذا ملغاة في مثل هذا التركيب.

وقد يتوسعون فيها توسعاً أقوى فيجعلون ذا اسم موصول وذلك حين يكون المسئول عنه معروفاً للمخاطب بشيء من أحواله، فلذلك يجرون عليه جملة أو نحوها هي صلة، ويجعلون ذا موصولًا نحو: ﴿مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ﴾ [النحل: 24]، وعلى هذين الاحتمالين الآخرين يصح إعرابه مبتدأ ويصح إعرابه مفعولًا مقدماً إذا وقع بعده فعل. والاستفهام هنا إنكاري، أي: جعل الكلام في صورة الاستفهام كناية به عن الإنكار لأن الشيء المنكر يستفهم عن حصوله فاستعمال الاستفهام في الإنكار من قبيل الكناية، ومثله لا يجاب بشيء غالباً لأنه غير مقصود به الاستعلام. وقد يلاحظ فيه معناه الأصلي فيجاب بجواب لأن الاستعمال الكنائي لا يمنع من إرادة المعنى الأصلي كقوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ۝٢﴾ [النبأ: 1 ـ 2].

والإشارة بقوله: ﴿بِهَٰذَا﴾ مفيدة للتحقير بقرينة المقام كقوله: ﴿أَهَٰذَا ٱلَّذِى يَذْكُرُ ءَالِهَتَكُمْ﴾ [الأنبياء: 36].

وانتصب قوله: ﴿مَثَلًا﴾ على التمييز من هذا لأنه مبهم فحق له التمييز وهو نظير التمييز للضمير في قولهم: «رُبَّهُ رجلاً».

[26، 27] ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ۝٢٦ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ۝٢٧﴾.

بيان وتفسير للجملتين المصدرتين بأما على طريقة النشر المعكوس، لأن معنى هاتين الجملتين قد اشتمل عليهما معنى الجملتين السالفتين إجمالًا، فإن علم المؤمنين أنه

الحق من ربهم هدى، وقول الكافرين ماذا أراد الله الخ ضلال، والأظهر أن لا يكون قوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا﴾ جواباً للاستفهام في قول الذين كفروا: ﴿مَاذَا أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ لأن ذلك ليس استفهاماً حقيقياً كما تقدم. ويجوز أن يجعل جواباً عن استفهامهم تخريجاً للكلام على الأسلوب الحكيم بحمل استفهامهم على ظاهره تنبيهاً على أن اللائق بهم أن يسألوا عن حكمة ما أراد الله بتلك الأمثال فيكون قوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا﴾ جواباً لهم ورداً عليهم وبياناً لحال المؤمنين، وهذا لا ينافي كون الاستفهام الذي قبله مكني به عن الإنكار كما علمته آنفاً من عدم المانع من جمع المعنيين الكنائي والأصلي. وكون كلا الفريقين من المضلَّل والمُهدى كثيراً في نفسه، لا ينافي نحو قوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: 13] لأن قوة الشكر التي اقتضاها صيغة المبالغة، أخص في الاهتداء.

والفاسق لفظ من منقولات الشريعة أصله اسم فاعل من الفسق بكسر الفاء، وحقيقة الفسق خروج الثمرة من قشرها، وهو عاهة أو رداءة في الثمر، فهو خروج مذموم يعد من الأدواء مثل ما قال النابغة:

صغار النوى مكنوزة ليس قِشرُها إذا طار قِشر التمر عنها بطائر

قالوا ولم يُسمع في كلامهم في غير هذا المعنى حتى نقله القرآن للخروج عن أمر الله تعالى الجازم بارتكاب المعاصي الكبائر، فوقع بعد ذلك في كلام المسلمين: قال رؤبة يصف إبلًا:

فواسقاً عن قصدها جوائرا يَهوين في نجد وغورٍ غائرا

والفسق مراتب كثيرة تبلغ بعضها إلى الكفر. وقد أطلق الفسق في الكتاب والسُّنة على جميعها، لكن الذي يستخلص من الجمع بين الأدلة هو ما اصطلح عليه أهل السُّنة من المتكلمين والفقهاء وهو أن الفسق غير الكفر، وأن المعاصي وإن كثرت لا تزيل الإيمان وهو الحق، وقد لقب الله اليهود في مواضع كثيرة من القرآن بالفاسقين، وأحسب أنه المراد هنا، وعزاه ابن كثير لجمهور من المفسرين.

وإسناد الإضلال إلى الله تعالى مراعى فيه أنه الذي مكَّن الضالين من الكسب والاختيار بما خلق لهم من العقول وما فصَّل لهم من أسباب الخير وضده. وفي اختيار إسناده إلى الله تعالى مع صحة إسناده لفعل الضال إشارة إلى أنه ضلال متمكن من نفوسهم حتى صار كالجبلة فيهم، فهم مأيوس من اهتدائهم كما قال تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7]، فإسناد الإضلال إلى الله تعالى منظور فيه إلى خلق أسبابه القريبة

والبعيدة، وإلا فإن الله أمر الناس كلهم بالهدى وهي مسألة مفروغ منها في علم الكلام.

وقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ إما مسوق لبيان أن للفسق تأثيراً في زيادة الضلال، لأن الفسق يرين على القلوب ويكسب النفوس ظلمة فتتساقط في الضلال المرة بعد الأخرى على التعاقب، حتى يصير لها دُربة. وهذا الذي يؤذن به التعليق على وصف المشتق إن كان المراد به هنا المعنى الاشتقاقي، فكأنه قيل: هؤلاء فاسقون وما من فاسق إلا وهو ضال، فما ثبت الضلال إلا بثبوت الفسق على نحو طريقة القياس الاقتراني، وإما مسوق لبيان أن الضلال والفسق أخوان فحيثما تحقق أحدهما أنبأ بتحقق الآخر على نحو قياس المساواة إذا أريد من الفاسقين المعنى اللقبي المشهور فلا يكون له إيذان بتعليل. وإما لبيان أن الإضلال المتكيف في إنكار الأمثال إضلال مع غباوة فلا يصدر إلا من اليهود، وقد عرفوا بهذا الوصف.

والقول في مذاهب علماء الإسلام في الفسق وتأثيره في الإيمان ليس هذا مقام بيانه إذ ليس هو المقصود من الآية.

فإن كان محمل الفاسقين على ما يشمل المشركين واليهود الذين طعنوا في ضرب المثل كان القصر في قوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ﴾ . . . إلخ، بالإضافة إلى المؤمنين ليحصل تمييز المراد من المضلل والمهتدي. وإن كان محمل الفاسقين على اليهود كان القصر حقيقياً ادعائياً، أي: يضل به كثيراً وهم الطاعنون فيه وأشدهم ضلالًا هم الفاسقون، ووجه ذلك أن المشركين أبعد عن الاهتداء بالكتاب لأنهم في شركهم، وأما اليهود فهم أهل كتاب وشأنهم أن يعلموا أفانين الكتب السماوية وضرب الأمثال، فإنكارهم إياها غاية الضلال فكأنه لا ضلال سواه.

وجملة ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ﴾ إلى آخره صفة للفاسقين لتقرير اتصافهم بالفسق، لأن هاته الخلال من أكبر أنواع الفسوق بمعنى الخروج عن أمر الله تعالى. وجُوِّز أن تكون مقطوعة مستأنفة على أن الذين مبتدأ وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ خبر، وهي مع ذلك لا تخرج عن معنى توصيف الفاسقين بتلك الخلال، إذ الاستئناف لما ورد إثر حكاية حال عن الفاسقين تعين في حكم البلاغة أن تكون هاته الصلة من صفاتهم وأحوالهم للزوم الاتحاد في الجامع الخيالي وإلا لصار الكلام مقطعاً منتوفاً، فليس بين الاعتبارين إلا اختلاف الإعراب، وأما المعنى فواحد فلذلك كان إعرابه صفة أرجح أو متعيناً إذ لا داعي إلى اعتبار القطع.

ومجيء الموصول هنا للتعريف بالمراد من الفاسقين، أي: الفاسقين الذين عُرفوا بهذه الخلال الثلاث، فالأظهر أن المراد من الفاسقين اليهود، وقد أطلق عليهم هذا الوصف في

مواضع من القرآن وهم قد عرفوا بما دلت عليه صلة الموصول كما سنبينه هنا، بل هم قد شهدت عليهم كتب أنبيائهم بأنهم نقضوا عهد الله غير مرة وهم قد اعترفوا على أنفسهم بذلك فناسب أن يجعل النقض صلة لاشتهارهم بها، ووجه تخصيصهم بذلك أن الطعن في هذا المثل جرَّهم إلى زيادة الطعن في الإسلام فازدادوا بذلك ضلالًا على ضلالهم السابق في تغيير دينهم وفي كفرهم بعيسى، فأما المشركون فضلالهم لا يقبل الزيادة، على أن سورة البقرة نزلت بالمدينة وأكثر الرد في الآيات المدنية متوجه إلى أهل الكتاب.

والنقض في اللغة حقيقة في فسخ وحل ما ركب ووصل، بفعل يعاكس الفعل الذي كان به التركيب، وإنما زدت قولي بفعل... إلخ، ليخرج القطع والحرق، فيقال: نقض الحبل إذا حل ما كان أبرمه، ونقض الغزل ونقض البناء.

وقد استعمل النقض هنا مجازاً في إبطال العهد بقرينة إضافته إلى عهد الله، وهي استعارة من مخترعات القرآن بنيت على ما شاع في كلام العرب في تشبيه العهد وكل ما فيه وصل بالحبل، وهو تشبيه شائع في كلامهم، ومنه قول مالك بن التَّيِّهان الأنصاري للنبي ﷺ يوم بيعة العقبة: يا رسول الله إن بيننا وبين القوم حبالًا ونحن قاطعوها فنخشى إن أعزك الله وأظهرك أن ترجع إلى قومك (يريد العهود التي كانت في الجاهلية بين قريش وبين الأوس والخزرج). وكان الشائع في الكلام إطلاق لفظ القطع والصرم وما في معناهما على إبطال العهد أيضاً في كلامهم. قال امرؤ القيس:

وإن كنتِ قد أزمعتِ صَرمي فأجملي

وقال لبيد:

أوَ لم تكن تدري نوار بأنني ... وصَّالُ عَقد حبائل جَذّامها

وقال:

بل ما تذكّر من نوار وقد نأت ... وتقطّعت أسبابُها ورِمامُها

وقال:

فاقطع لُبانة من تعرَّض وصلُه ... فلَشَرُّ واصل خُلَّةٍ صَرَّامُها

ووجه اختيار استعارة النقض الذي هو حل طيات الحبل إلى إبطال العهد أنها تمثيل لإبطال العهد رويداً رويداً وفي أزمنة متكررة ومعالجة. والنقض أبلغ في الدلالة على الإبطال من القطع والصرم ونحوهما، لأن في النقض إفساداً لهيئة الحبل وزوال رجاء عَودها، وأما القطع فهو تجزئة.

وفي النقض رمز إلى استعارة مكنية، لأن النقض من روادف الحبل فاجتمع هنا استعارتان مكنية وتصريحية، وهذه الأخيرة تمثيلية. وقد تقرر في علم البيان أن ما يرمز به للمشبه به المطروح في المكنية قد يكون مستعملًا في معنى حقيقي على طريقة التخييل وذلك حيث لا يكون للمشبه المذكور في صورة المكنية رديف يمكن تشبيهه برديف المشبه به المطروح، مثل إثبات الأظفار للمنيَّة في قولهم: أظفار المنية، وإثبات المخالب والناب للكُماة في قول أبي فراس الحمداني:

فلما اشتدت الهيجاء كنا أشدَّ مخالباً وأحدَّ نابا

وإثبات اليد للشمال في قول لبيد:

وغداة ريحٍ قد كشفتُ وقِرَّةٍ إذ أصبحت بيد الشَّمال زِمامُها

وقد يكون مستعملًا في معنى مجازي إذا كان للمشبه في المكنية رديف يمكن تشبيهه برديف المشبه به المضمر نحو: ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ﴾، وقد زدنا أنها تمثيلية أيضاً، والبليغ لا يفلت هاته الاستعارة مهما تأتي له، ولا يتكلف لها مهما عسرت، فليس الجواز المذكور في قرينة المكنية إلا جوازاً في الجملة، أي بالنظر إلى اختلاف الأحوال.

وهذا الذي هو من روادف المشبه به في صورة المكنية وغيرها قد يقطع عن الربط بالمكنية فيكون استعارة مستقلة (وذلك حيث لا تذكر معه لفظاً يراد تشبيهه بمشبه به مضمر) نحو أن تقول: فلان ينقض ما أبرم. وقد يربط بالمكنية وذلك حيث يذكر معه شيء أريد تشبيهه بمشبه به مضمر كما في الآية حيث ذكر النقض مع العهد. وقد يربط بمصرحة وذلك حيث يذكر مع لفظ المشبه به الذي الرادف من توابعه نحو قوله: إن بيننا وبين القوم حبالًا نحن قاطعوها، وحينئذٍ يكون ترشيحاً للمجاز، وهذه الاعتبارات متداخلة لا متضادة، إذ قد يصح في الموضع اعتباران منها أو جميعها، وإنما التقسيم بالنظر إلى ما ينظر إليه البليغ أول النظر.

واعلم أن رديف المشبه به في المكنية إذا اعتبر استعارة في ذاته قد يتوهم أن اعتباره ذلك ينافي كونه رمزاً للمشبه به المضمر كالنقض، فإنه لما أريد به إبطال العهد لم يكن من روادف الحبل، لكن لما كان إيذانه بالحبل سابقاً عند سماع لفظه لسبق المعنى الحقيقي إلى ذهن السامع حتى يتأمل في القرينة كفى ذلك السبق دليلًا ورمزاً على المشبه به المضمر، فإذا حصل ذلك الرمز لم يضر فهم الاستعارة في ذلك اللفظ، وأجاب عبدالحكيم بأن كونه رادفاً بعد كونه استعارة بناءً على أنه لما شبه به الرادف وسمي به صار رادفاً ادعائياً وفيه تكلف.

و﴿عَهۡدَ ٱللَّهِ﴾ هو ما عهد به، أي ما أوصى برعيه وحفاظه، ومعاني العهد في كلام العرب كثيرة وتصريفه عرفي. قال الزجاج قال بعضهم: ما أدري ما العهد ومرجع معانيه إلى المعاودة والمحافظة والمراجعة والافتقاد، ولا أدري أي معانيه أصل لبقيتها، وغالب ظني أنها متفرع بعضها عن بعض، والأقرب أن أصلها هو العهد مصدر عهده عهداً إذا تذكره وراجع إليه نفسه، يقولون: عهدتك كذا، أي: أتذكر فيك كذا وعهدي بك كذا، وفي حديث أم زرع: ولا يسأل عما عهد، أي: عما عهد وترك في البيت، ومنه قولهم: في عهد فلان، أي: زمانه، لأنه يقال للزمان الذي فيه خير وشر لا ينساه الناس، وتعهد المكان أو فلاناً وتعاهده إذا افتقده وأحدث الرجوع إليه بعد ترك العهد والوصية، ومنه ولي العهد. والعهد اليمين والعهد الالتزام بشيء، يقال: عهد إليه وتعهد إليه لأنها أمور لا يزال صاحبها يتذكرها ويراعيها في مواقع الاحتراز عن خفرها. وسمي الموضع الذي يتراجعه الناس بعد البعد عنه معهداً.

والعهد في الآية الذي أخذه الله على بني آدم أن لا يعبدوا غيره: ﴿أَلَمۡ أَعۡهَدۡ إِلَيۡكُمۡ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعۡبُدُواْ ٱلشَّيۡطَٰنَ﴾ [يس: 60] الآية، فنقضه يشمل الشرك وقد وصف الله المشركين بنقض العهد في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ الآية في سورة الرعد [25]. وفسر بالعهد الذي أخذه الله على الأمم على ألسنة رسلهم أنهم إذا بعث بعدهم رسول مصدق لما معهم ليؤمنن به: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ لِّمَا مَعَكُمۡ لَتُؤۡمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: 81] الآيات، لأن المقصود من ذلك أخذ العهد على أممهم. وفسر بالعهد الذي أخذه الله على أهل الكتاب ليبيننه للناس: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 187] الآية، في تفاسير أخرى بعيدة.

والصحيح عندي أن المراد بالعهد هو العهد الذي أخذه الله على بني إسرائيل غير مرة من إقامة الدِّين وتأييد الرسل، وأن لا يسفك بعضهم دماء بعض، وأن يؤمنوا بالدين كله، وقد ذكَّرهم القرآن بعهود الله تعالى ونقضهم إياها في غير ما آية، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ﴾ [البقرة: 40]، ﴿وَلَقَدۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَبَعَثۡنَا مِنۡهُمُ ٱثۡنَيۡ عَشَرَ نَقِيبٗاۖ﴾ إلى قوله: ﴿فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّٰهُمۡ﴾ [المائدة: 13] إلخ، وقوله: ﴿لَقَدۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهِمۡ رُسُلٗاۖ﴾ إلى قوله: ﴿فَعَمُواْ وَصَمُّواْ﴾ [المائدة: 70، 71]، ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَكُمۡ لَا تَسۡفِكُونَ دِمَآءَكُمۡ﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تَقۡتُلُونَ أَنفُسَكُمۡ﴾ [البقرة: 85] إلى قوله: ﴿وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ﴾ [البقرة: 85].

بل إن كتبهم قد صرَّحت بعهود الله تعالى لهم وأنحت عليهم نقضهم لها وجعلت

ذلك إنذاراً بما يحل بهم من المصائب كما في كتاب أرميا ومراثي أرميا وغير ذلك، بل قد صار لفظ العهد عندهم لقباً للشريعة التي جاء بها موسى. ولما كان قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ﴾ الآية وصفاً للفاسقين وكان المراد من الفاسقين اليهود كما علمت، كان ذكر العهد إيماء إلى أن الفاسقين هنا هم، وتسجيلًا على اليهود بأنهم قد حق عليهم هذا الوصف من قبل اليوم بشهادة كتبهم وعلى ألسنة أنبيائهم، فكان لاختيار لفظ العهد هنا وقع عظيم يتنزل منزلة المفتاح الذي يوضع في حل اللغز ليشير للمقصود، فهو العهد الذي سيأتي ذكره في قوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ﴾ [البقرة: 40].

والميثاق مفعال وهو يكون للآلة كثيراً كمرقاة ومرآة ومحراث. قال الخفاجي: كأنه إشباع للمفعل، وللمصدر أيضاً نحو الميلاد والميعاد وهو الأظهر هنا. والضمير للعهد، أي: من بعد توكيد العهد وتوثيقه. ولما كان المراد بالعهد عهداً غير معين، بل كل ما عاهدوا عليه كان توكيد كل ما يفرضه المخاطب بما تقدمه من العهود وما تأخر عنه فهو على حد: ﴿وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا﴾ [النحل: 91]، فالميثاق إذن عهد آخر اعتبر مؤكداً لعهد سبقه أو لحقه.

وقوله: ﴿وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾، قيل: ما أمر الله به أن يوصل هو قرابة الأرحام، يعني وحيث ترجح أن المراد به بعض عمل اليهود فذلك إذ تقاتلوا وأخرجوا كثيراً منهم من ديارهم ولم تزل التوراة توصي بني إسرائيل بحسن معاملة بعضهم لبعض. وقيل: الإعراض عن قطع ما أمر الله به أن يوصل هو موالاة المؤمنين. وقيل: اقتران القول بالعمل. وقيل: التفرقة بين الأنبياء في الإيمان ببعض والكفر ببعض. وقال البغوي: يعني بما أمر الله به أن يوصل الإيمان بمحمد ﷺ وبجميع الرسل.

وأقول تكميلًا لهذا: إن مراد الله تعالى مما شرع للناس منذ النشأة إلى ختم الرسالة واحد وهو إبلاغ البشر إلى الغاية التي خلقوا لها وحفظ نظام عالمهم وضبط تصرفاتهم فيه على وجه لا يعتوره خلل، وإنما اختلفت الشرائع على حسب مبلغ تهيئ البشر لتلقي مراد الله تعالى، ولذلك قلما اختلفت الأصول الأساسية للشرائع الإلهية، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ﴾ [الشورى: 13] الآية.

وإنما اختلفت الشرائع في تفاريع أصولها اختلافاً مراعى فيه مبلغ طاقة البشر لطفاً من الله تعالى بالناس ورحمة منه بهم حتى في حملهم على مصالحهم ليكون تلقيهم لذلك أسهل، وعملهم به أدوم، إلى أن جاءت الشريعة الإسلامية في وقت راهق فيه البشر مبلغ غاية الكمال العقلي وجاءهم دين تناسب أحكامه وأصوله استعدادهم الفكري وإن تخالفت

الأعصار وتباعدت الأقطار، فكان ديناً عامًّا لجميع البشر، فلا جرم أن كانت الشرائع السابقة تمهيداً له لتهيئ البشر لقبول تعاليمه وتفاريعها التي هي غاية مراد الله تعالى من الناس، ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19]. فما من شريعة سلفت إلا وهي حلقة من سلسلة جعلت وِصْلة للعروة الوثقى التي لا انفصام لها وهي عروة الإسلام، فمتى بلغها الناس فقد فصموا ما قبلها من الحلق وبلغوا المراد، ومتى انقطعوا في أثناء بعض الحلق فقد قطعوا ما أراد الله وصله، فاليهود لما زعموا انهم لا يحل لهم العدول عن شريعة التوراة قد قطعوا ما أمر الله به أن يوصل ففرقوا مجتمعه.

والفساد في الأرض تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾ [البقرة: 12]. ومن الفساد في الأرض عكوف قوم على دين قد اضمحل وقت العمل به وأصبح غير صالح لما أراد الله من البشر، فإن الله ما جعل شريعة من الشرائع خاصة وقابلة للنسخ إلا وقد أراد منها إصلاح طائفة من البشر معينة في مدة معينة في علمه، وما نسخ ديناً إلا لتمام وقت صلوحيته للعمل به، فالتصميم على عدم تلقي الناسخ وعلى ملازمة المنسوخ هو عمل بما لم يبق فيه صلاح للبشر فيصير ذلك فساداً في الأرض لأنه كمداواة المريض بدواء كان وُصِفَ له في حالةٍ تبدلت من أحوال مرضه حتى أتى دين الإسلام عامًّا دائماً لأنه صالح للكل.

وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ قصر قلب لأنهم ظنوا أنفسهم رابحين، وهو استعارة مكنية تمثيلية تقدمت في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة: 16]. وذكر الخسران تخييل مراد منه الاستعارة في ذاته على نحو ما قرر في: ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ﴾، فهذه الآية ظاهرة في أنها موجهة إلى اليهود لما علمت عند قوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ ولما علمت من كثرة إطلاق وصف الفاسقين على اليهود، وإن كان الذين طعنوا في أمثال القرآن فريقين: المشركين واليهود، كما تقدم، وكان القرآن قد وصف المشركين في سورة الرعد وهي مكية بهذه الصفات الثلاث في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ ﴿٢٥﴾﴾ [الرعد: 25].

فالمراد بهم المشركون لا محالة، فذلك كله لا يناكد جعل آية سورة البقرة موجهة إلى اليهود إذ ليس يلزم المفسر حمله، أي القرآن، على معنى واحد كما يوهمه صنيع كثير من المفسرين حتى كان آي القرآن عندهم قوالب تفرغ فيها معان متحدة.

واعلم أن الله قد وصف المؤمنين بضد هذه الصفات في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩﴾ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ ﴿٢٠﴾ وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ الآية في سورة الرعد [19 ـ 21].

واعلم أن نزول هذه الآيات ونحوها في بعض أهل الكتاب أو المشركين هو وعيد وتوبيخ للمشركين وأهل الكتاب، وهو أيضاً موعظة وذكرى للمؤمنين ليعلم سامعوه أن كل من شارك هؤلاء المذمومين فيما أوجب ذمهم وسبب وعيدهم هو آخذ بحظ مما نالهم من ذلك على حسب مقدار المشاركة في الموجب.

[28] ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿28﴾﴾.

ثنى عنان الخطاب إلى الناس الذين خوطبوا بقوله آنفاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: 21]، بعد أن عقب بأفانين من الجمل المعترضة من قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى﴾ إلى قوله: ﴿ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [البقرة: 25 ـ 27]. وليس في قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ تناسب مع قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا﴾ [البقرة: 26] وما بعده مما حكى عن الذين كفروا في قولهم: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ [البقرة: 26] حتى يكون الانتقال إلى الخطاب في قوله: ﴿تَكْفُرُونَ﴾ التفاتاً، فالمناسبة بين موقع هاته الآية بعد ما قبلها هي مناسبة اتحاد الغرض، بعد استيفاء ما تخلل واعترض.

ومن بديع المناسبة وفائق التفنن في ضروب الانتقالات في المخاطبات أن كانت العلل التي قرن بها الأمر بعبادة الله تعالى في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21]، إلخ، هي العلل التي قرن بها إنكار ضد العبادة وهو الكفر به تعالى في قوله هنا: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ فقال فيما تقدم: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿21﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [البقرة: 21، 22] الآية، وقال هنا: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿28﴾ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: 28، 29]، وكان ذلك مبدأ التخلص إلى ما سيرد من بيان ابتداء إنشاء نوع الإنسان وتكوينه وأطواره.

فالخطاب في قوله: ﴿تَكْفُرُونَ﴾ متعين رجوعه إلى «الناس» وهم المشركون، لأن اليهود لم يكفروا بالله ولا أنكروا الإحياء الثاني.

و«كيف» اسم لا يعرف اشتقاقه يدل على حالة خاصة وهي التي يقال لها الكيفية نسبة إلى كيف، ويتضمن معنى السؤال في أكثر موارد استعماله، فلدلالته على الحالة كان في عداد الأسماء لأنه أفاد معنى في نفسه، إلا أن المعنى الإسمي الذي دل عليه لما كان معنًى مبهماً شابه معنى الحرف، فلما أشربوه معنى الاستفهام قوي شبهه بالحروف،

لكنه لا يخرج عن خصائص الأسماء، فلذلك لا بد له من محل إعراب، وأكثر استعماله اسم استفهام فيعرب إعراب الحال.ويستفهم بكيف عن الحال العامة. والاستفهام هنا مستعمل في التعجيب والإنكار بقرينة قوله: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا﴾ إلخ، أي أن كفركم مع تلك الحالة شأنه أن يكون منتفياً لا تركن إليه النفس الرشيدة لوجود ما يصرف عنه وهو الأحوال المذكورة بعد، فكان من شأنه أن ينكر، فالإنكار متولد من معنى الاستفهام ولذلك فاستعماله فيهما من إرادة لازم اللفظ، وكأن المنكر يريد أن يقطع معذرة المخاطب فيظهر له أنه يتطلب منه الجواب بما يظهر السبب فيبطل الإنكار والعجب، حتى إذا لم يبد ذلك كان حقيقاً باللوم والوعيد.

والكُفر بضم الكاف مصدر سماعي لكَفَر الثلاثي القاصر، وأصله جَحْد المُنْعَم عليه نعمة المُنْعِم، اشتق من مادة الكَفر بفتح الكاف وهو الحجب والتغطية، لأن جاحد النعمة قد أخفى الاعتراف بها كما أن شاكرها أعلنها. وضده الشكر ولذلك صيغ له مصدر على وزان الشكر. وقالوا أيضاً كُفران على وزن شُكران، ثم أطلق الكفر في القرآن على الإشراك بالله في العبادة بناءً على أنه أشد صور كفر النعمة، إذ الذي يترك عبادة من أنعمَ عليه في وقت من الأوقات قد كفر نعمته في تلك الساعة إذ توجه بالشكر لغير المنعِم وترك المنعم حين عزمه على التوجه بالشكر، ولأن عزم نفسه على مداومة ذلك استمرار في عقد القلب على كفر النعمة وإن لم يتفطن لذلك، فكان أكثر إطلاق الكفر بصيغة المصدر في القرآن على الإشراك بالله، ولم يرد الكفر بصيغة المصدر في القرآن لغير معنى الإشراك بالله. وقل ورود فعل الكفر أو وصف الكافر في القرآن لجحد رسالة محمد ﷺ، وذلك حيث تكون قرينة على إرادة ذلك كقوله: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: 105]، وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44] يريد اليهود.

وأما إطلاقه في السنَّة وفي كلام أئمة المسلمين، فهو الاعتقاد الذي يُخرج معتقده عن الإسلام، وما يدل على ذلك الاعتقاد من قول أو فعل دلالة لا تحتمل غير ذلك.

وقد ورد إطلاق الكفر في كلام الرسول ﷺ وكلام بعض السلف على ارتكاب جريمة عظيمة في الإسلام إطلاقاً على وجه التغليظ بالتشبيه المفيد لتشنيع ارتكاب ما هو من الأفعال المباحة عند أهل الكفر، ولكن بعض فرق المسلمين يتشبثون بظاهر ذلك الإطلاق فيقضون بالكفر على مرتكب الكبائر ولا يلتفتون إلى ما يعارض ذلك في إطلاقات كلام الله ورسوله. وفرق المسلمين يختلفون في أن ارتكاب بعض الأعمال المنهي عنها يدخل في ماهية الكفر، وفي أن إثبات بعض الصفات لله تعالى أو نفي بعض

الصفات عنه تعالى داخل في ماهية الكفر على مذاهب شتى.

ومذهب أهل الحق من السلف والخلف أنه لا يكفر أحد من المسلمين بذنب أو ذنوب من الكبائر، فقد ارتكبت الذنوب الكبائر في زمان رسول الله ﷺ والخلفاء فلم يعاملوا المجرمين معاملة المرتدين عن الدِّين، والقول بتكفير العصاة، خطر على الدِّين لأنه يؤول إلى انحلال جامعة الإسلام ويهوِّن على المذنب الانسلاخ من الإسلام منشداً «أنا الغريق فما خوفي من البلل»، ولا يكفر أحد بإثبات صفة لله لا تنافي كماله ولا نفي صفة عنه ليس في نفيها نقصان لجلاله، فإن كثيراً من الفرق نفوا صفات ما قصدوا بنفيها إلا إجلالًا لله تعالى وربما أفرطوا في ذلك كما نفى المعتزلة صفات المعاني وجواز رؤية الله تعالى، وكثير من الفرق أثبتوا صفات ما قصدوا من إثباتها إلا احترام ظواهر كلامه تعالى كما أثبت بعض السلف اليد والإصبع مع جزمهم بأن الله لا يشبه الحوادث.

والإيمان ذكر معناه عند قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3].

وقوله: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ جملة حالية وهي تخلص إلى بيان ما دلت عليه كيف بطريق الإجمال وبيان أولى الدلائل على وجوده وقدرته وهي ما يشعر به كل أحد من أنه وجد بعد عدم.

ولقد دل قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ أن هذا الإيجاد على حال بديع وهو أن الإنسان كان مركب أشياء موصوفاً بالموت، أي: لا حياة فيه إذ كان قد أخذ من العناصر المتفرقة في الهواء والأرض فجمعت في الغذاء وهو موجود ثان ميت ثم استخلصت منه الأمزجة من الدم وغيره وهي ميتة، ثم استخلص منه النطفتان للذكر والأنثى، ثم امتزج فصار علقة ثم مضغة، كل هذه أطوار أولية لوجود الإنسان وهي موجودات ميتة، ثم بثت فيه الحياة بنفخ الروح فأخذ في الحياة إلى وقت الوضع فما بعده، وكان من حقهم أن يكتفوا به دليلًا على انفراده تعالى بالإلهية.

وإطلاق الأموات هنا مجاز شائع بناءً على أن الموت هو عدم اتصاف الجسم بالحياة، سواء كان متصفاً بها من قبل كما هو الإطلاق المشهور في العُرف، أم لم يكن متصفاً بها إذا كان من شأنه أن يتصف بها فعلى، هذا يقال للحيوان في أول تكوينه نطفة وعلقة ومضغة ميت لأنه من شأنه أن يتصف بالحياة فيكون إطلاق الأموات في هذه الآية عليهم حين كانوا غير متصفين بالحياة إطلاقاً شائعاً، والمقصود به التمهيد لقوله: ﴿فَأَحْيَٰكُمْ﴾ ثم التمهيد والتقريب لقوله: ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾.

وقال كثير من أئمة اللغة: الموت انعدام الحياة بعد وجودها، وهو مختار الزمخشري والسكاكي وهو الظاهر، وعليه فإطلاق الأموات عليهم في الحالة السابقة على

حلول الحياة استعارة. واتفق الجميع على أنه إطلاق شائع في القرآن، فإن لم يكن حقيقة فهو مجاز مشهور قد ساوى الحقيقة وزال الاختلاف.

والحياة ضد الموت، وهي في نظر الشرع نفخ الروح في الجسم، وقد تعسَّر تعريف الحياة أو تعريف دوامها على الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين تعريفاً حقيقياً بالحد، وأوضح تعاريفها بالرسم أنها قوة ينشأ عنها الحس والحركة وأنها مشروطة باعتدال المزاج والأعضاء الرئيسية التي بها تدوم الدورة الدموية، والمراد بالمزاج التركيب الخاص المناسب مناسبة تليق بنوع ما من المركبات العنصرية، وذلك التركيب يحصل من تعادل قوى وأجزاء بحسب ما اقتضته حالة الشيء المركب مع انبثاث الروح الحيواني، فباعتدال ذلك التركيب يكون النوع معتدلًا ولكل صنف من ذلك النوع مزاج يخصه بزيادة تركيب، ولكل شخص من الصنف مزاج يخصه، ويتكون ذلك المزاج على النظام الخاص تنبعث الحياة في ذي المزاج في إبان نفخ الروح فيه وهي المعبر عنها بالروح النفساني.

وقد أشار إلى هذا التكوين حديث الترمذي عن عبدالله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «**إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح**»، فأشار إلى حالات التكوين التي بها صار المزاج مزاجاً مناسباً حتى انبعثت فيه الحياة، ثم بدوام انتظام ذلك المزاج تدوم الحياة وباختلاله تزول الحياة، وذلك الاختلال هو المعبر عنه بالفساد، ومن أعظم الاختلال فيه اختلال الروح الحيواني وهو الدم إذا اختلَّت دورته فعرض له فساد، وبعروض حالة توقف عمل المزاج وتعطل آثاره يصير الحي شبيهاً بالميت كحالة المغمى عليه وحالة العضو المفلوج، فإذا انقطع عمل المزاج فذلك الموت. فالموت عدم والحياة مَلَكة، وكلاهما موجود مخلوق، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: 2].

وليس المقصود من قوله: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ الامتنان بل استدلال محض، ذكر شيئاً يعده الناس نعمة وشيئاً لا يعدونه نعمة وهو الموتتان، فلا يشكل وقوع قوله: ﴿أَمْوَٰتًا﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ في سياق الآية.

وأما قوله: ﴿ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ فذلك تفريع عن الاستدلال وليس هو بدليل، إذ المشركون ينكرون الحياة الآخرة فهو إدماج وتعليم وليس باستدلال، أو يكون ما قام من الدلائل على أن هناك حياة ثانية قد قام مقام العلم بها وإن لم يحصل العلم فإن كل من علم وجود الخالق العدل الحكيم ورأي الناس لا يجرون على مقتضى أوامره ونواهيه فيرى المفسد في الأرض في نعمة والصالح في عناء، علم أن عدل الله وحكمته ما كان ليضيع عمل عامل، وأن هنالك حياة أحكم وأعدل من هذه

الحياة تكون أحوال الناس فيها على قدر استحقاقهم وسمو حقائقهم.

وقوله: ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، أي: يكون رجوعكم إليه، شبه الحضور للحساب برجوع السائر إلى منزله باعتبار أن الله خلق الخلق فكأنهم صدوراً من حضرته، فإذا أحياهم بعد الموت فكأنهم أرجعهم إليه، وهذا إثبات للحشر والجزاء.

وتقديم المتعلق على عامله مفيد القصر، وهو قصر حقيقي سيق للمخاطبين لإفادتهم ذلك إذ كانوا منكرين ذلك، وفيه تأييس لهم من نفع أصنامهم إياهم إذ كان المشركون يحاجون المسلمين بأنه إن كان بعث وحشر فسيجدون الآلهة ينصرونهم.

و﴿تُرْجَعُونَ﴾ بضم التاء وفتح الجيم في قراءة الجمهور، وقرأه يعقوب بفتح التاء وكسر الجيم، والقراءة الأولى على اعتبار أن الله أرجعهم وإن كانوا كارهين لأنهم أنكروا البعث، والقراءة الثانية باعتبار وقوع الرجوع منهم بقطع النظر عن الاختيار أو الجبر.

[29] ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾.

هذا إما استدلال ثان على شناعة كفرهم بالله تعالى وعلى أنه مما يقضى منه العجب، فإن دلائل ربوبية الله ووحدانيته ظاهرة في خلق الإنسان وفي خلق جميع ما في الأرض فهو ارتقاء في الاستدلال بكثرة المخلوقات، وفصل الجملة السابقة يجوز أن يكون لمراعاة كمال الاتصال بين الجملتين لأن هذه كالنتيجة للدليل الأول لأن في خلق الأرض وجميع ما فيها وفي كون ذلك لمنفعة البشر إكمالًا لإيجادهم المشار إليه بقوله: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة: 28]، لأن فائدة الإيجاد لا تكمل إلا بإمداد الموجود بما فيه سلامته من آلام الحاجة إلى مقومات وجوده.

ويجوز أن يكون ترك العطف لدفع أن يوهم العطف أن الدليل هو مجموع الأمرين، فبترك العطف يعلم أن الدليل الأول مستقل بنفسه، وفي الأول بُعد وفي الثاني مخالفة الأصل لأن أصل الفصل أن لا يكون قطعاً على أنه توهم لا يضير.

وإما أن يكون قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ﴾ امتناناً عليهم بالنعم لتسجيل أن إشراكهم كفران بالنعمة أدمج فيه الاستدلال على أنه خالق لما في الأرض من حيوان ونبات ومعادن استدلالًا بما هو نعمة مشاهدة كما أشار إليه قوله: ﴿لَكُم﴾ فيكون الفصل بين الجملتين كما قرر آنفاً، ولم يلتفت إلى ما في هذه الجملة من مغايرة للجملة الأولى بالامتنان لأن ما أدمج فيها من الاستدلال رجَّح اعتبار الفصل.

والخلق تقدم تفسيره عند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: 21]. والأرض اسم للعالم الكروي المشتمل على البر والبحر. الذي يعمره الإنسان والحيوان والنبات والمعادن، وهي المواليد الثلاثة، وهذه الأرض هي موجود

كائن هو ظرف لما فيه من أصناف المخلوقات، وحيث إن العبرة كائنة في مشاهدة الموجودات من المواليد الثلاثة، علق الخلق هنا بما في الأرض مما يحتويه ظرفها من ظاهره وباطنه، ولم يعلق بذات الأرض لغفلة جُل الناس عن الاعتبار ببديع خلقها إلا أن خالق المظروف جدير بخلق الظرف، إذ الظرف إنما يقصد لأجل المظروف، فلو كان الظرف من غير صنع خالق المظروف للزم إما تأخر الظرف عن مظروفه وفي ذلك إتلاف المظروف والمشاهدة تنفي ذلك، وإما تقدم الظرف وذلك عبث. فاستفادة أنه خلق الأرض مأخوذة بطريق الفحوى، فمن البعيد أن يجوِّز صاحب الكشاف أن يراد بالأرض الجهة السفلية كما يراد بالسماء الجهة العلوية، وبُعده من وجهين:

أحدهما: أن الأرض لم تطلق قط على غير الكرة الأرضية إلا مجازاً كما في قول شاعر أنشده صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ولم ينسبه هو ولا شارحوه:

الناس أرض بكل أرض   وأنت من فوقهم سماء

بخلاف السماء فقد أطلقت على كل ما علا فأظل، والفرق بينهما أن الأرض شيء مشاهد والسماء لا يتعقل إلا بكونه شيئاً مرتفعاً.

الثاني: على تسليم القياس فإن السماء لم تطلق على الجهة العليا حتى يصح إطلاق الأرض على الجهة السفلى، بل إنما تطلق السماء على شيء عال لا على نفس الجهة.

وجملة: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم﴾ صيغة قصر وهو قصر حقيقي سيق للمخاطبين من المشركين الذين لا شك عندهم في أن الله خالق ما في الأرض، ولكنهم نزِّلوا منزلة الجاهل بذلك فسيق لهم الخبر المحصور لأنهم في كفرهم وانصرافهم عن شكره والنظر في دعوته وعبادته كحال من يجهل أن الله خالق جميع الموجودات.

ونظير هذا قوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: 17]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ﴾ [الحج: 73]، فإن المشركين ما كانوا يثبتون لأصنامهم قدرة على الخلق وإنما جعلوها شفعاء ووسائط وعبدوها وأعرضوا عن عبادة الله حق عبادته ونسوا الخلق الملتصق بهم وبما حولهم من الأحياء. والمقصود من الكلام فيما أراه موافقاً للبلاغة التذكير بأن الله هو خالق الأرض وما عليها وما في داخلها، وأن ذلك كله خلقه بقدر انتفاعنا بها وبما فيها في مختلف الأزمان والأحوال، فأوجز الكلام إيجازاً بديعاً بإقحام قوله: ﴿لَكُم﴾ فأغنى عن جملة كاملة. فالكلام مسوق مساق إظهار عظيم القدرة وإظهار عظيم المنة على البشر، وإظهار عظيم منزلة الإنسان عند الله تعالى. وكل أولئك يقتضي اقتلاع الكفر من نفوسهم.

وفي هذه الآية فائدتان:

الأولى: أن لام التعليل دلت على أن خلق ما في الأرض كان لأجل الناس، وفي هذا تعليل للخلق وبيان لثمرته وفائدته، فتثار عنه مسألة تعليل أفعال الله تعالى وتعلقها بالأغراض. والمسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافاً يشبه أن يكون لفظياً، فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه، وأن جميعها مشتمل على حِكَم ومصالح، وأن تلك الحِكم هي ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل، فهي لأجل حصولها عند الفعل تثمر غايات، هذا كله لا خلاف فيه. وإنما الخلاف في أنها أتوصف بكونها أغراضاً وعللًا غائية أم لا؟[1]، فأثبت ذلك جماعة استدلالًا بما ورد من نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: 56].

ومنع من ذلك أصحاب الأشعري فيما عزاه إليهم الفخر في التفسير مستدلين بأن الذي يفعل لغرض يلزم أن يكون مستفيداً من غرضه ذلك ضرورة أن وجود ذلك الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه، فيكون مستفيداً من تلك الأولوية ويلزم من كون ذلك الغرض سبباً في فعله أن يكون، هو ناقصاً في فاعليته محتاجاً إلى حصول السبب. وقد أجيب بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل، وأما إذا كانت راجعة للغير كالإحسان فلا، فرده الفخر بأنه إذا كان الإحسان أرجح من غيره وأولى لزمت الاستفادة. وهذا الرد باطل لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبداً، بل إنما تستلزم تعلق الإرادة، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا التعين والوجوب.

والحاصل أن الدليل الذي استدلوا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين؛ **أولاهما**: قولهم إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملًا به، وهذا سفسطة شبه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه. **الثانية**: قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سبباً يقتضي عجز الفاعل، وهذا شبه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وكلاهما يطلق عليه سبب.

---

(1) اعلم أن الأثر المترتب على الفعل إذا نظر إليه من حيث إنه ثمرة سُمِّي فائدة، وإذا نُظر إليه من حيث إنه يحصل عند نهاية الفعل سمِّي غاية، «لأن الغاية هي مبلغ سبق خيل الحلبة»، فإذا كان مع ذلك داعياً الفاعل إلى الفعل سمِّي بذلك الاعتبار غرضاً، وسمي باعتبار حصوله عند نهاية الفعل علة غائية «لأن الغرض هو هدف الرماية فهو كالغاية في السبق».

ومن العجائب أنهم يسلِّمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللًا وأغراضاً، مع أن ثمرة فعل الفاعل العالِم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضاً، لأنها تكون داعياً للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته. ولم أدر أي حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأغراضها.

ويترجح عندي أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة، فإن الأشاعرة لما أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلح أورد عليهم المعتزلة أو قدَّروا هم في أنفسهم أن يورد عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لغرض وحكمة ولا تكون الأغراض إلا المصالح، فالتزموا أن أفعال الله تعالى لا تناط بالأغراض ولا يعبر عنها بالعلل، وينبئ عن هذا أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا في أدلتهم الإحسان للغير ورعي المصلحة.

وهنالك سبب آخر لفرض المسألة وهو التنزه عن وصف أفعال الله تعالى بما يوهم المنفعة له أو لغيره وكلاهما باطل، لأنه لا ينتفع بأفعاله، ولأن الغير قد لا يكون فعل الله بالنسبة إليه منفعة.

وهذا؛ وقد نقل أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات عن جمهور الفقهاء والمتكلمين أن أحكام الله تعالى معللة بالمصالح ودرء المفاسد، وقد جمع الأقوال الشيخ ابن عرفة في تفسيره فقال: هذا هو تعليل أفعال الله تعالى وفيه خلاف، وأما أحكامه فمعللة.

الفائدة الثانية: أخذوا من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ أن أصل استعمال الأشياء فيما يراد له من أنواع الاستعمال هو الإباحة حتى يدل دليل على عدمها لأنه جعل ما في الأرض مخلوقاً لأجلنا وامتن بذلك علينا، وبذلك قال الإمام الرازي والبيضاوي وصاحب الكشاف ونُسب إلى المعتزلة وجماعة من الشافعية والحنفية منهم الكرخي ونسب إلى الشافعي. وذهب المالكية وجمهور الحنفية والمعتزلة في نقل ابن عرفة إلى أن الأصل في الأشياء الوقف ولم يروا الآية دليلًا، قال ابن العربي في أحكامه: إنما ذكر الله تعالى هذه الآية في معرض الدلالة والتنبيه على طريق العلم والقدرة وتصريف المخلوقات بمقتضى التقدير والإتقان بالعلم. . .» إلخ.

والحق أن الآية مجملة قصد منها التنبيه على قدرة الخالق بخلق ما في الأرض وأنه خلق لأجلنا، إلا أن خلقه لأجلنا لا يستلزم إباحة استعماله في كل ما يقصد منه، بل خلق لنا في الجملة، على أن الامتنان يصدق إذا كان لكل من الناس بعض مما في العالم، بمعنى أن الآية ذكرت أن المجموع للمجموع لا كل واحد لكل واحد كما أشار إليه البيضاوي لا سيما وقد خاطب الله بها قوماً كافرين منكِراً عليهم كفرهم، فكيف

يعلمون إباحة أو منعاً، وإنما محل الموعظة هو ما خلقه الله من الأشياء التي لم يزل الناس ينتفعون بها من وجوه متعددة.

وذهب جماعة إلى أن أصل الأشياء الحظر، ونقل عن بعض أهل الحديث وبعض المعتزلة، فللمعتزلة الأقوال الثلاثة كما قال القرطبي. قال الحموي في شرح كتاب الأشباه لابن نجيم نقلًا عن الإمام الرازي: وإنما تظهر ثمرة المسألة في حكم الأشياء أيام الفترة قبل النبوة، أي: فيما ارتكبه الناس من تناول الشهوات ونحوها، ولذلك كان الأصح أن الأمر موقوف وأنه لا وصف للأشياء يترتب من أجله عليها الثواب والعقاب.

وعندي أن هذا لا يحتاج العلماء إلى فرضه لأن أهل الفترة لا شرع لهم وليس لأفعالهم أحكام إلا في وجوب التوحيد عند قوم. وأما بعد ورود الشرع فقد أغنى الشرع عن ذلك، فإن وُجِد فعل لم يدل عليه دليل من نص أو قياس أو استدلال صحيح، فالصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحِل، وهذا الذي اختاره الإمام في المحصول، فتصير للمسألة ثمرة باعتبار هذا النوع من الحوادث في الإسلام.

[29] ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾.

انتقال من الاستدلال بخلق الأرض وما فيها وهو مما عِلمه ضروري للناس، إلى الاستدلال بخلق ما هو أعظم من خلق الأرض وهو أيضاً قد يُغفل عن النظر في الاستدلال به على وجود الله، وذلك خلق السماوات، ويشبه أن يكون هذا الانتقال استطراداً لإكمال تنبيه الناس إلى عظيم القدرة.

وعطفت ﴿ثُمَّ﴾ جملة ﴿اسْتَوَىٰ﴾ على جملة ﴿خَلَقَ لَكُم﴾. ولدلالة ﴿ثُمَّ﴾ على الترتيب والمهلة في عطف المفرد على المفرد كانت في عطف الجملة على الجملة للمهلة في الرتبة وهي مهلة تخييلية في الأصل تشير إلى أن المعطوف بـ﴿ثُمَّ﴾ أعرق في المعنى الذي تتضمنه الجملة المعطوف عليها حتى كأن العقل يتمهل في الوصول إليه بعد الكلام الأول فينتبه السامع لذلك كي لا يغفل عنه بما سمع من الكلام السابق، وشاع هذا الاستعمال حتى صار كالحقيقة، ويسمى ذلك بالترتيب الرتبي وبترتيب الإخبار بكسر الهمزة كقوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾﴾ [البلد: 11 ـ 13] ـ إلى أن قال: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البلد: 17]، فإن قوله: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾﴾ خبر مبتدأ محذوف، ولما كان ذكر هاته الأمور التي يعز إيفاؤها حقها مما يغفل السامع عن أمر آخر عظيم، نبّه عليه بالعطف بـ﴿ثُمَّ﴾ للإشارة إلى أنه آكد وأهم، ومنه قول طرفة بن العبد يصف راحلته:

جَـنـوح دِفـاق عَـنْـدَلٌ ثـم أُفْـرِعَـت لـهـا كَـتِـفـاهـا فـي مُـعـالـي مُـصَـعَّـد[1]

فإنه لما ذكر من محاسنها جملة نبّه على وصف آخر أهم في صفات عنقها وهو طول قامتها.

قال المرزوقي في شرح الحماسة في شرح قول جعفر بن علبة الحارثي[2]:

لا يـكـشِـفُ الـغَـمَّـاءَ إلا ابـنُ حُـرَّةٍ يـرى غَـمَـرات الـمـوتِ ثـم يـزورهـا

إن ﴿ثُمَّ﴾ وإن كان في عطفه المفرد على المفرد يدل على التراخي، فإنه في عطفه الجملة على الجملة ليس كذلك، وذَكَر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ اهـ.

وإفادة التراخي الرتبي هو المعتبر في عطف ثم للجمل سواء وافقت الترتيب الوجودي مع ذلك أو كان معطوفها متقدماً في الوجود، وقد جاء في الكلام الفصيح ما يدل على معنى البعدية مراداً منه البعدية في الرتبة وإن كان عكس الترتيب الوجودي، فتكون البعدية مجازية مبنية على تشبيه البون المعنوى بالبعد المكاني أو الزماني، ومنه قوله تعالى: ﴿ هَمَّازٍ مَّشَّآءِۭ بِنَمِيمٍ ۝١١ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ۝١٢ عُتُلٍّۭ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ۝١٣﴾ [القلم: 11 ـ 13].

فإن كونه عتلًا وزنيماً أسبق في الوجود من كونه همازاً مشاءً بنميم، لأنهما صفتان ذاتيتان بخلاف هماز مشاء بنميم، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحريم: 4]، فإذا تمحَّضت (ثم) للتراخي الرتبي حملت عليه، وإن احتملته مع التراخي الزمني فظاهر قول المرزوقي فإنه في عطف الجملة ليس كذلك إنه لا يحتمل حينئذٍ التراخي الزمني. ولكن يظهر جواز الاحتمالين وذلك حيث يكون المعطوف بها متأخراً في الحصول على ما قبلها وهو مع ذلك كما في بيت جعفر بن علبة. **قلت**: وهو إما مجاز مرسل أو كناية، فإن أطلقت ﴿ثُمَّ﴾ وأريد منها لازم التراخي وهو البعد التعظيمي كما أريد التعظيم من اسم الإشارة الموضوع للبعيد،

---

(1) جنوح بمعنى تميل في سيرها لليمين واليسار لشدة قوتها. والدِّفاق ـ بكسر الدال ـ: المندفقة السير بمعنى السريعة. والعندل: عظيمة الرأس. وأفرعت بمعنى أطيلت كتفاها. في معالي، أي: في جسم. معالي، أي: عال مصعد.

(2) يحتمل أنه أراد بغمرات الموت مواقع القتال وملاحمه التي لا يطمع الداخل فيها بالسلامة، فيكون قوله: ثم يزورها للمهلة الحقيقية، ويحتمل أن يريد بالغمرات ما يصيب الكمي من ثخين الجراح وحلول سكرات الموت، فيكون قوله ثم يزورها للترتيب الرتبي.

والعلاقة وإن كانت بعيدة إلا أنها لشهرتها في كلامهم واستعمالهم ومع القرائن لم يكن هذا الاستعمال مردوداً.

واعلم أني تتبعت هذا الاستعمال في مواضعه فرأيته أكثر ما يرد فيما إذا كانت الجمل إخباراً عن مخبَر عنه واحد، بخلاف ما إذا اختلف المخبر عنه، فإن ﴿ثُمَّ﴾ تتعين للمهلة الزمنية كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 84، 85] أي: بعد أن أخذنا الميثاق بأزمان صرتم تقتلون أنفسكم، ونحو قولك: مرت كتيبة الأنصار ثم مرت كتيبة المهاجرين.

فأما هذه الآية فإنه إذا كانت السماوات متأخراً خلقها عن خلق الأرض فثم للتراخي الرتبي لا محالة مع التراخي الزمني، وإن كان خلق السماوات سابقاً فثم للترتيب الرتبي لا غير. والظاهر هو الثاني.

وقد جرى اختلاف بين علماء السلف في مقتضى الأخبار الواردة في خلق السماوات والأرض، فقال الجمهور منهم مجاهد والحسن ونسب إلى ابن عباس: إن خلق الأرض متقدم على خلق السماء لقوله تعالى هنا: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾، وقوله في سورة حم السجدة [9]: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ إلى أن قال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: 11]. وقال قتادة والسدي ومقاتل: إن خلق السماء متقدم واحتجوا بقوله تعالى: ﴿بَنَىٰهَا ﴿27﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿28﴾﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿30﴾﴾ [النازعات: 27 ـ 30].

وقد أجيب بأن الأرض خُلقت أولًا، ثم خُلقت السماء ثم دُحيت الأرض، فالمتأخر عن خلق السماء هو دحو الأرض، على ما ذهب إليه علماء طبقات الأرض من أن الأرض كانت في غاية الحرارة ثم أخذت تبرد حتى جمدت وتكونت منها قشرة جامدة ثم تشققت وتفجرت وهبطت منها أقسام وعلت أقسام بالضغط، إلا أن علماء طبقات الأرض يقدرون لحصول ذلك أزمنة متناهية الطول، وقدرة الله صالحة لإحداث ما يحصل به ذلك التقلب في أمد قليل بمقارنة حوادث تعجل انقلاب المخلوقات عما هي عليه.

وأرجح القولين هو أن السماء خُلقت قبل الأرض لأن لفظ بعد ذلك أظهر في إفادة التأخر من قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾، ولأن أنظار علماء الهيئة ترى أن الأرض كرة انفصلت عن الشمس كبقية الكواكب السيارة من النظام الشمسي، وظاهر سفر التكوين يقتضي أن خلق السماوات متقدم على الأرض. وأحسب أن سلوك القرآن في هذه الآيات أسلوب الإجمال في هذا الغرض لقطع الخصومة بين أصحاب النظريتين.

والسماء إن أريد بها الجو المحيط بالكرة الأرضية فهو تابع لها متأخر عن خلقها. وإن أريد بها الكواكب العلوية وذلك هو المناسب لقوله: ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ﴾ فالكواكب أعظم من الأرض فتكون أسبق خلقاً، وقد يكون كل من الاحتمالين ملاحظاً في مواضع من القرآن غير الملاحظ فيها الاحتمال الآخر.

والاستواء أصله الاستقامة وعدم الاعوجاج؛ يقال: صراط مستو، واستوى فلان وفلان، واستوى الشيء مطاوع سواه، ويطلق مجازاً على القصد إلى الشيء بعزم وسرعة كأنه يسير إليه مستوياً لا يلوي على شيء فيعدَّى بإلى فتكون «إلى» قرينة المجاز وهو تمثيل، فمعنى استواء الله تعالى إلى السماء تعلق إرادته التنجيزية بإيجادها تعلقاً يشبه الاستواء في التهيؤ للعمل العظيم المتقن. ووزن استوى افتعل لأن السين فيه حرف أصلي وهو افتعال مجازي، وفيه إشارة إلى أنه لما ابتدأ خلق المخلوقات خَلَق السماوات ومن فيها ليكون توطئة لخلق الأرض، ثم خلق الإنسان وهو الذي سيقت القصة لأجله.

وسواهن، أي: خلقهن في استقامة، واستقامة الخلق هي انتظامه على وجه لا خلل فيه ولا ثلم. وبين استوى وسواهن الجناس المحرف.

والسماء مشتقة من السمو وهو العلو، واسم السماء يطلق على الواحد وعلى الجنس من العوالم العليا التي هي فوق العالم الأرضي، والمراد به هنا الجنس بقرينة قوله: ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ﴾ إذ جعلها سبعاً، والضمير في قوله: ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ﴾ عائد إلى السماء باعتبار إرادة الجنس لأنه في معنى الجمع، وجوَّز صاحب الكشاف أن يكون المراد من السماء هنا جهة العلو، وهو وإن صح لكنه لا داعي إليه كما قاله التفتازاني.

وقد عدَّ الله تعالى في هذه الآية وغيرها السماوات سبعاً وهو أعلم بها وبالمراد منها، إلا أن الظاهر الذي دلت عليه القواعد العلمية أن المراد من السماوات الأجرام العلوية العظيمة وهي الكواكب السيارة المنتظمة مع الأرض في النظام الشمسي، ويدل لذلك أمور:

أحدها: أن السماوات ذكرت في غالب مواضع القرآن مع ذكر الأرض وذكر خلقها هنا مع ذكر خلق الأرض، فدل على أنها عوالم كالعالم الأرضي وهذا ثابت للسيارات.

ثانيها: أنها ذكرت مع الأرض من حيث إنها أدلة على بديع صنع الله تعالى، فناسب أن يكون تفسيرها تلك الأجرام المشاهدة للناس المعروفة للأمم، الدال نظام سيرها وباهر نورها على عظمة خالقها.

ثالثها: أنها وصفت بالسبع، وقد كان علماء الهيئة يعرفون السيارات السبع من عهد الكلدان، وتعاقب علماء الهيئة من ذلك العهد إلى العهد الذي نزل فيه القرآن فما اختلفوا في أنها سبع.

رابعها: أن هاته السيارات هي الكواكب المنضبط سيرها بنظام مرتبط مع نظام سير الشمس والأرض، ولذلك يعبِّر عنها علماء الهيئة المتأخرون بالنظام الشمسي، فناسب أن تكون هي التي قرن خلقها بخلق الأرض. وبعضهم يفسر السماوات بالأفلاك وهو تفسير لا يصح لأن الأفلاك هي الطرق التي تسلكها الكواكب السيارة في الفضاء[1]، وهي خطوط فرضية لا ذوات لها في الخارج.

هذا؛ وقد ذكر الله تعالى السماوات سبعاً هنا وفي غير آية، وقد ذكر العرش والكرسي بما يدل على أنهما محيطان بالسماوات، وجعل السماوات كلها في مقابلة الأرض، وذلك يؤيد ما ذهب إليه علماء الهيئة من عد الكواكب السيارة تسعة وهذه أسماؤها على الترتيب في بُعدها من الأرض: نَبْتون. أورانوس. زُحَل. المشتري. المريخ. الشمس. الزهرة. عطارد. بلكان.

والأرض في اصطلاحهم كوكب سيار، وفي اصطلاح القرآن لم تعدّ معها لأنها التي منها تنظر الكواكب، وعُدَّ عوضاً عنها القمر وهو من توابع الأرض، فعده منها عوض عن عد الأرض تقريباً لأفهام السامعين. وأما الثوابت فهي عند علماء الهيئة شموس سابحة في شاسع الأبعاد عن الأرض في ذلك شكوك. ولعل الله لم يجعلها سماوات ذات نظام كنظام السيارات السبع فلم يعدها في السماوات، أو أن الله إنما عد لنا السماوات التي هي مرتبطة بنظام أرضنا.

وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ نتيجة لما ذكره من دلائل القدرة التي لا تصدر إلا من عليم، فلذلك قال المتكلمون: إن القدرة يجري تعلقها على وفق الإرادة، والإرادة

---

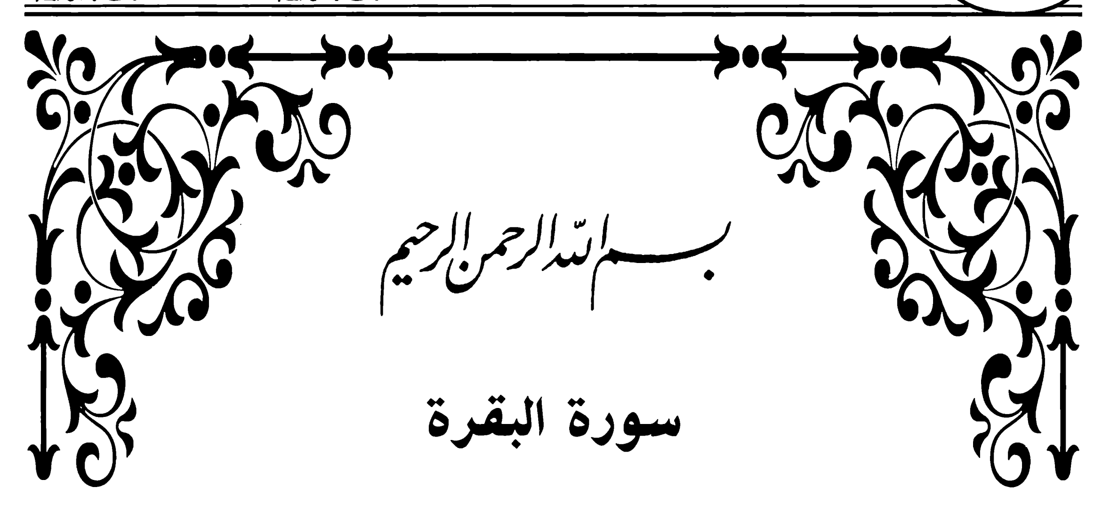
(1) إن علماء الهيئة يقسمون الأجرام العلوية؛ أقساماً: الأول الشموس، وهي شمس عالمنا، وهنالك شموس أخرى يعبر عنها بالثوابت وهي لبعدها الشاسع عنا لم يتيسر ضبط سيرها، ويعبر عن كل شمس بأنه الجرم المركزي لأنه تتبعه سيارات تدور حوله. الثاني: السيارات وهي الكواكب التي تدور حول الشمس وتستمد نورها من نور الشمس وهي: نبتون أورانوس، زحل، المشتري، المريخ، الأرض، الزهرة، عطارد، الثالث: نجيمات وهي سيارات صغيرة واقعة بين فلكي المريخ والمشتري، الرابعة: الأقمار وهي توابع للسيارات تدور حول واحد من السيارات وهي واحد تابع للأرض وأربعة للمشتري وثمانية لزحل وأربعة لأورانوس وواحد لنبتون، ويعبر عن هذا المجموع بالنظام الشمسي لأن جميع حركاته مرتبطة بحركة الشمس.

على وفق العلم. وفيه تعريض بالإنكار على كفرهم والتعجيب منه، فإن العليم بكل شيء يقبح الكفر به.

وهذه الآية دليل على عموم العلم، وقد قال بذلك جميع المِلِّيِّين كما نقله المحقق السلكوتي في الرسالة الخاقانية، وأنكر الفلاسفة علمه بالجزئيَّات وزعموا أن تعلق العلم بالجزئيَّات لا يليق بالعلم الإلهي، وهو توهم لا داعي إليه.

وقرأ الجمهور هاء ﴿وَهُوَ﴾ بالضم على الأصل، وقرأها قالون وأبو عمرو والكسائي وأبو جعفر بالسكون للتخفيف عند دخول حرف العطف عليه، والسكون أكثر من الضم في كلامهم وذلك مع الواو والفاء ولام الابتداء، ووجهه أن الحروف التي هي على حرف واحد إذا دخلت على الكلمة تنزلت منزلة الجزء منها فصارت الكلمة ثقيلة بدخول ذلك الحرف فيها فخففت بالسكون كما فعلوا ذلك في حركة لام الأمر مع الواو والفاء، ومما يدل على أن أفصح لغات العرب إسكان الهاء من (هو) إذا دخل عليه حرف أنك تجده في الشعر فلا يتزن البيت إلا بقراءة الهاء ساكنة، ولا تكاد تجد غير ذلك بحيث لا يمكن دعوى أنه ضرورة.





بسم الله الرحمن الرحيم

سورة البقرة

[30] ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾.

عطفت الواو قصة خلق أول البشر على قصة خلق السماوات والأرض انتقالًا بهم في الاستدلال على أن الله واحد، وعلى بطلان شركهم، وتخلصاً من ذكر خلق السماوات والأرض إلى خلق النوع الذي هو سلطان الأرض والمتصرف في أحوالها، ليجمع بين تعدد الأدلة وبين مختلف تكوين العوالم وأصلها، ليعلم المسلمون ما علمه أهل الكتاب من العلم الذي كانوا يباهون به العرب وهو ما في سفر التكوين من التوراة.

واعلم أن موقع الدليل بخلق آدم على الوحدانية هو أن خلق أصل النوع أمر مدرك بالضرورة، لأن كل إنسان إذا لفت ذهنه إلى وجوده عَلِمَ أنه وجود مسبوق بوجود أصل له بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء، فيوقن أن لهذا النوع أصلًا أول ينتهي إليه نَشْؤُه.

وإذ قد كانت العبرة بخلق ما في الأرض جميعاً أدمجت فيها منَّة وهي قوله: ﴿لَكُم﴾ [البقرة: 29] المقتضية أن خلق ما في الأرض لأجلهم، تهيأت أنفسهم لسماع قصة إيجاد منشأ الناس الذين خُلقت الأرض لأجلهم ليحاط بما في ذلك من دلائل القدرة مع عظيم المنة، وهي منة الخلق التي نشأت عنها فضائل جمة ومنة التفضيل ومنة خلافة الله في الأرض، فكان خلق أصلنا هو أبدع مظاهر إحيائنا الذي هو الأصل في خلق ما في الأرض لنا، فكانت المناسبة في الانتقال إلى التذكير به واضحة مع حسن التخلص إلى ذكره خبره العجيب، فإيراد واو العطف هنا لأجل إظهار استقلال هذه القصة في حد ذاتها في عظم شأنها.

﴿وَإِذْ﴾ من أسماء الزمان المبهمة تدل على زمان نسبة ماضية وقعت فيه نسبة أخرى ماضية قارنتها، فـ«إذ» تحتاج إلى جملتين: جملة أصلية وهي الدالة على المظروف، وتلك هي التي تكون مع جميع الظروف، وجملة تبين الظرف ما هو، لأن «إذ» لما كانت مبهمة احتاجت لما يبين زمانها عن بقية الأزمنة، فلذلك لزمت إضافتها إلى الجمل أبداً، والأكثر في الكلام أن تكون إذ في محل ظرف لزمن الفعل فتكون في محل نصب على المفعول فيه، وقد تخرج «إذ» عن النصب على الظرفية إلى المفعولية كأسماء الزمان المتصرفة على ما ذهب إليه صاحب الكشاف وهو مختار ابن هشام خلافاً لظاهر كلام الجمهور، فهي تصير ظرفاً مبهماً متصرفاً، وقد يضاف إليها اسم زمان نحو: يومئذٍ وساعتئذ، فتجر بإضافة صورية ليكون ذكرها وسيلة إلى حذف الجملة المضافة هي إليها، وذلك أن «إذ» ملازمة للإضافة فإذا حذف جملتها علم السامع أن هنالك حذفاً، فإذا أرادوا أن يحذفوا جملة مع اسم زمان غير «إذ» خافوا أن لا يهتدي السامع لشيء محذوف حتى يتطلب دليله، فجعلوا (إذ) قرينة على إضافة وحذفوا الجملة لينبهوا السامع فيتطلب دليل المحذوف.

وهي في هذه الآية يجوز أن تكون ظرفاً، وكذلك أعربها الجمهور وجعلوها متعلقة بقوله: ﴿قَالُوٓاْ﴾ وهو يفضي إلى أن يكون المقصود من القصة قول الملائكة وذلك بعيد لأن المقصود من العبرة هو خطاب الله لهم وهو مبدأ العبرة وما تضمنته من تشريف آدم وتعليمه بعد الامتنان بإيجاد أصل نوع الناس الذي هو مناط العبرة من قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ [البقرة: 28] الآيات، ولأنه لا يتأتى في نظيرها وهو قوله الآتي: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ﴾ [البقرة: 34] إذ وجود فاء التعقيب يمنع من جعل الظرف متعلقاً بمدخولها، ولأن الأظهر أن قوله: ﴿قَالُوٓاْ﴾ حكاية للمراجعة والمحاورة على طريقة أمثاله كما سنحققه.

فالذي ينساق إليه أسلوب النظم فيه أن يكون العطف على جملة: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29]، أي: خلق لكم ما في الأرض، وقال للملائكة إني خالق أصل الإنسان لما قدمناه من أن ذكر خلق ما في الأرض وكونه لأجلنا يهيئ السامع لترقب ذكر شأننا بعد ذكر شأن ما خلق لأجلنا من سماء وأرض، وتكون إذ على هذا مزيدة للتأكيد، قاله أبو عبيدة معمر بن المثنى وأنشد قول الأسود بن يعفر:

فإذ وذلك لا مهاه لذكره ... والدهرُ يُعقِب صالحاً بفساد

(هكذا رواه (فإذ) على أن يكون في البيت زحاف الطي، وفي رواية (فإذا) فلا زحاف، والمهاه بهاءين الحسن، ولا يشكل عليه أن شأن الزيادة أن تكون في الحروف

لأن إذ وإذا ونحوهما عوملت معاملة الحروف)، أو أن يكون عطف القصة على القصة ويؤيده أنها تبتدأ بها القصص العجيبة الدالة على قدرة الله تعالى، ألا ترى أنها ذكرت أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾ ولم تذكر فيما بينهما وتكون «إذ» اسم زمان مفعولًا به بتقدير اذكر، كثير من القرآن والمقصود من تعليق الذكر والقصة بالزمان إنما هو ما حصل في ذلك الزمان من الأحوال. وتخصيص اسم الزمان دون اسم المكان لأن الناس تعارفوا إسناد الحوادث التاريخية والقصص إلى أزمان وقوعها.

وكلام الله تعالى للملائكة أطلق على ما يفهمون منه إرادته وهو المعبر عنه بالكلام النفسي، فيحتمل أنه كلام سمعوه، فإطلاق القول عليه حقيقة وإسناده إلى الله لأنه خلق ذلك القول بدون وسيلة معتادة، ويحتمل أنه دال آخر على الإرادة، فإطلاق القول عليه مجاز لأنه دلالة للعقلاء والمجاز فيه أقوى من المجاز الذي في نحو قول النبي ﷺ: «**اشتكت النار إلى ربها**»، وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: 11]، وقول أبي النجم: «إذ قالت الآطال للبطن الحق» ولا طائل في البحث عن تعين أحد الاحتمالين.

والملائكة جمع مَلَك، وأصل صيغة الجمع ملائكة والتاء لتأكيد الجمعية لما في التاء من الإيذان بمعنى الجماعة، والظاهر أن تأنيث ملائكة سرى إلى لغة العرب من كلام المتنصِّرين منهم إذ كانوا يعتقدون أن الأملاك بنات الله واعتقده العرب أيضاً، قال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ﴾ [النحل: 57]، فملائك جمع ملأك كشمائل وشمأل، ومما يدل عليه أيضاً قول بعض شعراء عبدالقيس أو غيره:

ولستَ لإنسِيٍّ ولكن لِمَلْأَكٍ ... تنزَّلَ من جو السماء يُصَوِّبُ[1]

ثم قالوا ملك تخفيفاً.

وقد اختلفوا في اشتقاقه، فقال أبو عبيدة هو مفعل من لأك بمعنى أرسل، ومنه قولهم في الأمر بتبليغ رسالة: ألكني إليه، أي: كن رسولي إليه. وأصل ألكني ألإكني وإن لم يعرف له فعل. وإنما اشتق اسم الملك من الإرسال لأن الملائكة رسل الله إما بتبليغ أو تكوين كما في الحديث: «**ثم يرسل إليه،** (أي: للجنين في بطن أمه) **المَلَك**

---

(1) قال أبو عبيدة: البيت لشاعر جاهلي من عبد القيس يمدح بعض الملوك كما في «الصحاح»، وقيل: الممدوح النعمان وقال ابن السيرافي: البيت لأبي وجزة يمدح عبدالله بن الزبير. قلت: ذكر ابن السيرافي في «شرح أبيات صلاح المنطق» القولين ولم يقتصر على ما نسبه إليه «شارح القاموس»، وأنشده الكسائي لعلقمة بن عبدة يمدح الحارث بن جبلة بن أبي شمر.

فينفخ فيه الروح»، فعلى هذا القول هو مصدر ميمي بمعنى اسم المفعول، وقال الكسائي: هو مقلوب ووزنه الآن معفل وأصله مألك من الألوك والألوكة وهي الرسالة. ويقال: مألك ومألكة بفتح اللام وضمها، فقلبوا فيه قلباً مكانياً فقالوا: ملأك فهو صفة مشبهة. وقال ابن كيسان: هو مشتق من المَلْك بفتح الميم وسكون اللام، والملك بمعنى القوة، قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ﴾ [التحريم: 6]، والهمزة مزيدة فوزنه فَعْأَل بسكون العين وفتح الهمزة كشمأل، وردَّ بأن دعوى زيادة حرف بلا فائدة دعوى بعيدة، ورد مذهب الكسائي بأن القلب خلاف الأصل، فرجح مذهب أبي عبيدة، ونقل القرطبي عن النضر بن شميل أنه قال: لا اشتقاق للملك عند العرب، يريد أنهم عرَّبوه من اللغة العبرانية ويؤيده أن التوراة سمَّت الملك ملاكاً بالتخفيف، وليس وجود كلمة متقاربة اللفظ والمعنى في لغتين بدال على أنها منقولة من إحداهما إلى الأخرى إلا بأدلة أخرى.

والملائكة مخلوقات نورانية سماوية مجبولة على الخير قادرة على التشكل في خرق العادة، لأن النور قابل للتشكل في كيفيات، ولأن أجزاءه لا تتزاحم، ونورها لا شعاع له فلذلك لا تضيء إذا اتصلت بالعالم الأرضي وإنما تتشكل إذا أراد الله أن يظهر بعضهم لبعض رسله وأنبيائه على وجه خرق العادة. وقد جعل الله تعالى لها قوة التوجه إلى الأشياء التي يريد الله تكوينها فتتولى التدبير لها، ولهذه التوجهات الملكية حيثيات ومراتب كثيرة تتعذر الإحاطة بها وهي مضادة لتوجهات الشياطين، فالخواطر الخيرية من توجهات الملائكة وعلاقتها بالنفوس البشرية وبعكسها خواطر الشر.

والخليفة في الأصل الذي يخلف غيره أو يكون بدلًا عنه في عمل يعمله، فهو فعيل بمعنى فاعل والتاء فيه للمبالغة في الوصف كالعلَّامة. والمراد من الخليفة هنا إما المعنى المجازي وهو الذي يتولى عملًا يريده المستخلف مثل الوكيل والوصي، أي: جاعل في الأرض مدبراً يعمل ما نريده في الأرض، فهو استعارة أو مجاز مرسل وليس بحقيقة، لأن الله تعالى لم يكن حالًّا في الأرض ولا عاملًا فيها العمل الذي أودعه في الإنسان وهو السلطنة على موجودات الأرض، ولأن الله تعالى لم يترك عملًا كان يعمله فوكله إلى الإنسان، بل التدبير الأعظم لم يزل لله تعالى، فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي استطاع بما أودع الله في خِلقته أن يتصرف في مخلوقات الأرض بوجوه عظيمة لا تنتهي خلاف غيره من الحيوان، وإما أن يراد من الخليفة معناه الحقيقي إذا صح أن الأرض كانت معمورة من قبل بطائفة من المخلوقات يسمون الحِن والبِن بحاء مهملة مكسورة ونون في الأول، وبموحدة مكسورة ونون في الثاني. وقيل: اسمهم الطِّم والرِّم بفتح

أولهما، وأحسبه من المزاعم، وأن وَضْعَ هذين الاسمين من باب قول الناس: «هيَّان بن بيَّان» إشارة إلى غير موجود أو غير معروف.

ولعل هذا أُنجز لأهل القصص من خرافات الفُرس أو اليونان، فإن الفرس زعموا أنه كان قبل الإنسان في الأرض جنس اسمه الطم والرم، وكان اليونان يعتقدون أن الأرض كانت معمورة بمخلوقات تدعى التيتان وأن زفس وهو المشتري كبير الأرباب في اعتقادهم جلاهم من الأرض لفسادهم. وكل هذا ينافيه سياق الآية، فإن تعقيب ذكر خلق الأرض ثم السماوات بذكر إرادته تعالى جعل الخليفة دليل على أن جعل الخليفة كان أول الأحوال على الأرض بعد خلقها، فالخليفة هنا الذي يخلف صاحب الشيء في التصرف في مملوكاته ولا يلزم أن يكون المخلوق مستقراً في المكان من قبل، فالخليفة آدم وخَلَفِيَّته قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض بالإلهام أو بالوحي وتلقين ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضي.

ومما يشمله هذا التصرف تصرف آدم بسَنِّ النظام لأهله وأهاليهم على حسب وفرة عددهم واتساع تصرفاتهم، فكانت الآية من هذا الوجه إيماء إلى حاجة البشر إلى إقامة خليفة لتنفيذ الفصل بين الناس في منازعاتهم، إذ لا يستقيم نظام يجمع البشر بدون ذلك، وقد بعث الله الرسل وبيَّن الشرائع فربما اجتمعت الرسالة والخلافة وربما انفصلتا بحسب ما أراد الله من شرائعه إلى أن جاء الإسلام فجمع الرسالة والخلافة لأن دين الإسلام غاية مراد الله تعالى من الشرائع وهو الشريعة الخاتمة ولأن امتزاج الدِّين والملك هو أكمل مظاهر الخطتين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: 64]، ولهذا أجمع أصحاب رسول الله بعد وفاة النبي ﷺ على إقامة الخليفة لحفظ نظام الأمة وتنفيذ الشريعة، ولم ينازع في ذلك أحد من الخاصة ولا من العامة إلا الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى، من جفاة الأعراب ودعاة الفتنة، فالمناظرة مع أمثالهم سدى.

وللخليفة شروط محل بيانها كتب الفقه والكلام، وستجيء مناسبتها في آيات آتية.

والظاهر أن خطابه تعالى هذا للملائكة كان عند إتمام خلق آدم عند نفخ الروح فيه أو قبل النفخ، والأول أظهر، فيكون المراد بالمخبر عن جعله خليفة هو ذلك المخلوق كما يقول الذي كتب كتاباً بحضرة جليس إني مرسل كتاباً إلى فلان، فإن السامع يعلم أن المراد أن ذلك الذي هو بصدد كتابته كتاب لفلان، ويجوز أن يكون خطابهم بذلك قبل خلق آدم، وعلى الوجوه كلها يكون اسم الفاعل في قوله: ﴿جَاعِلٌ﴾ للزمن المستقبل لأن وصف الخليفة لم يكن ثابتاً لآدم ساعتئذٍ.

وقول الله هذا موجه إلى الملائكة على وجه الإخبار ليسوقهم إلى معرفة فضل الجنس الإنساني على وجه يزيل ما علم الله أنه في نفوسهم من سوء الظن بهذا الجنس، وليكون كالاستشارة لهم تكريماً لهم فيكون تعليماً في قالب تكريم مثل إلقاء المعلم فائدة للتلميذ في صورة سؤال وجواب، وليسن الاستشارة في الأمور، ولتنبيه الملائكة على ما دق وخفي من حكمة خلق آدم، كذا ذكر المفسرون.

وعندي أن هاته الاستشارة جُعلت لتكون حقيقة مقارنة في الوجود لخلق أول البشر حتى تكون ناموساً أشربته نفوس ذريته، لأن مقارنة شيء من الأحوال والمعاني لتكوين شيء ما، تؤثر تآلفاً بين ذلك الكائن وبين المقارن. ولعل هذا الاقتران يقوم في المعاني التي لا توجد إلا تبعاً لذوات مقام أمر التكوين في الذوات، فكما أن أمره إذا أراد شيئاً ـ أي: إنشاء ذات ـ أن يقول له: كن فيكون، كذلك أمره إذا أراد اقتران معنى بذات أو جنس أن يقدر حصول مبدأ ذلك المعنى عند تكوين أصل ذلك الجنس أو عند تكوين الذات، ألا ترى أنه تعالى لما أراد أن يكون قَبول العلم من خصائص الإنسان علَّم آدم الأسماء عندما خلقه.

وهذا هو وجه مشروعية تسمية الله تعالى عند الشروع في الأفعال ليكون اقتران ابتدائها بلفظ اسمه تعالى مفيضاً للبركة على جميع أجزاء ذلك الفعل، ولهذا أيضاً طلبت منا الشريعة تخيُّر أكمل الحالات وأفضل الأوقات للشروع في فضائل الأعمال ومهمات المطالب، وتقدم هذا في الكلام على البسملة، وسنذكر ما يتعلق بالشورى عند قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ في سورة آل عمران [159].

وأسندت حكاية هذا القول إلى الله سبحانه بعنوان الرب لأنه قول منبئ عن تدبير عظيم في جعل الخليفة في الأرض، ففي ذلك الجعل نعمة تدبير مشوب بلطف وصلاح، وذلك من معاني الربوبية كما تقدم في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: 2]، ولما كانت هذه النعمة شاملة لجميع النوع أضيف وصف الرب إلى ضمير أشرف أفراد النوع وهو النبي محمد ﷺ مع تكريمه بشرف حضور المخاطبة.

[30] ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾.

هذا جواب الملائكة عن قول الله لهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، فالتقدير فقالوا على وزان قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾ [البقرة: 34] وفصَّل الجواب ولم يعطف بالفاء أو الواو جرياً به على طريقة متبعة في القرآن في حكاية المحاورات، وهي طريقة عربية، قال زهير:

قيل لهم ألا اركبوا ألا تا قالوا جميعاً كلهم آلا فا

أي: فاركبوا، ولم يقل: فقالوا. وقال رؤبة بن العجاج:

قالت بنات العم يا سلمى وإن كان فقيراً معدماً قالت وإن

وإنما حذفوا العاطف في أمثاله كراهية تكرير العاطف بتكرير أفعال القول، فإن المحاورة تقتضي الإعادة في الغالب فطرَّدوا الباب فحذفوا العاطف في الجميع وهو كثير في التنزيل، وربما عطفوا ذلك بالفاء لنكتة تقتضي مخالفة الاستعمال وإن كان العطف بالفاء هو الظاهر والأصل، وهذا مما لم أسبق إلى كشفه من أساليب الاستعمال العربي، ومما عطف بالفاء قوله تعالى: ﴿فَقَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ (23) فَقَالَ ٱلۡمَلَؤُاْ﴾ في سورة المؤمنين [23 ـ 24]، وقد يعطف بالواو أيضاً كما في قوله: ﴿فَأَرۡسَلۡنَا فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ (32) وَقَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِهِ﴾ إلخ في سورة المؤمنون [32، 33]، وذلك إذا لم يكن المقصود حكاية التحاور بل قصد الإخبار عن أقوال جرت أو كانت الأقوال المحكية مما جرى في أوقات متفرقة أو أمكنة متفرقة. ويظهر ذلك لك في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ ٱقۡتُلُوٓاْ أَبۡنَآءَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ ـ إلى قوله: ﴿وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ ذَرُونِيٓ أَقۡتُلۡ مُوسَىٰ﴾ [غافر: 25، 26] ثم قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِنِّي عُذۡتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُم﴾ [غافر 27] ثم قال: ﴿وَقَالَ رَجُلٞ مُّؤۡمِنٞ مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ﴾ الآية في سورة غافر [28]، وليس في قوله: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ﴾ جواباً لإذ عاملًا فيها لما قدمناه آنفاً من أنه يفضي إلى أن يكون قولهم: ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا﴾ هو المقصود من القصة وأن تصير جملة (إذ) تابعة له إذ الظرف تابع للمظروف.

والاستفهام المحكي عن كلام الملائكة محمول على حقيقته مضمَّن معنى التعجب والاستبعاد من أن تتعلق الحكمة بذلك، فدلالة الاستفهام على ذلك هنا بطريق الكناية مع تطلب ما يزيل إنكارهم واستبعادهم، فلذلك تعين بقاء الاستفهام على حقيقته خلافاً لمن توهم الاستفهام هنا لمجرد التعجب، والذي أقدم الملائكة على هذا السؤال أنهم علموا أن الله لما أخبرهم أراد منهم إظهار علمهم تجاه هذا الخبر لأنهم مفطورون على الصدق والنزاهة من كل مؤاربة، فلما نشأ ذلك في نفوسهم أفصحت عنه دلالة تدل عليه يعلمها الله تعالى من أحوالهم لا سيما إذا كان من تمام الاستشارة أن يبدي المستشار ما يراه نصحاً، وفي الحديث: «**المستشار مؤتمن وهو بالخيار ما لم يتكلم**»، يعني إذا تكلم فعليه أداء أمانة النصيحة.

وعبَّر بالموصول وصلته للإيماء إلى وجه بناء الكلام وهو الاستفهام والتعجب، لأن من كان من شأنه الفساد والسفك لا يصلح للتعمير لأنه إذا عمر نقض ما عمره. وعطف سفك الدماء على الإفساد للاهتمام به. وتكرير ضمير الأرض للاهتمام بها والتذكير بشأن

عمرانها وحفظ نظامها ليكون ذلك أدخل في التعجب من استخلاف آدم وفي صرف إرادة الله تعالى عن ذلك إن كان في الاستشارة ائتمار.

والإفساد تقدم في قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾ [البقرة: 12].

والسفك: الإراقة، وقد غلب في كلامهم تعديته إلى الدماء، وأما إراقة غير الدم فهي سفح بالحاء. وفي المجيء بالصلة جملة فعلية دلالة على توقع أن يتكرر الإفساد والسفك من هذا المخلوق، وإنما ظنوا هذا الظن بهذا المخلوق من جهة ما استشعروه من صفات هذا المخلوق المستخلف بإدراكهم النوراني لهيئة تكوينه الجسدية والعقلية والنطقية، إما بوصف الله لهم هذا الخليفة أو برؤيتهم صورة تركيبه قبل نفخ الروح فيه وبعده، والأظهر أنهم رأوه بعد نفخ الروح فيه فعلموا أنه تركيب يستطيع صاحبه أن يخرج عن الجبلة إلى الاكتساب، وعن الامتثال الى العصيان، فإن العقل يشتمل على شاهية وغاضبة وعاقلة، ومن مجموعها ومجموع بعضها تحصل تراكيب من التفكير نافعة وضارة، ثم إن القدرة التي في الجوارح تستطيع تنفيذ كل ما يخطر للعقل وقواه أن يفعله، ثم إن النطق يستطيع إظهار خلاف الواقع وترويج الباطل، فيكون من أحوال ذلك فساد كبير، ومن أحواله أيضاً صلاح عظيم وإن طبيعة استخدام ذي القوة لقواه قاضية بأنه سيأتي بكل ما تصلح له هذه القوى خيرها وشرها فيحصل فعل مختلط من صالح وسيئ.

ومجرد مشاهدة الملائكة لهذا المخلوق العجيب المراد جعله خليفة في الأرض كاف في إحاطتهم بما يشتمل عليه من عجائب الصفات على نحو ما سيظهر منها في الخارج، لأن مداركهم غاية في السمو لسلامتها من كدرات المادة، وإذا كان أفراد البشر يتفاوتون في الشعور بالخفيات، وفي توجه نورانية النفوس إلى المعلومات، وفي التوسم والتفرس في الذوات بمقدار تفاوتهم في صفات النفس جبلِّية واكتسابية ولدنِّية التي أعلاها النبوة، فما ظنك بالنفوس الملكية البحتة.

وفي هذا ما يغنيك عما تكلف له بعض المفسرين من وجه اطلاع الملائكة على صفات الإنسان قبل بدوها منه من توقيف واطلاع على ما في اللوح أي علم الله، أو قياس على أمة تقدمت وانقرضت، أو قياس على الوحوش المفترسة إذ كانت قد وجدت على الأرض قبل خلق آدم كما في سفر التكوين من التوراة. وبه أيضاً تعلم أن حكم الملائكة هذا على ما يتوقع هذا الخلق من البشر لم يلاحظ فيه واحد دون آخر، لأنه حكم عليهم قبل صدور الأفعال منهم، وإنما هو حكم بما يصلحون له بالقوة، فلا يدل ذلك على أن حكمهم هذا على بني آدم دون آدم حيث لم يفسد، لأن في هذا القول غفلة عما ذكرناه من البيان.

وأوثر التعبير بالفعل المضارع في قوله: ﴿مَن يُفْسِدُ﴾ ﴿وَيَسْفِكُ﴾ لأن المضارع يدل على التجدد والحدوث دون الدوام، أي من يحصل منه الفساد تارة وسفك الدماء تارة، لأن الفساد والسفك ليسا بمستمرين من البشر.

وقولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ دليل على أنهم علموا أن مراد الله من خلق الأرض هو صلاحها وانتظام أمرها، وإلا لما كان للاستفهام المشوب بالتعجب موقع، وهم علموا مراد الله ذلك من تلقيهم عنه سبحانه أو من مقتضى حقيقة الخلافة أو من قرائن أحوال الاعتناء بخلق الأرض وما عليها على نظم تقتضي إرادة بقائها إلى أمد، وقد دلت آيات كثيرة على أن إصلاح العالم مقصد للشارع، قال تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴿22﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾ [محمد: 22 - 23]، وقال: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴿205﴾﴾ [البقرة: 205].

ولا يرد هنا أن هذا القول غِيبة وهم منزَّهون عنها، لأن ذلك العالم ليس عالم تكليف، ولأنه لا غيبة في مشورة ونحوها كالخطبة والتجريح، لتوقف المصلحة على ذكر ما في المستشار في شأنه من النقائص، ورجحان تلك المصلحة على مفسدة ذكر أحد بما يكره، ولأن الموصوف بذلك غير معين إذا الحكم على النوع، فانتفى جميع ما يترتب على الغيبة من المفاسد في واقعة الحال، فلذلك لم يحجم عنها الملائكة.

[30] ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾.

الواو متعينة للحالية إذ لا موقع للعطف هنا وإن كان ما بعد الواو من مقولهم ومحكياً عنهم، لكن الواو من المحكي وليست من الحكاية، لأن قولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ يحتمل معنيين أحدهما أن يكون الغرض منه تفويض الأمر إلى الله تعالى واتهام علمهم فيما أشاروا به كما يفعل المستشار مع من يعلم أنه أسدّ منه رأياً وأرجح عقلًا فيشير ثم يفوض كما قال أهل مشورة بلقيس إذ قالت: ﴿أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿32﴾ قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [النمل: 32، 33] أي الرأي أن نحاربه ونصده عما يريد من قوله: ﴿وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: 31] ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل: 33]، وكما يفعل التلميذ مع الأستاذ في بحثه معه ثم يصرح بأنه مبلغ علمه، وأن القول الفصل للأستاذ، أو هو إعلان بالتنزيه للخالق عن أن يخفى عليه ما بدا لهم من مانع استخلاف آدم، وبراءة من شائبة الاعتراض، والله تعالى وإن كان يعلم براءتهم من ذلك إلا أن كلامهم جرى على طريقة التعبير عما في الضمير من غير قصد إعلام الغير، أو لأن في نفس هذا التصريح تبركاً وعبادة، أو إعلان لأهل الملأ الأعلى بذلك.

فإذا كان كذلك كان العطف غير جائز لأن الجملة المحكية بالقول إذا عطفت عليها جملة أخرى من القول فالشأن أن لا يقصد العطف على تقدير عامل القول إلا إذا كان القولان في وقتين كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: 173] على أحد الوجوه في عطف جملة (نعم الوكيل) عند من لا يرون صحة عطف الإنشاء على الخبر، وإن كان الحق صحة عطف الإنشاء على الخبر وعكسه وأنه لا ينافي حسن الكلام، فلذلك لم يكن حظ للعطف، ألا ترى أنهم إذا حكوا حادثاً ملماً أو مصاباً جمّاً أعقبوه بنحو حسبنا الله ونعم الوكيل، أو إنا لله وإنا إليه راجعون، أو نحو ذلك[1]، ولا يعطفون مثل ذلك فكانت الواو واو الحال للإشارة إلى أن هذا أمر مستحضر لهم في حال قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ﴾ وليس شيئاً خَطَرَ لهم بعد أن توغلوا في الاستبعاد والاستغراب.

الاحتمال الثاني: أن يكون الغرض من قولهم ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ التعريض بأنهم أولى بالاستخلاف، لأن الجملة الاسمية دلت على الدوام، وجملة: ﴿مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ دلت على توقع الفساد والسفك، فكان المراد أن استخلافه يقع منه صلاح وفساد والذين لا يصدر منهم عصيان مراد الله هم أولى بالاستخلاف ممن يتوقع منه الفساد، فتكون حالًا مقررة لمدلول جملة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ﴾ تكملة للاستغراب، وعاملها هو (تجعل) وهذا الذي أشار إليه تمثيل الكشاف. والعامل في الحال هو الاستفهام لأنه مما تضمن معنى الفعل لا سيما إذا كان المقصود منه التعجب أيضاً، إذ تقدير أتجعل فيها... إلخ، نتعجب من جعله خليفة.

والتسبيح قول أو مجموع قول مع عمل يدل على تعظيم الله تعالى وتنزيهه، ولذلك سمِّي ذكر الله تسبيحاً، والصلاة سبحة، ويطلق التسبيح على قول سبحان الله لأن ذلك القول من التنزيه. وقد ذكروا أن التسبيح مشتق من السبح وهو الذهاب السريع في الماء، إذ قد توسع في معناه إذ أطلق مجازاً على مر النجوم في السماء، قال تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: 40] وعلى جري الفرس، قالوا: فلعل التسبيح لوحظ فيه معنى سرعة المرور في عبادة الله تعالى، وأظهر منه أن يكون سبح بمعنى نسب للسبح أي البُعد، وأريد البعد الاعتباري وهو الرفعة، أي التنزيه عن أحوال النقائص. وقيل: سُمع سبح مخففاً غير مضاعف بمعنى نزه، ذكره في القاموس.

وعندي أن كون التسبيح مأخوذاً من السبح على وجه المجاز بعيد، والوجه أنه مأخوذ

---

(1) مثل قول الفرزدق:

أتعدِلُ أحساباً كراماً حُمَاتُها ... بأحسابكم إنِّي إلى الله راجع

من كلمة سبحان، ولهذا التزموا في هذا أن يكون بوزن فعل المضاعف فلم يُسمع مخففاً.

وإذا كان التسبيح كما قلنا هو قول، أو قول وعمل يدل على التعظيم، فتعلُّق قوله: ﴿بِحَمْدِكَ﴾ به هنا وفي أكثر المواضع في القرآن ظاهر، لأن القول يشتمل على حمد الله تعالى وتمجيده والثناء عليه، فالباء للملابسة، أي نسبِّح تسبيحاً مصحوباً بالحمد لك، وبذلك تنمحي جميع التكلفات التي فسروا بها هنا.

والتقديس: التنزيه والتطهير، وهو إما بالفعل كما أطلق المقدس على الراهب في قول امرئ القيس يصف تعلق الكلاب بالثور الوحشي:

فأدركنه يأخذن بالسَّاق والنَّسا كما شبرق الولدان ثوب المقدَّس(1)

وإما بالاعتقاد كما في الحديث: «**لا قدِّست أمة لا يؤخذ لضعيفها من قويها**»، أي: لا نزَّهها الله تعالى وطهَّرها من الأرجاس الشيطانية.

وفعل قدس يتعدى بنفسه، فالإتيان باللام مع مفعوله في الآية لإفادة تأكيد حصول الفعل نحو شكرت لك ونصحت لك. وفي الحديث عند ذكر الذي وجد كلباً يلهث من العطش فأخذ خُفَّه فأدلاه في الركيَّة فسقاه فشكر الله له، أي: شكره مبالغة في الشكر لئلا يتوهم ضعف ذلك الشكر من أنه عن عمل حسنة مع دابة، فدفع هذا الإيهام بالتأكيد باللام، وهذا من أفصح الكلام، فلا تذهب مع الذين جعلوا قوله (لك) متعلقاً بمحذوف تقديره حامدين أو هو متعلق بـ﴿نُسَبِّحُ﴾ واللام بمعنى لأجلك على معنى حذف مفعول نسبِّح، أي: ﴿نُسَبِّحُ﴾ أنفسنا، أي: ننزهها عن النقائص لأجلك، أي: لطاعتك، فذلك عدول عن فصيح الكلام، ولك أن تجعل اللام لام التبيين التي سنتعرض لها عند قوله تعالى: ﴿وَاشْكُرُواْ لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: 152].

فمعنى: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ نحن نعظِّمك وننزهك، والأول بالقول والعمل، والثاني باعتقاد صفات الكمال المناسبة للذات العلية، فلا يتوهم التكرار بين ﴿نُسَبِّحُ﴾، ﴿وَنُقَدِّسُ﴾.

وأوثرت الجملة الاسمية في قوله: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ﴾ لإفادة الدلالة على الدوام والثبات، أي: هو وصفهم الملازم لجبلَّتهم، وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي دون حرف النفي يحتمل أن يكون للتخصيص بحاصل ما دلت عليه الجملة الاسمية من

(1) شبرق: مزق، أي: يأخذون من ثوبه تبركاً به. وقيل: أراد من المقدس الذي رجع من زيارة بيت المقدس.

الدوام، أي: نحن الدائمون على التسبيح والتقديس دون هذا المخلوق، والأظهر أن التقديم لمجرد التقوى نحو هو يعطي الجزيل.

[30] ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٠﴾.

جواب لكلامهم، فهو جار على أسلوب المقاولة في المحاورات كما تقدم، أي: أعلم ما في البشر من صفات الصلاح ومن صفات الفساد، وأعلم أن صلاحه يحصل منه المقصد من تعمير الأرض، وأن فساده لا يأتي على المقصد بالإبطال، وأن في ذلك كله مصالح عظيمة ومظاهر لتفاوت البشر في المراتب، واطلاعاً على نموذج من غايات علم الله تعالى وإرادته وقدرته بما يظهره البشر من مبالغ نتائج العقول والعلوم والصنائع والفضائل والشرائع وغير ذلك.

كيف ومِن أبدع ذلك أنَّ تركُّبَ الصفتين الذميمتين يأتي بصفات الفضائل كحدوث الشجاعة من بين طرفي التهور والجبن. وهذا إجمال في التذكير بأن علم الله تعالى أوسع مما علموه، فهم يوقنون إجمالًا أن لذلك حكمة ومن المعلوم أن لا حاجة هنا لتقدير وما تعلمون بعد ﴿مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ لأنه معروف لكل سامع، ولأن الغرض لم يتعلق بذكره وإنما تعلق بذكر علمه تعالى بما شذ عنهم.

وقد كان قول الله تعالى هذا تنهية للمحاورة وإجمالًا للحجة على الملائكة بأن سعة علم الله تحيط بما لم يحط به علمهم، وأنه حين أراد أن يجعل آدم خليفة كانت إرادته عن علم بأنه أهل للخلافة، وتأكيد الجملة بأن لتنزيل الملائكة في مراجعتهم وغفلتهم عن الحكمة منزلة المترددين.

[31] ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾.

معطوف على قوله: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 30] عطف حكاية الدليل التفصيلي على حكاية الاستدلال الإجمالي الذي اقتضاه قوله: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾، فإن تعليم آدم الأسماء وإظهار فضيلته بقَبوله لهذا التعليم دون الملائكة جعله الله حجة على قوله لهم: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾، أي: ما لا تعلمون من جدارة هذا المخلوق بالخلافة في الأرض، وعطف ذكر آدم بعد ذكر مقالة الله للملائكة وذكر محاورتهم يدل على أن هذا الخليفة هو آدم، وأن آدم اسم لذلك الخليفة، وهذا الأسلوب من بديع الإجمال والتفصيل والإيجاز كما قال النابغة:

فقلت لهم لا أعرفن عقائلا ... رعابيب من جنبي أريك وعاقل

الأبيات. ثم قال بعدها:

وقد خفت حتى ما تزيد مخافتي على وعل في ذي المطارة عاقل
مخافة عمرو أن تكون جياده يقدن إلينا بين حافٍ وناعل

فدل على أن ما ذكره سالفاً من العقائل التي بين أريك وعاقل، ومن الأنعام المغتنمة هو ما يتوقع من غزو عمرو بن الحارث الغساني ديار بني عوف من قومه.

وآدم اسم الإنسان الأول أبي البشر في لغة العرب؛ وقيل: منقول من العبرانية لأن أداما بالعبرانية بمعنى الأرض وهو قريب، لأن التوراة تكلمت على خلق آدم وأطالت في أحواله فلا يبعد أن يكون اسم أبي البشر قد اشتهر عند العرب من اليهود وسماع حكايتهم، ويجوز أن يكون هذا الاسم عُرف عند العرب والعبرانيين معاً من أصل اللغات السامية فاتفقت عليه فروعها. وقد سمي في سفر التكوين من التوراة بهذا الاسم «آدم»، ووقع في دائرة المعارف العربية أن آدم سمَّى نفسه إيش (أي ذا مقتنى) وترجمته إنسان أو قرء. **قلت**: ولعله تحريف (إيث) كما ستعلمه عند قوله تعالى: ﴿اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: 35].

وللإنسان الأول أسماء أخر في لغات الأمم، وقد سمَّاه الفرس القدماء «كَيومرت» بفتح الكاف في أوله وبتاء مثناة فوقية في آخره، ويسمَّى أيضاً «كيامَرِتن» بألف عوض الواو وبكسر الراء وبنون بعد المثناة الفوقية، قالوا: إنه مكث في الجنة ثَلاثة آلاف سنة ثم هبط إلى الأرض فعاش في الأرض ثلاثة آلاف سنة أخرى، واسمه في العبرانية آدم كما سمي في التوراة، وانتقل هذا الاسم إلى اللغات الإفرنجية من كتب الديانة المسيحية فسموه آدام باشباع الدال، فهو اسم على وزن فاعَل صيغ كذلك اعتباطاً، وقد جُمع على أوادم بوزن فواعل كما جُمع خاتم، وهذا الذي يشير إليه صاحب الكشاف وجعل محاولة اشتقاقه كمحاولة اشتقاق يعقوب من العقب، وإبليس من الإبلاس، ونحو ذلك، أي هي محاولة ضئيلة وهو الحق.

وقال الجوهري: أصله أَأْدم بهمزتين على وزن أفعل من الأدمة وهي لون السمرة، فقُلبت ثانية الهمزتين مدة ويبعده الجمع، وإن أمكن تأويله بأن أصله أَأَدم فقلبت الهمزة الثانية في الجمع واواً لأنها ليس لها أصل كما أجاب به الجوهري. ولعل اشتقاق اسم لون الأدمة من اسم آدم أقرب من العكس.

والأسماء جمع اسم، وهو في اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع فيختص بالألفاظ سواء كان مدلولها ذاتاً وهو الأصل الأول، أو صفة أو فعلًا فيما طرأ على البشر الاحتياج إليه في استعانة بعضهم ببعض فحصل من ذلك ألفاظ مفردة أو مركبة، وذلك هو معنى الاسم عرفاً إذ لم يقع نقل. فما قيل: إن الاسم يطلق على ما يدل على الشيء سواء كان لفظه أو صفته أو فعله توهُّم في اللغة. ولعلهم تطوحوا به إلى أن اشتقاقه من السمة

وهي العلامة، وذلك على تسليمه لا يقتضي أن يبقى مساوياً لأصل اشتقاقه. وقد قيل: هو مشتق من السمو لأنه لما دل على الذات فقد أبرزها. وقيل: مشتق من الوسم لأنه سمة على المدلول. والأظهر أنه مشتق من السمو وأن وزنه سِمْو بكسر السين وسكون الميم لأنهم جمعوه على أسماء، ولولا أن أصله سمو لما كان وجه لزيادة الهمزة في آخره فإنها مبدلة عن الواو في الطرف إثر ألف زائدة، ولكانوا جمعوه على أوسام.

والظاهر أن الأسماء التي عُلِّمها آدم هي ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التي يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى ندائها، أو استحضارها، أو إفادة حصول بعضها مع بعض، وهي، أي: الإفادة ما نسميه اليوم بالأخبار أو التوصيف، فيظهر أن المراد بالأسماء ابتداء أسماء الذوات من الموجودات مثل الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس من الحيوان والنبات والحجر والكواكب مما يقع عليه نظر الإنسان ابتداء مثل اسم جنة، وملك، وآدم، وحواء، وإبليس، وشجرة وثمرة، ونجد ذلك بحسب اللغة البشرية الأولى، ولذلك نرجح أن لا يكون فيما علمه آدم ابتداء شيء من أسماء المعاني والأحداث، ثم طرأت بعد ذلك فكان إذا أراد أن يخبر عن حصول حدث أو أمر معنوي لذاتٍ قَرَن بين اسم الذات واسم الحدث نحو ماء برد أي ماء بارد، ثم طرأ وضع الأفعال والأوصاف بعد ذلك فقال الماء بارد أو برد الماء. وهذا يرجح أن أصل الاشتقاق هو المصادر لا الأفعال، لأن المصادر صنف دقيق من نوع الأسماء، وقد دلنا على هذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ كما سيأتي.

والتعريف في الأسماء تعريف الجنس أريد منه الاستغراق للدلالة على أنه علَّمه جميع أسماء الأشياء المعروفة يومئذٍ في ذلك العالم، فهو استغراق عُرفي مثل جَمَع الأمير الصاغة، أي صاغة أرضه، وهو الظاهر لأنه المقدار الذي تظهر به الفضيلة، فما زاد عليه لا يليق تعليمه بالحكمة، وقدرة الله صالحة لذلك.

وتعريف الأسماء يفيد أن الله علَّم آدم كل اسم ما هو مسمَّاه ومدلوله، والإتيان بالجمع هنا متعين إذ لا يستقيم أن يقول وعلم آدم الاسم، وما شاع من أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع في المعرَّف باللام كلامٌ غير محرر، وأصله مأخوذ من كلام السكاكي وسنحققه عند قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ﴾ في هذه السورة [177].

و﴿كُلَّهَا﴾ تأكيد لمعنى الاستغراق لئلا يتوهم منه العهد، فلم تزد كلمة (كل) العموم شمولًا، ولكنها دفعت عنه الاحتمال. «وكل» اسم دال على الشمول والإحاطة فيما أضيف هو إليه، وأكثر ما يجيء مضافاً إلى ضمير ما قبله فيعرب توكيداً تابعاً لما قبله، ويكون أيضاً مستقلًّا بالإعراب إذا لم يقصد التوكيد بل قصدت الإحاطة، وهو ملازم

للإضافة لفظاً أو تقديراً، فإذا لم يذكر المضاف إليه عوض عنه التنوين، ولكونه ملازماً للإضافة يعتبر معرفة بالإضافة فلا تدخل عليه لام التعريف.

وتعليم الله تعالى آدم الأسماء إما بطريقة التلقين بعرض المسمَّى عليه، فإذا أراه لقَّن اسمه بصوت مخلوق يسمعه فيعلم أن ذلك اللفظ دال على تلك الذات بعلم ضروري. أو يكون التعليم بإلقاء علم ضروري في نفس آدم بحيث يخطر في ذهنه اسم شيء عند ما يعرض عليه فيضع له اسماً بأن ألهمه وضع الأسماء للأشياء ليمكنه أن يفيدها غيره، وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وجعله قادراً على وضع اللغة كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمٰن: 3 ـ 4]، وجميع ذلك تعليم، إذ التعليم مصدر علَّمه إذا جعله ذا علم مثل أدَّبه، فلا ينحصر في التلقين وإن تبادر فيه عرفاً.

وأيًّا ما كانت كيفية التعليم فقد كان سبباً لتفضيل الإنسان على بقية أنواع جنسه بقوة النطق وإحداث الموضوعات اللغوية للتعبير عما في الضمير. وكان ذلك أيضاً سبباً لتفاضل أفراد الإنسان بعضهم على بعض بما ينشأ عن النطق من استفادة المجهول من المعلوم وهو مبدأ العلوم، فالإنسان لما خلق ناطقاً معبراً عما في ضميره فقد خُلق مدركاً، أي: عالماً، وقد خلق معلَّماً، وهذا أصل نشأة العلوم والقوانين وتفاريعها، لأنك إذا نظرت إلى المعارف كلها وجدتها وضع أسماء لمسميات وتعريف معاني تلك الأسماء وتحديدها لتسهيل إيصال ما يحصل في الذهن إلى ذهن الغير. وكلا الأمرين قد حُرمه بقية أنواع الحيوان، فلذلك لم تتفاضل أفراده إلا تفاضلًا ضعيفاً بحسن الصورة أو قوة المنفعة أو قلة العُجمة، بله بقية الأجناس كالنبات والمعدن.

وبهذا تعلم أن العبرة في تعليم الله تعالى آدم الأسماء حاصلة سواء كان الذي علَّمه إياه أسماء الموجودات يومئذٍ أو أسماء كل ما سيوجد، وسواء كان ذلك بلغة واحدة هي التي ابتدأ بها نطق البشر منذ ذلك التعليم، أم كان بجميع اللغات التي ستنطق بها ذرياته من الأمم، وسواء كانت الأسماء أسماء الذوات فقط أو أسماء المعاني والصفات، وسواء كان المراد من الأسماء الألفاظ الدالة على المعاني أو كل دال على شيء لفظاً كان أو غيره من خصائص الأشياء وصفاتها وأفعالها كما تقدم، إذ محاولة تحقيق ذلك لا طائل تحته في تفسير القرآن.

ولعل كثيراً من المفسرين قد هان عندهم أن يكون تفضيل آدم بتعليم الله متعلقاً بمعرفة عدد من الألفاظ الدالة على المعاني الموجودة فراموا تعظيم هذا التعليم بتوسيعه وغفلوا عن موقع العبرة وملاك الفضيلة وهو إيجاد هاته القوة العظيمة التي كان أولها تعليم تلك الأسماء، ولذلك كان إظهار عجز الملائكة عن لحاق هذا الشأو بعدم تعليمهم

لشيء من الأسماء، ولو كانت المزية والتفاضل في تعليم آدم جميع ما سيكون من الأسماء في اللغات لكفى في إظهار عجز الملائكة عدم تعليمهم لجمهرة الأسماء، وإنما علم آدم أسماء الموجودات يومئذٍ كلها ليكون إنباؤه الملائكة بها أبهر لهم في فضيلته.

وليس في هذه الآية دليل على أن اللغات توقيفية، أي: لَقَّنها الله تعالى البشر على لسان آدم، ولا على عدمه، لأن طريقة التعليم في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ﴾ مجملة محتملة لكيفيات كما قدمناه. والناس متفقون على أن القدرة عليها إلهام من الله وذلك تعليم منه سواء لقن آدم لغة واحدة أو جميع لغات البشر. وأسماء كل شيء أو ألهمه ذلك أو خلق له القوة الناطقة، والمسألة مفروضة في علم الله وفي أصول الفقه وفيها أقوال ولا أثر لهذا الاختلاف لا في الفقه ولا في غيره، قال المازري: إلا في جواز قلب اللغة، والحق أن قلب الألفاظ الشرعية حرام وغيره جائز، ولقد أصاب المازري وأخطأ كل من رام أن يجعل لهذا الخلاف ثمرة غير ما ذكر، وفي استقراء ذلك ورده طول، وأمره لا يخفى عن سالمي العقول.

[**31**] ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٣١﴾.

قيل: عطفه بـ﴿ثُمَّ﴾ لأن بين ابتداء التعليم وبين العرض مهلة، وهي مدة تلقين الأسماء لآدم، أو مدة إلهامه وضع الأسماء للمسمَّيات. والأظهر أن ثم هنا للتراخي الرتبي كشأنها في عطفها الجمل، لأن رتبة هذا العرض وظهور عدم علم الملائكة وظهور علم آدم وظهور أثر علم الله وحكمته، كل ذلك أرفع رتبة في إظهار مزية آدم واستحقاقه الخلافة، من رتبة مجرد تعلمه الأسماء لو بقي غير متصل به ما حدث من الحادثة كلها. ولمَّا كان مفهوم لفظ (اسم) من المفهومات الإضافية التي يتوقف تعقلها على تعقل غيرها، اذ الاسم لا يكون إلا المسمَّى، كان ذكر الأسماء مشعراً لا محالة بالمسمَّيات، فجاز للبليغ أن يعتمد على ذلك ويحذف لفظ المسمَّيات إيجازاً.

وضمير ﴿عَرَضَهُمۡ﴾ للمسمَّيات لأنها التي تعرض بقرينة قوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ وبقرينة قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾، فإن الاسم يقتضي مسمًّى، وهذا من إيجاز الحذف، وأما الأسماء فلا تعرض لأن العرض إظهار الذات بعد خفائها ومنه عرض الشيء للبيع، ويوم العرض، والألفاظ لا تظهر، فتعيَّن أن المعروض مدلولات الأسماء إما بأن تعرض صور من الذوات فقط ويسأل عن معرفة أسمائها، أي: معرفة الألفاظ الدالة عليها، أو عن بيان مواهيها وخصائصها، وإما بأن تعرض الذوات والمعاني بخلق أشكال دالة على المعاني كعرض الشجاعة في صورة فعل صاحبها، والعلم في صورة

إفاضة العالم في درسه أو تحريره كما نرى في الصور المنحوتة أو المدهونة للمعاني المعقولة عند اليونان والرومان والفُرس، والصور الذهنية عند الإفرنج، بحيث يجد الملائكة عند مشاهدة تلك الهيئة أن المعروض معنى شجاعة أو معنى علم، ويقرب ذلك ما يحصل في المرائي الحلمية. والحاصل أن الحال المذكورة في الآية حالة عالم أوسع من عالم المحسوسات والمادة.

وإعادة ضمير المذكر العاقل على المسمَّيات في قوله: ﴿عَرَضَهُمْ﴾ للتغليب، لأن أشرف المعروضات ذوات العقلاء وصفاتهم، على أن ورود مثله بالألفاظ التي أصلها للعقلاء طريقة عربية نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: 36]، والداعي إلى هذا أن يعلم ابتداء أن المعروض غير الأسماء حتى لا يضل فهم السامع قبل سماع قرينة: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾.

وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى﴾ تفريع على العرض، وقرن بالفاء لذلك. والأمر في قوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِى﴾ أمر تعجيز بقرينة كون المأمور يعلم أن الآمر عالم بذلك، فليس هذا من التكليف بالمحال كما ظنه بعض المفسرين. واستعمال صيغة الأمر في التعجيز مجاز، ثم إن ذلك المعنى المجازي يستلزم علم الآمر بعجز المأمور وذلك يستلزم علم الآمر بالمأمور به.

والإنباء الإخبار بالنبأ، وهو الخبر ذو الفائدة العظيمة والأهمية بحيث يحرص السامعون على اكتسابه، ولذلك تضمَّن الإنباء معنى الإعلام لأن المخبَر به يعد مما يُعلم ويُعتقد بوجه أخص من اعتقاد مطلق الخبر فهو أخص من الخبر.

وقوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ إما أراد به إن كنتم صادقين في أنكم أفضل من هذا المخلوق إن كان قولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ﴾. . . إلخ، تعريضاً بأنهم أحقاء بذلك. أو أراد إن كنتم صادقين في عدم جدارة آدم بالخلافة كما دل عليه قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: 30] كان قولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ [البقرة: 30] لمجرد التفويض أو الإعلان للسامعين من أهل الملأ الأعلى بالبراءة من شائبة الاعتراض على ما اخترناه.

ووجه الملازمة بين الإنباء بالأسماء وبين صدقهم فيما ادعوه التي اقتضاها ربط الجزاء بالشرط، أن العلم بالأسماء عبارة عن القوة الناطقة الصالحة لاستفادة المعارف وإفادتها، أو عبارة عن معرفة حقائق الأشياء وخصائصها، أو عبارة عن معرفة أسماء الذوات والمعاني، وكل ذلك يستلزم ثبوت العالِمية بالفعل أو بالقوة، وصاحب هذا الوصف هو الجدير بالاستخلاف في العالم لأن وظيفة هذا الاستخلاف تدبير وإرشاد وهدى ووضع الأشياء مواضعها دون احتياج إلى التوقيف في غالب التصرفات، وكل ذلك محتاج إلى القوة الناطقة أو فروعها، والقوى الملكية على شرفها إنما تصلح لأعمال

معينة قد سخرت لها لا تعدوها ولا تتصرف فيها بالتحليل والتركيب، وما يذكر من تنوع تصرفها وصواب أعمالها إنما هو من توجيه الله تعالى إياها وتلقينه المعبر عنه بالتسخير. وبذلك ظهر وجه ارتباط الأمر بالإنباء بهذا الشرط وقد تحير فيه كثير.

وإذا انتفى الإنباء انتفى كونهم صادقين في إنكارهم خلافة آدم، فإن كان محل الصدق هو دعواهم أنهم أجدر فقد ثبت عدمها، وإن كان محل التصديق هو دعواهم أن البشر غير صالح للاستخلاف فانتفاء الإنباء لا يدل على انتفاء دعواهم ولكنه تمهيد له لأن بعده إنباء آدم بالأسماء، لأن المقام مؤذن بأنهم لما أمروا أمر تعجيز وجُعل المأمور به دلالة على الصدق، كان وراء ذلك إنباء آخر مترقباً من الذي طعنوا في جدارته، ويدل لذلك أيضاً قوله تعالى لهم: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 30].

[32] ﴿قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾.

جرَّد: ﴿قَالُوا﴾ من الفاء لأنه محاورة كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: 30]، وافتتاح كلامهم بالتسبيح وقوف في مقام الأدب والتعظيم لذي العظمة المطلقة، وسبحان اسم التسبيح وقد تقدم عند قوله: ﴿وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ﴾ [البقرة: 30]، وهو اسم مصدر سبح المضاعف وليس مصدراً، لأنه لم يجئ على أبنية مصادر الرباعي، وقيل: هو مصدر سبح مخففاً بمعنى نزَّه فيكون كالغفران والشكران والكُفران، من غفر وشكر وكفر، وقد كثر استعماله منصوباً على المفعولية المطلقة بإضمار فعله كـ ﴿مَعَاذَ ٱللَّهِ﴾ [يوسف: 23]، وقد يخرج عن ذلك نادراً قال: «سبحانك اللّهم ذا السبحان»، وكأنهم لما خصَّصوه في الاستعمال بجعله كالعَلَم على التنزيه عدلوا عن قياس اشتقاقه فصار سبحان كالعَلَم الجنسي مثل برة وفِجار (بكسر الراء) في قول النابغة:

فحملتُ برَّة واحتملتُ فِجارِ

ومنعوه من الصرف للعَلَمية وزيادة الألف والنون، قال سيبويه: وأما ترك تنوين سبحان فلأنه صار عندهم معرفة. وقول الملائكة: ﴿لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآ﴾ خبر مراد منه الاعتراف بالعجز لا الإخبار عن حالهم لأنهم يوقنون أن الله يعلم ما تضمَّنه كلامهم. ولا أنهم قصدوا لازم الفائدة وهي أن المخبِر عالم بالخبر، فتعين أن الخبر مستعمل في الاعتراف.

ثم إن كلامهم هذا يدل على أن علومهم محدودة غير قابلة للزيادة، فهي مقصورة على ما ألهمهم الله تعالى وما يأمرهم، فللملائكة علم قبول المعاني لا علم استنباطها.

وفي تصدير كلامهم بسبحانك إيماء إلى الاعتذار عن مراجعتهم بقولهم: ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا﴾ فهو افتتاح من قبيل براعة الاستهلال عن الاعتذار. والاعتذار وإن

كان يحصل بقولهم: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ لكن حصول ذلك منهم بطريق الكناية دون التصريح، ويحصل آخر الابتداء فكان افتتاح كلامهم بالتنزيه تعجيلًا بما يدل على ملازمة جانب الأدب العظيم: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ ساقوه مساق التعليل لقولهم: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ لأن المحيط علمه بكل شيء المحكم لكل خلق إذا لم يجعل لبعض مخلوقاته سبيلًا إلى علم شيء لم يكن لهم قِبَلٌ بعلمه، إذ الحصول بقدر القَبول والاستعداد، أي: فلا مطمع لنا في تجاوز العلم إلى ما لم تهيئ لنا علمه بحسب فطرتنا. والذي دل على أن هذا القول مسوق للتعليل وليس مجرد ثناء هو تصديره بإن في غير رد إنكار ولا تردد.

قال الشيخ في دلائل الإعجاز[1]: ومن شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه ـ أي: أن تقع إثر كلام وتكون لمجرد الاهتمام ـ أن تغني غناء الفاء العاطفة «مثلاً» وأن تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجيباً، فأنت ترى الكلام بها مقطوعاً موصولًا وأنشد قول بشار:

بَكِّرا صاحبيَّ قبلَ الهجير ... إنَّ ذاك النجاح في التبكير

وقول بعض العرب:

فغنِّها وهي لك الفِداء ... إنَّ غِناء الإبل الحُداء

فإنهما استغنيا بذكر إن عن الفاء. وإن خلفاً الأحمر لما سأل بشاراً لماذا لم يقل: بكِّرا فالنجاح في التبكير، أجابه بشار بأنه أتى بها عربية بدوية، ولو قال: فالنجاح لصارت من كلام المولدين، أي: أجابه جواباً أحاله فيه على الذوق. وقد بين الشيخ عبدالقاهر سببه، وقال الشيخ في موضع آخر: ألا ترى أن الغرض من قوله: إن ذاك النجاح في التبكير أن يبين المعنى في قوله لصاحبيه (بكِّرا) وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتبكير ويبين وجه الفائدة منه. اهـ.

و«العليم» الكثير العلم، وهو من أمثلة المبالغة على الصحيح، ويجوز كونه صفة مشبهة على تقدير تحويل ـ علِم المكسور اللام ـ إلى علُم بضم اللام ليصير من أفعال السجايا نحو ما قررناه في الرحيم، ونحن في غنية عن هذا التكلف إذ لا ينبغي أن يبقى اختلاف في أن وزن فعيل يجيء لمعنى المبالغة، وإنما أنشأ هذه التمحُّلات من زعموا أن فعيلًا لا يجيء للمبالغة.

﴿ٱلْحَكِيمُ﴾ فعيل من أحكم إذا أتقن الصنع بأن حاطه من الخلل. وأصل مادة حكم

(1) صفحة 197 طبع المنار.

في كلام العرب للمنع من الفساد والخلل، ومنه حَكَمة الدابة بالتحريك للحديدة التي توضع في فم الفرس لتمنعه من اختلال السير، وأحكم فلان فلاناً منعه قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سُفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا

والحِكمة بكسر الحاء ضبط العلم وكماله، فالحكيم إما بمعنى المتقن للأمور كلها أو بمعنى ذي الحكمة، وأي ما كان فقد جرى بوزن فعيل على غير فعل ثلاثي، وذلك مسموع قال عمرو بن معد يكرب:

أمن ريحانة الداعي السميع يؤرقُني وأصحابي هجوع

ومن شواهد النحو ما أنشده أبو علي ولم يعزه:

فمن يك لم يُنجِب أبوهُ وأمُّهُ فإنَّ لنا الأمَّ النَّجيبةَ والأبُ

أراد الأم المنجبة بدليل قوله لم ينجب أبوه، وفي القرآن: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: 117]، ووصف الحكيم والعرب تجري أوزان بعض المشتقات على بعض فلا حاجة إلى التكلف بتأول: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ ببديع سماواته وأرضه، أي: على أن «أل» عوض عن المضاف إليه فتكون الموصوف بحكيم هو السماوات والأرض وهي محكمة الخلق، فإن مساق الآية تمجيد الخالق لا عجائب مخلوقاته حتى يكون بمعنى مفعول. ولا إلى تأويل الحكيم بمعنى ذي الحكمة، لأن ذلك لا يجدي في دفع بحث مجيئه من غير ثلاثي.

وتعقيب العليم بالحكيم من إتباع الوصف بأخص منه، فإن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم، لأن الحكمة كمال في العلم فهو كقولهم: خطيب مصقع وشاعر مفلق.

وفي معارج النور للشيخ لطف الله الأرضرومي: وفي الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالشيء وإتقان عمله، وهو الإيجاد بالنسبة إليه والتدبير بأكمل ما تستعد له ذات المدبَّر بفتح الباء والاطلاع على حقائق الأمور. اهـ.

وقال أبو حامد الغزالي في المقصد الأسنى: الحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن المعرفة بأفضل الأشياء، فأفضل العلوم العلم بالله، وأجل الأشياء هو الله، وقد سبق أنه لا يعرفه كنه معرفته غيره، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم، إذ أجل العلوم هو العلم الأزلي القديم الذي لا يتصور زواله المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء، ولا شبهة، ولا يتصور ذلك إلا في علم الله. اهـ.

وسيجيء الكلام على الحكمة عند قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: 269].

و﴿أَنتَ﴾ في ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ ضمير فصل، وتوسيطه من صيغ القصر، فالمعنى قصر العلم والحكمة على الله قصر قلب لردهم اعتقادهم أنفسهم أنهم على جانب من علم وحكمة حين راجعوا بقولهم أتجعل فيها من يفسد فيها أو تنزيلهم منزلة من يعتقد ذلك على الاحتمالين المتقدمين، أو هو قصر حقيقي ادعائي مراد منه قصر كمال العلم والحكمة عليه تعالى.

[33] ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾.

لما دخل هذا القول في جملة المحاورة جردت الجملة من الفاء أيضاً كما تقدم في نظائره لأنه وإن كان إقبالًا بالخطاب على غير المخاطبين بالأقوال التي قبله فهو بمثابة خطاب لهم لأن المقصود من خطاب آدم بذلك أن يظهر عقبه فضله عليهم في العلم من هاته الناحية، فكان الخطاب بمنزلة أن يكون مسوقاً إليهم لقوله عقب ذلك: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾

وابتداء خطاب آدم بندائه مع أنه غير بعيد عن سماع الأمر الإلهي للتنويه بشأن آدم وإظهار اسمه في الملأ الأعلى حتى ينال حسن السمعة مع ما فيه من التكريم عند الآمر، لأن شأن الآمر والمخاطِب بالكسر إذا تلطف مع المخاطَب بالفتح أن يذكر اسمه ولا يقتصر على ضمير الخطاب حتى لا يساوي بخطابه كل خطاب ومنه ما جاء في حديث الشفاعة بعد ذكر سجود النبي وحمده الله بمحامد يلهمه إياها فيقول: «**يا محمد، ارفع رأسك سل تعط واشفع تشفع**»، وهذه نكتة ذكر الاسم حتى في أثناء المخاطبة كما قال امرؤ القيس:

أفاطم مهلًا بعض هذا التدلُّل

وربما جعلوا النداء طريقاً إلى إحضار اسمه الظاهر لأنه لا طريق لإحضاره عند المخاطبة إلا بواسطة النداء، فالنداء على كل تقدير مستعمل في معناه المجازي.

[33] ﴿فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾.

الإنباء إخبارهم بالأسماء، وفيه إيماء بأن المخبَر به شيء مهم. والضمير المجرور بالإضافة ضمير المسمَّيات مثل ضمير ﴿عَرَضَهُمْ﴾ وفي إجرائه على صيغة ضمائر العقلاء ما قرر في قوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ [البقرة: 31].

وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ الضمير في أنبأ لآدم، وفي قال ضمير اسم الجلالة،

وإنما لم يؤت بفاعله اسماً ظاهراً مع أنه جرى على غير من هو له، أي: جاء عقب ضمائر آدم في قوله: ﴿أَنۢبِئۡهُم﴾ و﴿أَنۢبَأَهُم﴾ لأن السياق قرينة على أن هذا القول لا يصدر من مثل آدم.

[33] ﴿قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾.

جواب لما، والقائل هو الله تعالى وهو المذكور في قوله: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ﴾ [البقرة: 30] وعادت إليه ضمائر ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ﴾ [البقرة: 30] ﴿وَعَلَّمَ﴾ [البقرة: 31] و﴿عَرَضَهُمۡ﴾ وما قبله من الضمائر، وهو تذكير لهم بقوله لهم في أول المحاورة: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ وذلك القول وإن لم يكن فيه: ﴿أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ صراحة إلا أنه يتضمنه لأن عموم ﴿مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ يشمل جميع ذلك فيكون قوله هنا: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ بياناً لما أجمل في القول الأول لأنه يساويه ماصدقا، لأن ﴿مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ هو غيب السماوات والأرض، وقد زاد البيان هنا على المبين بقوله:

[33] ﴿وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ ۝٣٣﴾.

وإنما جيء بالإجمال قبل ظهور البرهان، وجيء بالتفصيل بعد ظهوره على طريقة الحجاج وهو إجمال الدعوى وتفصيل النتيجة، لأن الدعوى قبل البرهان قد يتطرقها شك السامع بأن يحملها على المبالغة ونحوها، وبعد البرهان يصح للمدعي أن يوقف المحجوج على غلطه ونحوه وأن يتبجح عليه بسلطان برهانه فإن للحق صولة، ونظيره قول صاحب موسى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأۡوِيلِ مَا لَمۡ تَسۡتَطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا ۝٧٨ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ﴾ [الكهف: 78 ـ 82] ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا﴾ [الكهف: 82] فجاء باسم إشارة البعيد تعظيماً للتأويل بعد ظهوره. وهذه طريقة مسلوكة للكتاب والخطباء وهي ترجع إلى قاعدة أخذ النتائج من المقدمات في صناعة الإنشاء كما بينته في كتاب أصول الإنشاء والخطابة، وأكثر الخطباء يفضي إلى الغرض من خطبته بعد المقدمات والتمهيدات، وقد جاءت الآية على طريقة الخطباء والبلغاء فيما ذكرنا تعليماً للخلق وجرياً على مقتضى الحال المتعارف من غير مراعاة لجانب الألوهية، فإن الملائكة لا يمترون في أن قوله تعالى الحق ووعده الصدق فليسوا بحاجة إلى نصب البراهين.

و﴿كُنتُمۡ﴾ في قوله: ﴿وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ﴾ الأظهر أنها زائدة لتأكيد تحقق الكتمان، فإن الذي يعلم ما اشتد كتمانه يعلم ما لم يحرص على كتمانه ويعلم ظواهر الأحوال بالأولى. وصيغة المضارع في ﴿تُبۡدُونَ﴾ و﴿تَكۡتُمُونَ﴾ للدلالة على تجدد ذلك منهم فيقتضي تجدد علم الله بذلك كلما تجدد منهم.

ولبعضهم هنا تكلفات في جعل ﴿كُنتُمْ﴾ للدلالة على الزمان الماضي وجعل ﴿تُبْدُونَ﴾ للاستقبال وتقدير اكتفاء في الجانبين، أعني وما كنتم تبدون وما تكتمون واكتفاء في غيب السماوات والأرض يعني وشهادتهما وكل ذلك لا داعي إليه.

وقد جعل الله تعالى عِلم آدم بالأسماء وعجز الملائكة عن ذلك علامة على أهلية النوع البشري لخلافته في الأرض دون الملائكة، لأن الخلافة في الأرض هي خلافة الله تعالى في القيام بما أراده من العمران بجميع أحواله وشُعَبه، بمعنى أن الله تعالى ناط بالنوع البشري إتمام مراده من العالم فكان تصرف هذا النوع في الأرض قائماً مقام مباشرة قدرة الله تعالى بجميع الأعمال التي يقوم بها البشر، ولا شك أن هذه الخلافة لا تتقوم إلا بالعلم، أعني اكتساب المجهول من المعلوم وتحقيق المناسبة بين الأشياء ومواقعها ومقارناتها، وهو العلم الاكتسابي الذي يدرك به الإنسان الخير والشر ويستطيع به فعل الخير وفعل الشر كل في موضعه، ولا يصلح لهذا العلم إلا القوة الناطقة وهي قوة التفكير التي أجلى مظاهرها معرفة أسماء الأشياء وأسماء خصائصها والتي تستطيع أن تصدر الأضداد من الأفعال، لأن تلك القوة هي التي لا تنحصر متعلقاتها ولا تقف معلوماتها كما شوهد من أحوال النوع الإنساني منذ النشأة إلى الآن وإلى ما شاء الله تعالى.

والملائكة لما لم يخلقوا متهيئين لذلك حتى أعجزهم وضع الأسماء للمسميات وكانوا مجبولين على سجية واحدة وهي سجية الخير التي لا تختلف ولا تتخلَّف، لم يكونوا مؤهلين لاستفادة المجهولات من المعلومات حتى لا تقف معارفهم. ولم يكونوا مصادر للشرور التي يتعين صدورها لإصلاح العالم فخيريتهم وإن كانت صالحة لاستقامة عالمهم الطاهر لم تكن صالحة لنظام عالم مخلوط وحكمة خلطه ظهور منتهى العلم الإلهي كما قال أبو الطيب:

ووضع الندى في موضع السيف بالعُلا   مُضِرٌّ كوضع السيف في موضع الندى

والآية تقتضي مزية عظمى لهذا النوع في هذا الباب وفي فضل العلم، ولكنها لا تدل على أفضلية النوع البشري على الملائكة إذ المزية لا تقتضي الأفضلية كما بينه الشهاب القرافي في الفرق الحادي والتسعين، فهذه فضيلة من ناحية واحدة وإنما يعتمد التفضيل المطلق مجموع الفضائل كما دل عليه حديث موسى والخضر...

والاستفهام في قوله: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ﴾ إلخ، تقريري، لأن ذلك القول واقع لا محالة، والملائكة يعلمون وقوعه ولا ينكرونه. وإنما أوقع الاستفهام على نفي القول لأن غالب الاستفهام التقريري يقحم ما يفيد النفي لقصد التوسيع على المقرر حتى يخيل إليه أنه

يسأل عن نفي وقوع الشيء، فإن أراد أن يزعم نفيه فقد وسع المقرر عليه ذلك ولكنه يتحقق أنه لا يستطيع إنكاره فلذلك يقرره على نفيه، فإذا أقر كان إقراره لازماً له لا مناص له منه. فهذا قانون الاستفهام التقريري الغالب عليه وهو الذي تكرر في القرآن وبنى عليه صاحب الكشاف معاني آياته التي منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]، وتوقف فيه ابن هشام في مغني اللبيب ورده عليه شارحه. وقد يقع التقرير بالإثبات على الأصل نحو: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: 116]، وهو تقرير مراد به إبطال دعوى، النصارى، وقوله: ﴿قَالُوا ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ (62)﴾ [الأنبياء: 62].

[34] ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (34)﴾.

عطف على جملة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] عطف القصة على القصة وإعادة إذ بعد حرف العطف المغني عن إعادة ظرفه تنبيه على أن الجملة مقصودة بذاتها لأنها متميزة بهذه القصة العجيبة، فجاءت على أسلوب يؤذن بالاستقلال والاهتمام، ولأجل هذه المراعاة لم يؤت بهذه القصة معطوفة بفاء التفريع فيقول: (فقلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وإن كان مضمونها في الواقع متفرعاً على مضمون التي قبلها، فإن أمرهم بالسجود لآدم ما كان إلا لأجل ظهور مزيته عليهم إذ علم ما لم يعلموه، وذلك ما اقتضاه ترتيب ذكر هذه القصص بعضها بعد بعض ابتداء من خلق السماوات والأرض وما طرأ بعده من أطوار أصول العامرين الأرض وما بينها وبين السماء، فإن الأصل في الكلام أن يكون ترتيب نظمه جارياً على ترتيب حصول مدلولاته في الخارج ما لم تنصب قرينة على مخالفة ذلك.

ولا يريبك قوله تعالى في سورة الحجر [29، 28] ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ لأن تلك حكت القصة بإجمال فطوت أنباءها طيًّا جاء تبيينه في ما تكرر منها في آيات أخرى وأوضحها آية البقرة لاقتضاء الآية السابقة أن فضيلة آدم لم تظهر للملائكة إلا بعد تعليمه الأسماء وعرضها عليهم وعجزهم عن الإنباء بها، وأنهم كانوا قبل ذلك مترقبين بيان ما يكشف ظنهم بآدم أن يكون مفسداً في الأرض بعد أن لازموا جانب التوقف لما قال الله لهم: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]، فكان إنباء آدم بالأسماء عند عجزهم عن الإنباء بها بياناً لكشف شبهتهم فاستحقوا أن يأتوا بما فيه معذرة عن عدم علمهم بحقه.

وقد أريد من هذه القصة إظهار مزية نوع الإنسان وأن الله يخص أجناس مخلوقاته وأنواعها بما اقتضته حكمته من الخصائص والمزايا لئلا يخلو شيء منها عن فائدة من

وجوده في هذا العالم؛ وإظهار فضيلة المعرفة، وبيان أن العالم حقيق بتعظيم من حوله إياه وإظهار ما للنفوس الشريرة الشيطانية من الخبث والفساد، وبيان أن الاعتراف بالحق من خصال الفضائل الملائكية، وأن الفساد والحسد والكبر من مذام ذوي العقول.

والقول في إعراب «إذ» كالقول الذي تقدم في تفسير قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

وإظهار لفظ الملائكة ولفظ آدم هنا دون الإتيان بضميريهما كما في قوله: ﴿قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ﴾ [البقرة: 32]، وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم﴾ [البقرة: 33] لتكون القصة المعطوفة معنونة بمثل عنوان القصة المعطوف عليها إشارة إلى جدارة المعطوفة بأن تكون قصة مقصودة غير مندمجة في القصة التي قبلها.

وغيَّر أسلوب إسناد القول إلى الله فأتى به مسنداً إلى ضمير العظمة ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾ وأتى به في الآية السابقة مسنداً إلى ربِّ النبي ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ [البقرة: 30] للتفنن، ولأن القول هنا تضمَّن أمراً بفعل فيه غضاضة على المأمورين فناسبه إظهار عظمة الآمر، وأما القول السابق فمجرد إعلام من الله بمراده ليظهر رأيهم، ولقصد اقتران الاستشارة بمبدأ تكوين الذات الأولى من نوع الإنسان المحتاج إلى التشاور، فناسبه الإسناد إلى الموصوف بالربوبية المؤذنة بتدبير شأن المربوبين. وأضيف إلى ضمير أشرف المربوبين وهو النبي ﷺ كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

وحقيقة السجود طأطأة الجسد أو إيقاعه على الأرض بقصد التعظيم لمشاهد بالعيان كالسجود للملك والسيد والسجود للكواكب، قال تعالى: ﴿وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا﴾ [يوسف: 100]، وقال: ﴿لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ﴾ [فصلت: 37]، وقال الأعشى:

فلمَّا أتانا بُعَيْدَ الكَرى ... سَجَدنا له وخَلَعْنا العِمارا

وقال أيضاً:

يراوح من صلوات المليـ ... ـك طوراً سجوداً وطوراً جؤارا

أو لمشاهد بالتخيل والاستحضار وهو السجود لله، قال تعالى: ﴿فَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ وَٱعْبُدُوا۟ ۩ ﴿٦٢﴾﴾ [النجم: 62].

والسجود ركن من أركان الصلاة في الإسلام. وأما سجود الملائكة فهو تمثيل لحالة فيهم تدل على تعظيم، وقد جمع معانيه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى

﴿ٱلۡأَرۡضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ ۝٤٩﴾ [النحل: 49]، فكان السجود أول تحية تلقاها البشر عند خلق العالم.

وقد عرف السجود منذ أقدم عصور التاريخ، فقد وجد على الآثار الكلدانية منذ القرن التاسع عشر قبل المسيح صورة حمورابي ملك كلدية راكعاً أمام الشمس. ووجدت على الآثار المصرية صور أسرى الحرب سجداً لفرعون وهيئات السجود تختلف باختلاف العوائد. وهيئة سجود الصلاة مختلفة باختلاف الأديان. والسجود في صلاة الإسلام الخرور على الأرض بالجبهة واليدين والرجلين.

وتعدية ﴿ٱسۡجُدُواْ﴾ لاسم آدم باللام دال على أنهم كلفوا بالسجود لذاته وهو أصل دلالة لام التعليل إذا علق بمادة السجود مثل قوله تعالى: ﴿فَٱسۡجُدُواْ لِلَّهِ وَٱعۡبُدُواْ ۩ ۝٦٢﴾ [النجم: 62].

وقوله: ﴿لَا تَسۡجُدُواْ لِلشَّمۡسِ وَلَا لِلۡقَمَرِ﴾ [فصلت: 37] ولا يعكر عليه أن السجود في الإسلام لغير الله محرم لأن هذا شرع جديد نسخ ما كان في الشرائع الأخرى، ولأن سجود الملائكة من عمل العالم الأعلى، وليس ذلك بداخل تحت تكاليف أهل الأرض فلا طائل تحت إطالة البحث في أن آدم مسجود له أو هو قبلة للساجدين كالكعبة للمسلمين، ولا حاجة إلى التكلف بجعل اللام بمعنى إلى مثلها في قول حسان:

أليس أول من صلى لقبلتكم
فإن للضرورة أحكاماً. لا يناسب أن يقاس بها أحسن الكلام نظاماً.

وفي هذه الآية منزع بديع لتعظيم شأن العلم وجدارة العلماء بالتعظيم والتبجيل، لأن الله لما علَّم آدم علماً لم يؤهل له الملائكة كان قد جعل آدم أنموذجاً[1] للمبدعات والمخترعات والعلوم التي ظهرت في البشر من بعد والتي ستظهر إلى فناء هذا العالم.

وقرأ أبو جعفر في أشهر الرواية عنه: ﴿لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ﴾ بضمة على التاء في حال الوصل على إتباع حركة التاء لضمة الجيم في ﴿ٱسۡجُدُواْ﴾ لعدم الاعتداد بالساكن الفاصل

(1) بضم الهمزة هو الشائع، وفي «القاموس» إن صوابه نموذج بدون همز وبفتح النون، وإن الأنموذج لحن، قلت: وقد سمى الزمخشري مختصراً له في النحو «الأنموذج»، والزمخشري لا يُرتاب في سعة اطلاعه. وهي كلمة معربة عن الفارسية، وهي بالفارسية «نمونة».

بين الحرفين لأنه حاجز غير حصين، وقراءته هذه رواية وهي جرت على لغة ضعيفة في مثل هذا، فلذلك قال الزجاج والفارسي: هذا خطأ من أبي جعفر، وقال الزمخشري: لا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الإتباع إلا في لغة ضعيفة كقراءة الحسن: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] بكسر الدال، قال ابن جني: وإنما يجوز هذا الذي ذهب إليه أبو جعفر إذا كان ما قبل الهمزة ساكناً صحيحاً نحو: ﴿وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ﴾ في سورة يوسف [31] اهـ. وإنما حملوا عليه هذه الحملة لأن قراءته معدودة في القراءات المتواترة فما كان يحسن فيها مثل هذا الشذوذ، وإن كان شذوذاً في وجوه الأداء لا يخالف رسم المصحف.

وعطف ﴿فَسَجَدُوٓاْ﴾ بفاء التعقيب يشير إلى مبادرة الملائكة بالامتثال ولم يصدهم ما كان في نفوسهم من التخوف من أن يكون هذا المخلوق مظهر فساد وسفك دماء لأنهم منزهون عن المعاصي.

واستثناء إبليس من ضمير الملائكة في ﴿فَسَجَدُوٓاْ﴾ استثناء منقطع، لأن إبليس لم يكن من جنس الملائكة، قال تعالى في سورة الكهف [50]: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾، ولكن الله جعل أحواله كأحوال النفوس الملكية بتوفيق غلب على جبلَّته لتتأتى معاشرته بهم وسيره على سيرتهم فساغ استثناء حاله من أحوالهم في مظنة أن يكون مماثلًا لمن هو فيهم.

وقد دلت الآية على أن إبليس كان مقصوداً في الخبر الذي أخبر به الملائكة إذ قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] وفي الأمر الذي أمر به الملائكة إذ قال لهم: ﴿ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾، ذلك أن جنس المجردات كان في ذلك العالم مغموراً بنوع الملك إذ خلق الله من نوعهم أفراداً كثيرة كما دل عليه صيغة الجمع في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: 30] ولم يخلق الله من نوع الجن إلا أصلهم وهو إبليس. وخلق من نوع الإنسان أصلهم وهو آدم. وقد أقام الله إبليس بين الملائكة إقامة ارتياض وتخلُّق وسخره لاتباع سنتهم، فجرى على ذلك السنن أمداً طويلًا لا يعلمه إلا الله ثم ظهر ما في نوعه من الخبث كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ في سورة الكهف [50] فعصى ربه حين أمره بالسجود لآدم.

وإبليس اسم الشيطان الأول الذي هو مولد الشياطين، فكان إبليس لنوع الشياطين والجن بمنزلة آدم لنوع الإنسان. وإبليس اسم معرب من لغة غير عربية لم يعينها أهل اللغة، ولكن يدل لكونه معرباً أن العرب منعوه من الصرف، ولا سبب فيه سوى العَلَمية والعُجمة، ولهذا جعل الزجاج همزته أصلية، وقال: وزنه على فِعليل. وقال أبو عبيدة هو

اسم عربي مشتق من الإبلاس وهو البُعد من الخير واليأس من الرحمة، وهذا اشتقاق حسن لولا أنه يناكد منعه من الصرف، وجعلوا وزنه إفعيل لأن همزته مزيدة، وقد اعتذر عن منعه من الصرف بأنه لما لم يكن له نظير في الأسماء العربية عد بمنزلة الأعجمي وهو اعتذار ركيك.

وأكثر الذين أحصوا الكلمات المعربة في القرآن لم يعدوا منها اسم إبليس لأنهم لم يتبينوا ذلك ولصلاحية الاسم لمادة عربية ومناسبته لها.

وجمل: ﴿أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ استئناف بياني مشير إلى أن مخالفة حاله لحال الملائكة في السجود لآدم، شأنه أن يثير سؤالًا في نفس السامع كيف لم يفعل إبليس ما أمر به، وكيف خالف حال جماعته وما سبب ذلك، لأن مخالفته لحالة معشره مخالفة عجيبة إذ الشأن الموافقة بين الجماعات كما قال دريد بن الصمة:

وهل أنا إلا من غُزَيَّة إن غَوت ... غَوَيْتُ وإن ترشُد غزية أرشُد

فبيَّن السبب بأنه أبى واستكبر وكفر بالله.

والإباء الامتناع من فعل أو تلقيه. والاستكبار شدة الكبر، والسين والتاء فيه للعد، أي عد نفسه كبيراً مثل استعظم واستعذب الشراب، أو يكون السين والتاء للمبالغة مثل استجاب واستقر، فمعنى استكبر اتصف بالكبر. والمعنى أنه استكبر على الله بإنكار أن يكون آدم مستحقاً لأن يسجد هو له إنكاراً عن تصميم لا عن مراجعة أو استشارة كما دلت عليه آيات أخرى مثل قوله: ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ﴾ [الأعراف: 12]، وبهذا الاعتبار خالف فعل إبليس قول الملائكة حين قالوا: ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: 30] لأن ذلك كان على وجه التوقف في الحكمة ولذلك قالوا: ﴿وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: 30]، فإبليس بإبائه انتقضت الجبلَّة التي جُبل عليها أول مرة، فاستحالت إلى جبلة أخرى على نحو ما يعرض من تطور للعاقل حين يختل عقله، وللقادر حين تشل بعض أعضائه. ومن العلل علل جسمانية ومنها علل روحانية كما قال:

فكنت كذي رِجلين رِجل صحيحة ... ورِجلٌ رمى فيها الزمان فَشُلَّت

والاستكبار التزايد في الكبر، لأن السين والتاء فيه للمبالغة لا للطلب كما علمت، ومن لطائف اللغة العربية أن مادة الاتصاف بالكبر لم تجئ منها إلا بصيغة الاستفعال أو التفعل إشارة إلى أن صاحب صفة الكبر لا يكون إلا متطلباً الكبر أو متكلفاً له، وما هو بكبير حقاً، ويحسن هنا أن نذكر قول أبي العلاء:

علوتُم فتواضعتم على ثقة ... لمَّا تواضعَ أقوامٌ على غرر

وحقيقة الكبر قال فيها حجة الإسلام في كتاب الإحياء: الكبر خُلق في النفس وهو الاسترواح والركون إلى اعتقاد المرء نفسه فوق التكبر عليه، فإن الكبر يستدعي متكبراً عليه ومتكبراً به، وبذلك ينفصل الكبر عن العجب، فإن العجب لا يستدعي غير المعجب ولا يكفي أن يستعظم المرء نفسه ليكون متكبراً فإنه قد يستعظم نفسه ولكنه يرى غيره أعظم من نفسه أو مماثلًا لها فلا يتكبر عليه، ولا يكفي أن يستحقر غيره فإنه مع ذلك لو رأى نفسه أحقر لم يتكبر، ولو رأى غيره مثل نفسه لم يتكبر بل أن يرى لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة ثم يرى مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره، فعند هذه الاعتقادات الثلاثة يحصل خُلق الكبر، وهذه العقيدة تنفخ فيه فيحصل في نفسه اعتداد وعزة وفرح وركون إلى ما اعتقد، وعزٌّ في نفسه بسبب ذلك، فتلك العزة والهزة والركون إلى تلك العقيدة هو خُلُق الكبر.

وقد كانت هذه الآية ونظائرها مثار اختلاف بين علماء أصول الفقه فيما تقتضيه دلالة الاستثناء من حكم يثبت للمستثنى، فقال الجمهور الاستثناء يقتضي اتصاف المستثنى بنقيض ما حكم به المستثنى منه، فلذلك كثر الاكتفاء بالاستثناء دون أن يتبع بذكر حكم معين للمستثنى سواء كان الكلام مثبتاً أو منفياً. ويظهر ذلك جلياً في كلمة الشهادة لا إلٰه إلا الله، فإنه لولا إفادة الاستثناء أن المستثنى يثبت له نقيض ما حكم به للمستثنى منه لكانت كلمة الشهادة غير مفيدة سوى نفي الإلهية عما عدا الله فتكون إفادتها الوحدانية لله بالالتزام.

وقال أبو حنيفة: الاستثناء من كلام منفي يثبت للمستثنى نقيض ما حكم به للمستثنى منه، والاستثناء من كلام مثبت لا يفيد إلا أن المستثنى يثبت له نقيض الحكم لا نقيض المحكوم به، فالمستثنى بمنزلة المسكوت عن وصفه، فعند الجمهور المستثنى مُخرج من الوصف المحكوم به للمستثنى منه، وعند أبي حنيفة المستثنى مُخرج من الحكم عليه فهو كالمسكوت عنه.

وسوَّى المتأخرون من الحنفية بين الاستثناء من كلام منفي والاستثناء من كلام مثبت، في أن كليهما لا يفيد المستثنى الاتصاف بنقيض المحكوم به للمستثنى منه، وهذا رأي ضعيف لا تساعده اللغة ولا موارد استعماله في الشريعة.

فعلى رأي الجمهور تكون جملة: ﴿أَبَىٰ وَاسۡتَكۡبَرَ﴾ استئنافاً بيانياً، وعلى رأي الحنفية تكون بياناً للإجمال الذي اقتضاه الاستثناء، ولا تنهض منها حجة تقطع الجدال بين الفريقين.

وجملة: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ معطوفة على الجمل المستأنفة، و(كان) لا تفيد إلا أنه

اتصف بالكفر في زمن مضى قبل زمن نزول الآية، وليس المعنى أنه اتصف به قبل امتناعه من السجود لآدم، وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل «كان» على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهي أنه لم يكن يومئذٍ فريق يوصف بالكافرين فاحتاجوا أن يتمحَّلوا بأن إبليس كان من الكافرين، أي: في علم الله، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مُظهراً الطاعة مبطناً الكفر نفاقاً، والله مطلع على باطنه ولكنه لم يخبر به الملائكة وجعلوا هذا الاطلاع عليه مما أشار إليه قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]، وكل ذلك تمحُّل لا داعي إليه لما علمت من أن فعل المضي يفيد مضي الفعل قبل وقت التكلم، وأمثلهم طريقة الذين جعلوا (كان) بمعنى صار، فإنه استعمال من استعمال فعل كان، قال تعالى: ﴿وَحَالَ بَيۡنَهُمَا ٱلۡمَوۡجُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡمُغۡرَقِينَ﴾ [هود: 43]، وقال: ﴿وَبُسَّتِ ٱلۡجِبَالُ بَسّٗا ۝٥ فَكَانَتۡ هَبَآءٗ مُّنۢبَثّٗا ۝٦﴾ [الواقعة: 5، 6].

وقول ابن أحمر:

بتيهاء قفر والمُطِيّ كأنها ... قطا الحزن قد كانت فراخاً بيوضها

أي: صار كافراً بعدم السجود لأن امتناعه نشأ عن استكباره على الله واعتقاد أن ما أمر به غير جار على حق الحكمة، وقد علمت أن الانقلاب الذي عرض لإبليس في جبلَّته كان انقلاب استخفاف بحكمة الله تعالى، فلذلك صار به كافراً صُراحاً.

والذي أراه أحسن الوجوه في معنى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ أن مقتضى الظاهر أن يقول: وكفر، كما قال: ﴿أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ﴾ فعدل عن مقتضى الظاهر إلى ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ لدلالة (كان) في مثل هذا الاستعمال على رسوخ معنى الخبر في اسمها، والمعنى أبى واستكبر وكفر كفراً عميقاً في نفسه، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَأَنجَيۡنَٰهُ وَأَهۡلَهُۥٓ إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ كَانَتۡ مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ ۝٨٣﴾ [الأعراف: 83]، وكقوله تعالى: ﴿نَنظُرۡ أَتَهۡتَدِيٓ أَمۡ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهۡتَدُونَ﴾ [النمل: 41] دون أن يقول أن لا تهتدي لأنها إذا رأت آية تنكير عرشها ولم تهتد كانت راسخة في الاتصاف بعدم الاهتداء، وأما الإتيان بخبر ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ دون أن يقول: وكان كافراً فلأن إثبات الوصف لموصوف بعنوان كون الموصوف واحداً من جماعة تثبت لهم ذلك الوصف أدل على شدة تمكن الوصف منه مما لو أثبت له الوصف وحده بناءً على أن الواحد يزداد تمسكاً بفعله إذا كان قد شاركه فيه جماعة لأنه بمقدار ما يرى من كثرة المتلبسين بمثل فعله تبعد نفسه عن التردد في سداد عملها، وعليه جاء قوله تعالى: ﴿أَصَدَقۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ [النمل: 27]، وقوله الذي ذكرناه آنفاً: ﴿أَمۡ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهۡتَدُونَ﴾ [النمل: 41]، وهو دليل كنائي واستعمال بلاغي جرى عليه نظم الآية

وإن لم يكن يومئذٍ جمع من الكافرين بل كان إبليس وحيداً في الكفر.

وهذا منزع انتزعته من تتبع موارد مثل هذا التركيب في هاتين الخصوصيتين خصوصية زيادة «كان»، وخصوصية إثبات الوصف لموصوف بعنوان أنه واحد من جماعة موصوفين به، وسيجيء ذلك قريباً عند قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: 43].

وإذ لم يكن في زمن امتناع إبليس من السجود جمع من الكافرين كان قوله: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ جارياً على المتعارف في أمثال هذا الإخبار الكنائي.

وفي هذا العدول عن مقتضى الظاهر مراعاة لما تقتضيه حروف الفاصلة أيضاً، وقد رتبت الأخبار الثلاثة في الذكر على حسب ترتيب مفهوماتها في الوجود، وذلك هو الأصل في الإنشاء أن يكون ترتيب الكلام مطابقاً لترتيب مدلولات جمله كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ (77)﴾ [هود: 77]، وقد أشرت إلى ذلك في كتابي «أصول الإنشاء والخطابة».

[35] ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35)﴾.

عطف على ﴿قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾ [البقرة: 34]، أي: بعد أن انقضى ذلك، قلنا: يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة، وهذه تكرمة أكرم الله بها آدم بعد أن أكرمه بكرامة الإجلال من تلقاء الملائكة.

ونداء آدم قبل تخويله سكنى الجنة نداء تنويه بذكر اسمه بين الملأ الأعلى لأن نداءه يسترعي إسماع أهل الملأ الأعلى فيتطلعون لما سيخاطب به، وينتزع من هذه الآية أن العالِم جدير بالإكرام بالعيش الهنيء، كما أخذ من التي قبلها أنه جدير بالتعظيم، والأمر بقوله: ﴿اسْكُنْ﴾ مستعمل في الامتنان بالتمكين والتخويل وليس أمراً له بأن يسعى بنفسه لسكنى الجنة إذ لا قدرة له على ذلك السعي فلا يكلف به.

وضمير «أنت» واقع لأجل عطف ﴿وَزَوْجُكَ﴾ على الضمير المستتر في ﴿اسْكُنْ﴾ وهو استعمال العربية عند عطف اسم على ضمير متصل مرفوع المحل لا يكادون يتركونه، يقصدون بذلك زيادة إيضاح المعطوف فتحصل فائدة تقرير مدلول المعطوف لئلا يكون تابعة المعطوف عليه أبرز منه في الكلام، فليس الفصل بمثل هذا الضمير مقيداً تأكيداً للنسبة لأن الإتيان بالضمير لازم لا خيرة للمتكلم فيه فلا يكون مقتضى حال ولا يعرف السامع أن المتكلم مريد به تأكيداً، ولكنه لا يخلو من حصول تقرير معنى المضمر وهو ما أشار إليه في الكشاف بمجموع قوله، وأنت تأكيد للضمير المستكن ليصح العطف عليه.

والزوج كل شيء ثان مع شيء آخر بينهما تقارُن، في حال ما. ويظهر أنه اسم جامد لأن جميع تصاريفه في الكلام ملاحظ فيها معنى كونه ثاني اثنين أو مماثل غيره. فكل واحد من اثنين مقترنين في حال ما يسمَّى زوجاً للآخر، قال تعالى: ﴿أَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانٗا وَإِنَٰثٗاۖ﴾ [الشورى: 50]، أي: يجعل لأحد الطفلين زوجاً له، أي سواه من غير صنفه، وقريب من هذا الاستعمال استعمال لفظ شفع.

وسمِّيت الأنثى القرينة للرجل بنكاحٍ زوجاً، لأنها اقترنت به وصيَّرته ثانياً، ويسمَّى الرجل زوجاً لها لذلك بلا فرق، فمن ثَم لا يقال للمرأة: زوجة بهاء تأنيث لأنه اسم وليس بوصف. وقد لحَّنوا الفرزدق في قوله:

وإن الذي يسعى ليُفسد زوجتي ... كساعٍ إلى أُسْدِ الشَّرى يستبيلُها

وتسامح الفقهاء في إلحاق علامة التأنيث للزوج إذا أرادوا به امرأة الرجل لقصد نفي الالتباس في تقرير الأحكام في كتبهم في مثل قولهم: القول قول الزوج، أو القول قول الزوجة، وهو صنيع حسن.

وفي صحيح مسلم عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ كان يحدث إحدى نسائه فمر به رجل فدعاه «يا فلان»، فجاء فقال له: «هذه زوجتي فلانة» الحديث، فقوله: زوجتي بالتاء فتعين كونه من عبارة راوي الحديث في السند إلى أنس وليست بعبارة النبي ﷺ.

وطوى في هذه الآية خلق زوج آدم، وقد ذكر في آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا﴾ [النساء: 1]، وسيأتي ذلك في سورة النساء وسورة الأعراف.

ولم يرد اسم زوج آدم في القرآن، واسمها عند العرب حواء، وورد ذكر اسمها في حديث رواه ابن سعد في طبقاته عن خالد بن خداش عن ابن وهب يبلغ به رسول الله ﷺ أنه قال: «**الناس لآدم وحواء كطف لصاع لن يملأوه...**» الحديث. طف المكيال بفتح الطاء وكسرها، ما قرب من ملئه، أي: هم لا يبغون الكمال، فإن كل كمال من البشر قابل للزيادة.

وخالد بن خداش بصري وثقه ابن معين وأبو حاتم وسليمان بن حرب وضعفه ابن المديني. فاسم زوج آدم عند العرب حواء، واسمها في العبرانية مضطرب فيه، ففي سفر التكوين في الإصحاح الثاني: أن اسمها امرأة سمَّاها كذلك آدم قال: لأنها من امرئ أُخذت. وفي الإصحاح الثالث: أن آدم دعا اسم امرأته حواء لأنها أم كل حي. وقال ابن

سعد: نام آدم فخلقت حواء من ضلعه فاستيقظ ووجدها عنده فقال: أثا، أي: امرأة بالنبطية، أي: اسمها بالنبطية المرأة كما سمَّاها آدم. وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ [البقرة: 31] أن آدم دعا نفسه، إيش، فلعل أثا محرفة عن إشّا. واسمها بالعبرية خمواه بالخاء المعجمة وبهاء بعد الألف، ويقال أيضاً: حيوا بحاء مهملة وألف في آخره فصارت بالعربية حواء وصارت في الطليانية إيڤا. وفي الفرنسية إيڤ. وفي التوراة ان حواء خلقت في الجنة بعد أن أسكن آدم في الجنة وأن الله خلقها لتؤنسه، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189]، أي: يأنس. والأمر في أسكن أمر إعطاء، أي: جعل الله آدم هو وزوجه في الجنة. والسكنى اتخاذ المكان مقرًّا لغالب أحوال الإنسان.

والجنة قطعة من الأرض فيها الأشجار المثمرة والمياه، وهي أحسن مقر للإنسان إذا لفحه حر الشمس، ويأكل من ثمره إذا جاع، ويشرب من المياه التي يشرب منها الشجر ويروقه منظر ذلك كله. فالجنة تجمع ما تطمح إليه طبيعة الإنسان من اللذات.

وتعريف الجنة تعريف العهد، وهي جنة معهودة لآدم يشاهدها إذا كان التعريف في الجنة حكاية لما يرادفه فيما خوطب به آدم، أو أريد بها المعهود لنا إذا كانت حكاية قول الله لنا بالمعنى، وذلك جائز في حكاية القول.

وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين هذه الجنة، فالذي ذهب إليه جمهور السلف أنها جنة الخلد التي وعد الله المؤمنين والمصدقين رسله وجزموا بأنها موجودة في العالم العلوي عالم الغيب، أي: في السماء، وأنها أعدها الله لأهل الخير بعد القيامة وهذا الذي تقلده أهل السُّنة من علماء الكلام وأبو علي الجبائي، وهو الذي تشهد به ظواهر الآيات والأخبار المروية عن النبي ﷺ. ولا تعدو أنها ظواهر كثيرة لكنها تفيد غلبة الظن وليس لهذه القضية تأثير في العقيدة.

وذهب أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر، وأبو القاسم البلخي والمعتزلة عدا الجبَّائي إلى أنها جنة في الأرض خلقها الله لإسكان آدم وزوجه، ونقل البيضاوي عنهم أنها بستان في فلسطين أو هو بين فارس وكرمان، وأحسب أن هذا ناشئ عن تطلبهم تعيين المكان الذي ذكر ما يسمَّى في التوراة باسم عدن.

ففي التوراة في الإصحاح الثاني من سفر التكوين: وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها ـ ثم قالت ـ فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أخذ منها، وهذا يقتضي أن جنة عدن ليست في الأرض، لكن الذي عليه شراح التوراة أن جنة عدن في الأرض وهو ظاهر وصف نهر هذه الجنة الذي يسقيها بأنه

نهر يخرج من عدن فيسقي الجنة، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس اسم الواحد «فيشون» وهو المحيط بجميع أرض الحويلة وهم من بني كوش كما في الإصحاح من التكوين، واسم النهر الثاني «جيحون» وهو المحيط بجميع أرض كوش. واسم النهر الثالث «حِدّاقِلْ» وهو الجاري شرق أشور «دجلة». والنهر الرابع «الفرات».

ولم أقف على ضبط عدن هذه. ورأيت في كتاب عبدالحق الإسلامي السبتي الذي كان يهودياً وأسلم وألف كتاباً في الرد على اليهود سمَّاه «الحسام المحدود في الرد على اليهود» كتبه بغيدن وضبطه بالعلامات بكسر الغين المعجمة وكسر الدال المهملة، ولعل النقطة على حرف العين سهو من الناسخ فذلك هو منشأ قول القائلين أنها بعدن أو بفلسطين أو بين فارس وكرمان، والذي ألجأهم إلى ذلك أن جنة الثواب دار كمال لا يناسب أن يحصل فيها العصيان، وأنها دار خلد لا يخرج ساكنها، وهو التجاء بلا ملجئ، لأن ذلك من أحوال سكان الجنة لا لتأثير المكان، وكله جعل الله تعالى عندما أراده.

واحتج أهل السُّنة بأن أل في «الجنة» للعهد الخارجي ولا معهود غيرها، وإنما تعين كونها للعهد الخارجي لعدم صحة الحمل على الجنس بأنواعه الثلاثة، إذ لا معنى للحمل على أنها لام الحقيقة لأنها قد نيط بها فعل السكنى، ولا معنى لتعلقه بالحقيقة بخلاف نحو الرجل خير من المرأة، ولا معنى للحمل على العهد الذهني إذ الفرد من الحقيقة هنا مقصود معين لأن الأمر بالإسكان جزاء وإكرام فلا بد أن يكون متعلقاً بجنة معروفة، ولا معنى للحمل على الاستغراق لظهور ذلك. ولما كان المقصود هو الجزاء تعين أن يكون متعلقاً بأمر معين معهود، ولا معهود إلا الجنة المعروفة لا سيما وهو اصطلاح الشرع.

وقد يقال: إن اللام للعهد، ولعل المعهود لآدم هو جنة في الأرض معينة أشير إليها بتعريف العهد، ولذلك أختار أنا أن قوله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ لما كان المقصود منه القصص لنا حكى بالألفاظ المتعارفة لدينا ترجمة لألفاظ اللغة التي خوطب بها آدم أو عن الإلهام الذي ألقي إلى آدم، فيكون تعريف الجنة منظوراً فيه إلى متعارفنا فيكون آدم قد عرف المراد من مسكنه بطريق آخر غير التعريف، ويكون قد حكى لنا ذلك بطريقة التعريف، لأن لفظ الجنة المقترن في كلامنا بلام التعريف يدل على عين ما دل عليه الطريق الآخر الذي عرف به آدم مراد الله تعالى، أي: قلنا له اسكن البقعة التي تسمونها أنتم اليوم بالجنة، والحاصل أن الأظهر أن الجنة التي أسكنها آدم هي الجنة المعدودة داراً لجزاء المحسنين.

ومعنى الأكل من الجنة من ثمرها، لأن الجنة تستلزم ثماراً وهي مما يقصد بالأكل، ولذلك تجعل (من) تبعيضية بتنزيل بعض ما يحويه المكان منزلة بعض لذلك

المكان. ويجوز أن تكون (من) ابتدائية إشارة إلى أن الأكل المأذون فيه أكل ما تثمره تلك الجنة، كقولك: هذا الثمر من خيبر.

والرغد وصف لموصوف دل عليه السياق، أي: أكلًا رغداً، والرغد الهنيء الذي لا عناء فيه ولا تقتير. وقوله: ﴿حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ ظرف مكان، أي من أي مواضع أردتما الأكل منها، ولما كانت مشيئتهما لا تنحصر بمواضع استفيد العموم في الإذن بطريق اللزوم، وفي جعل الأكل من الثمر من أحوال آدم وزوجه حين إنشائها تنبيه على أن الله جعل الاقتيات جبلة للإنسان لا تدوم حياته إلا به.

وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ يعنى به ولا تأكلا من الشجرة لأن قربانها إنما هو لقصد الأكل منها، فالنهي عن القربان أبلغ من النهي عن الأكل لأن القرب من الشيء ينشئ داعية وميلًا إليه، ففي الحديث: «**من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه**».

وقال ابن العربي: سمعت الشاشي في مجلس النظر يقول: إذا قيل: لا تقرب بفتح الراء كان معناه لا تتلبس بالفعل، وإذا قيل بضم الراء كان معناه لا تدن منه اهـ. وهو غريب، فإنَّ قرُب وقرِب نحو كرم وسمع بمعنى دنا، فسواء ضممت الراء أو فتحتها في المضارع فالمراد النهي عن الدنو، إلا أن الدنو بعضه مجازي وهو التلبس وبعضه حقيقي، ولا يكون للمجازي وزن خاص في الأفعال وإلا لصار من المشترك لا من الحقيقة والمجاز، اللَّهم إلا أن يكون الاستعمال خص المجازي ببعض التصاريف فتكون تلك الزنة قرينة لفظية للمجاز، وذلك حسن وهو من محاسن فروق استعمال الألفاظ المترادفة في اللغة العربية مثل تخصيص بعد مكسور العين بالانقطاع التام، وبعد مضموم العين بالتنحي عن المكان، ولذلك خص الدعاء بالمكسور في قولهم للمسافر لا تبعد، قالت فاطمة بنت الأحجم الخزاعية:

إخوتي لا تبعَدوا أبداً ... وبَلَى والله قد بَعِدوا

وفي تعليق النهي بقربان الشجرة إشارة إلى منزع سد الذرائع وهو أصل من أصول مذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ، وفيه تفصيل مقرر في أصول الفقه.

والإشارة بـ(هذه) إلى شجرة مرئية لآدم وزوجه، والمراد شجرة من نوعها أو كانت شجرة وحيدة في الجنة. وقد اختلف أهل القصص في تعيين نوع هذه الشجرة، فعن علي وابن مسعود وسعيد بن جبير والسدي أنها الكرمة، وعن ابن عباس والحسن وجمهور المفسرين أنها الحنطة، وعن قتادة وابن جريج ونسبه ابن جريج إلى جمع من الصحابة أنها شجرة التين. ووقع في سفر التكوين من التوراة إبهامها وعبر عنها بشجرة معرفة الخير والشر.

وقوله: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾، أي: من المعتدين، وأشهر معاني الظلم في استعمال العرب هو الاعتداء، والاعتداء إما اعتداء على نهي الناهي إن كان المقصود من النهي الجزم بالترك، وإما اعتداء على النفس والفضيلة إن كان المقصود من النهي عن الأكل من الشجرة بقاء فضيلة التنعم لآدم في الجنة، فعلى الأول: الظلم لأنفسهما بارتكاب غضب الله وعقابه، وعلى الثاني: الظلم لأنفسهما بحرمانها من دوام الكرامة.

[36] ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَـٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿36﴾﴾.

الفاء عاطفة على قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾ [البقرة: 34]، وحقها إفادة التعقيب فيكون التعقيب عرفياً لأن وقوع الإزلال كان بعد مضي مدة هي بالنسبة للمدة المرادة من سكنى الجنة كالأمد القليل. والأحسن جعل الفاء للتفريع مجردة عن التعقيب.

والإزلال جعل الغير زالًّا، أي: قائماً به الزلل، وهو كالزَلَق أن تسير الرِّجلان على الأرض بدون اختيار لارتخاء الأرض بطين ونحوه، أي: ذاهبة رِجلاه بدون إرادة، وهو مجاز مشهور في صدور الخطيئة والغلط المضر، ومنه سمي العصيان ونحوه الزلل.

والضمير في قوله: ﴿عَنْهَا﴾ يجوز أن يعود إلى الشجرة لأنها أقرب وليتبين سبب الزلة وسبب الخروج من الجنة، إذ لو لم يجعل الضمير عائداً إلى الشجرة لخلت القصة عن ذكر سبب الخروج. و«عن» في أصل معناها، أي أزلهما إزلالًا ناشئاً عن الشجرة، أي: عن الأكل منها، وتقدير المضاف دل عليه قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾، وليست «عن» للسببية، ومَن ذَكَر السببية أراد حاصل المعنى كما قال أبو عبيدة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿3﴾﴾ [النجم: 3] أن معناه وما ينطق بالهوى، فقال الرضي: الأولى أن «عن» بمعناها وأن الجار والمجرور صفة لمصدر محذوف، أي: نطقاً صادراً عن الهوى. ويجوز كون الضمير للجنة وتكون «عن» على ظاهرها والإزلال مجازاً في الإخراج بكُره، والمراد منه الهبوط من الجنة مكرهين كمن يزل عن موقفه فيسقط كقوله: «وكم منزل لولاي طِحْتَ».

وقوله: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ تفريع عن الإزلال بناءً على أن الضمير للشجرة، والمراد من الموصول وصِلَته التعظيم، كقولهم: قد كان ما كان، فإن جعلت الضمير في قوله: ﴿عَنْهَا﴾ عائداً إلى الجنة كان هذا التفريع تفريع المفصل عن المجمل، وكانت الفاء للترتيب الذِّكْري المجرد كما في قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَـٰتًا أَوْ

هُمْ قَآئِلُونَ ﴿4﴾﴾ [الأعراف: 4]، وقوله: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُواْ عَبْدَنَا وَقَالُواْ مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ ﴿9﴾﴾ [القمر: 9]، أما دلالة الموصول عن التعظيم فهي هي.

وقرأ حمزة ﴿**فأزالهما**﴾ بألف بعد الزاي، وهو من الإزالة بمعنى الإبعاد، وعلى هذه القراءة يتعين أن يكون ضمير ﴿عَنْهَا﴾ عائداً إلى الجنة لا إلى الشجرة. وقد نبّه عليه بخصوصه مع العلم بأن من خرج من الجنة فقد خرج مما كان فيه إحضاراً لهذه الخسارة العظيمة في ذهن السامعين حتى لا تكون استفادتها بدلالة الالتزام خاصة، فإنها دلالة قد تخفى فكانت إعادته في هذه الصلة بمرادفه كإعادته بلفظه في قوله تعالى: ﴿فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾ [طه: 78].

وتفيد الآية إثارة الحسرة في نفوس بني آدم على ما أصاب آدم من جراء عدم امتثاله لوصاية الله تعالى وموعظة تنبه بوجوب الوقوف عند الأمر والنهي والترغيب في السعي إلى ما يعيدهم إلى هذه الجنة التي كانت لأبيهم، وتربية العداوة بينهم وبين الشيطان وجنده إذ كان سبباً في جر هذه المصيبة لأبيهم حتى يكونوا أبداً ثأراً لأبيهم معادين للشيطان ووسوسته مسيئين الظنون بإغرائه كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: 27]، وقوله هنا: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾، وهذا أصل عظيم في تربية العامة ولأجله كان قادة الأمم يذكرون لهم سوابق عداوات منافسيهم ومن غلبهم في الحروب ليكون ذلك باعثاً على أخذ الثأر.

وعطف ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ﴾ بالواو دون الفاء لأنه ليس بمتفرع عن الإخراج بل هو متقدم عليه، ولكن ذكر الإخراج قبل هذا لمناسبة سياق ما فعله الشيطان وغروره بآدم، فلذلك قدم قوله: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا﴾ إثر قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾. ووجه جمع الضمير في ﴿ٱهْبِطُواْ﴾ قيل لأن هبوط آدم وحواء اقتضى أن لا يوجد نسلهما في الجنة فكان إهباطهما إهباطاً لنسلهما، وقيل: الخطاب لهما ولإبليس، وهو وإن أهبط عند إبايته السجود كما أفاده قوله تعالى في سورة الأعراف [12 ـ 19]: ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿12﴾ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿13﴾﴾ إلى قوله: ﴿قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا﴾ إلى قوله: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾، فهذا إهباط ثان فيه تحجير دخول الجنة عليه، والإهباط الأول كان إهباط منع من الكرامة مع تمكينه من الدخول للوسوسة، وكلا الوجهين بعيد، فالذي أراه أن جمع الضمير مراد به التثنية لكراهية توالي المثنيات بالإظهار والإضمار من قوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا﴾ [البقرة: 35] والعرب يستثقلون ذلك، قال امرؤ القيس:

وقوفاً بها صحبي على مطيّهم … يقولون لا تهلك أسًى وتجمّل

وإنما له صاحبان لقوله: قفا نبك... إلخ، وقال تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ وسيأتي في سورة التحريم [4].

وقوله: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ يحتمل أن يراد بالبعض بعض الأنواع وهو عداوة الإنس والجن إن كان الضمير في ﴿اهْبِطُوا﴾ لآدم وزوجه وإبليس، ويحتمل أن يراد عداوة بعض أفراد نوع البشر، إن كان ضمير: ﴿اهْبِطُوا﴾ لآدم وحواء، فيكون ذلك إعلاماً لهما بأثر من آثار عملهما يورث في بنيهما، ولذلك مبدأ ظهور آثار الاختلال في تكوين خلقتهما بأن كان عصيانهما يورث في أنفسهما وأنفس ذريتهما داعية التغرير والحيلة على حد قوله تعالى: ﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ﴾ [التغابن: 14]، فإن الأخلاق تورَث، وكيف لا وهي مما يُعدى بكثرة الملابسة والمصاحبة، وقد قال أبو تمام:

لأعديتني بالحِلم إن العلا تُعدي

ووجه المناسبة بين هذا الأثر وبين منشئه الذي هو الأكل من الشجرة، أن الأكل من الشجرة كان مخالفة لأمر الله تعالى ورفضاً له وسوء الظن بالفائدة منه دعا لمخالفته الطمع والحرص على جلب نفع لأنفسهما، وهو الخلود في الجنة والاستئثار بخيراتها مع سوء الظن بالذي نهاهما عن الأكل منها وإعلامه لهما بأنهما إن أكلا منها ظلما أنفسهما لقول إبليس لهما: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: 20]، فكذلك كانت عداوة أفراد البشر مع ما جُبلوا عليه من الألفة والأنس والاتحاد منشؤها رفض تلك الألفة والاتحاد لأجل جلب النفع للنفس وإهمال منفعة الغير، فلا جرم كان بين ذلك الخاطر الذي بعثهما على الأكل من الشجرة وبين أثره الذي بقي في نفوسهما والذي سيورثونه نسلهما فيخلق النسل مركبة عقولهم على التخلُّق بذلك الخُلق الذي طرأ على عقل أبويهما، ولا شك أن ذلك الخلق الراجع لإيثار النفس بالخير وسوء الظن بالغير هو منبع العداوات كلها، لأن الواحد لا يعادي الآخر إلا لاعتقاد مزاحمة في منفعة أو لسوء ظن به في مضرة.

وفي إشارة إلى مسألة أخلاقية وهي أن أصل الأخلاق حسنها وقبيحها هو الخواطر الخيرة والشريرة، ثم ينقلب الخاطر إذا ترتب عليه فعل فيصير خُلقاً، وإذا قاومه صاحبه ولم يفعل صارت تلك المقاومة سبباً في اضمحلال ذلك الخاطر، ولذلك حذرت الشريعة من الهم بالمعاصي وكان جزاء ترك فعل ما يهم به منها حسنة، وأمرت بخواطر الخير فكان جزاء مجرد الهم بالحسنة حسنة ولو لم يعملها، وكان العمل بذلك الهم عشر حسنات كما ورد في الحديث الصحيح: «**مَن هَمَّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة**»، ثم قال: «**ومن هَمَّ بسيئة فعملها كتبت له سيئة واحدة**»، وجعل العفو عن حديث

النفس منة من الله تعالى ومغفرة في حديث: «**إن الله تجاوز عن أمتي فيما حدثت به نفوسها**».

إن الله تعالى خلق الإنسان خيِّراً، أي: سالماً من الشرور والخواطر الشريرة على صفة مَلَكية، وهو معنى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ④﴾ [التين: 4]، ثم جعله أطواراً، فأولها طور تعليمه النطق ووضع الأسماء للمسمَّيات، لأن ذلك مبدأ المعرفة وبه يكون التعليم، أي: يعلم أفراده بعضاً ما علمه وجهله الآخر، فكان إلهامه اللغة مبدأ حركة الفكر الإنساني وهو مبدأ صالح للخير ومُعين عليه، لأن به علم الناس بعضهم بعضاً، ولذلك ترى الصبي يرى الشيء فيسرع إلى قرنائه يناديهم ليروه معه حرصاً على إفادتهم، فكان الإنسان معلماً بالطبع وكان ذلك معيناً على خيريته، إلا أنه صالحٌ أيضاً لاستعمال النطق في التمويه والكذب؛ ثم إن الله تعالى لما نهاه عن أمر كلفه بما في استطاعته أن يمتثله وأن يخالفه، فتلك الاستطاعة مبدأ حركة نفسه في الحرص والاستئثار، فكان خلق الله تعالى إياه على تلك الاستطاعة مبدأ طور جديد هو المشار إليه بقوله: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ⑤﴾ [التين: 5].

ثم هداه بواسطة الشرائع فصار باتباعها يبلغ إلى مراتب الملائكة ويرجع إلى تقويمه الأول، وذلك معنى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [التين: 6]. وقد أشير إلى هذا الطور الأخير بقوله فيما يأتي: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ﴾ [البقرة: 38] الآية.

وجملة: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ إما مستأنفة استئنافاً ابتدائياً، وإما جملة حال من ضمير ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ وهي اسمية خلت من الواو، وفي اعتبار الجملة الاسمية الخالية من الواو حالًا خلاف بين أئمة العربية، منع ذلك الفراء والزمخشري وأجازه ابن مالك وجماعة. والحق عندي أن الجملة الحالية تستغني بالضمير عن الواو، وبالواو عن الضمير، فإذا كانت في معنى الصفة لصاحبها اشتملت على ضميره أو ضمير سببيه فاستغنت عن الواو نحو الآية ونحو جاء زيد يده على رأسه أو أبوه يرافقه، وإلا وجبت الواو إذ لا رابط حينئذٍ غيرها نحو: جاء زيد والشمس طالعة، وقول تأبط شراً:

فخالط سَهْلَ الأرض لم يَكدَح الصَّفا ... به كَدْحَةً والموتُ خزيان ينظُر

وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ ضميره راجع إلى ما رجع إليه ضمير ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ على التقادير كلها. والحين: الوقت، والمراد به وقت انقراض النوع الإنساني والشيطاني بانقراض العالم، ويحتمل أن يكون المراد من ضمير ﴿وَلَكُمْ﴾ التوزيع، أي ولكل واحد منكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. وإنما كان ذلك متاعاً لأن الحياة أمر مرغوب لسائر البشر، على أن الحياة لا تخلو من لذات وتمتع بما وهبنا الله من المُلائِمات. هذا

إن أريد بالخبر المجموع؛ أي: لجميعكم، وإن أريد به التوزيع فالحين هو وقت موت كل فرد على حد قولك للجيش: هذه الأفراس لكم، أي لكل واحد منكم فرس.

[37] ﴿فَتَلَقَّىٰ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾.

جاء بالفاء إيذاناً بمبادرة آدم بطلب العفو. والتلقي استقبال إكرام ومسرة، قال تعالى: ﴿وَتَتَلَقَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [الأنبياء: 103]. ووجه دلالته على ذلك أنه صيغة تفعَّل من لَقِيه وهي دالة على التكلف لحصوله وتطلبه، وإنما يتكلف ويتطلب لقاء الأمر المحبوب بخلاف لاقى فلا يدل على كون الملاقى محبوباً، بل تقول لاقى العدو واللقاء الحضور نحو الغير بقصد أو بغير قصد وفي خير أو شر، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفًا﴾ [الأنفال: 15] الآية، فالتعبير بتلقي هنا مؤذن بأن الكلمات التي أخذها آدم كلمات نافعة له فعلم أنها ليست كلمات زجر وتوبيخ بل كلمات عفو ومغفرة ورضى، وهي إما كلمات لقنها آدم من قبل الله تعالى ليقولها طالباً المغفرة، وإما كلمات إعلام من الله إياه بأنه عفا عنه بعد أن أهبطه من الجنة اكتفاء بذلك في العقوبة، ومما يدل على أنها كلمات عفو عطف ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ بالفاء، إذ لو كانت كلمات توبيخ لما صح التسبب.

وتلقي آدم للكلمات إما بطريق الوحي أو الإلهام، ولهم في تعيين هذه الكلمات روايات أعرضنا عنها لقلة جدوى الاشتغال بذلك، فقد قال آدم الكلمات فتيب عليه فلنهتم نحن بما ينفعنا من الكلام الصالح والفعل الصالح.

ولم تذكر توبة حواء هنا مع أنها مذكورة في مواضع أخرى نحو قوله: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: 23] لظهور أنها تتبعه في سائر أحواله وأنه أرشدها إلى ما أُرشد إليه، وإنما لم يذكر في هذه الآية لأن الكلام جرى على الابتداء بتكريم آدم وجعله في الأرض خليفة، فكان الاعتناء بذكر تقلباته هو الغرض المقصود، وأصل معنى تاب: رجع، ونظيره ثاب بالمثلثة، ولما كانت التوبة رجوعاً من التائب إلى الطاعة ونبذاً للعصيان، وكان قبولها رجوعاً من المتوب إليه إلى الرضى وحسن المعاملة، وصف بذلك رجوع العاصي عن العصيان ورجوع المعصي عن العقاب فقالوا: تاب فلان لفلان فتاب عليه لأنهم ضمَّنوا الثاني معنى عطف ورضي، فاختلاف مَفادي هذا الفعل باختلاف الحرف الذي يتعدى به وكان أصله مبنياً على المشاكلة.

والتوبة تتركب من علم وحال وعمل، فالعلم هو معرفة الذنب، والحال هو تألم النفس من ذلك الضرر ويسمَّى ندماً، والعمل هو الترك للإثم وتدارك ما يمكن تداركه وهو المقصود من التوبة. وأما الندم فهو الباعث على العمل، ولذلك ورد في الحديث: «**الندم توبة**» قاله الغزالي. **قلت**: أي لأنه سببها ضرورة أنه لم يقصر لأن أحد الجزءين غير معرفة.

ثم التعبير بتاب عليه هنا مُشعر بأن أكل آدم من الشجرة خطيئة إثم، غير أن الخطيئة يومئذٍ لم يكن مرتباً عليها جزاء عقاب أخروي ولا نقص في الدِّين، ولكنها أوجبت تأديباً عاجلًا لأن الإنسان يومئذٍ في طور كطور الصبا، فلذلك لم يكن ارتكابها بقادح في نبوءة آدم، على أنها لا يظهر أن تعد من الكبائر بل قصارها أن تكون من الصغائر إذ ليس فيها معنى يؤذن بقلة اكتراث بالأمر، ولا يترتب عليه فساد، وفي عصمة الأنبياء من الصغائر خلاف بين أصحاب الأشعري وبين الماتريدي وهي في كتب الكلام، على أن نبوءة آدم فيما يظهر كانت بعد النزول إلى الأرض فلم تكن له عصمة قبل ذلك إذ العصمة عند النبوءة.

وعندي ـ وبعضه مأخوذ من كلامهم ـ أن ذلك العالم لم يكن عالم تكليف بالمعنى المتعارف عند أهل الشرائع، بل عالم تربية فقط، فتكون خطيئة آدم ومعصيته مخالفة تأديبية ولذلك كان الجزاء عليها جارياً على طريقة العقوبات التأديبية بالحرمان مما جرَّه إلى المعصية، فإطلاق المعصية والتوبة وظلم النفس على جميع ذلك هو بغير المعنى الشرعي المعروف، بل هي معصية كبيرة وتوبة بمعنى الندم والرجوع إلى التزام حسن السلوك، وتوبة الله عليه بمعنى الرضى لا بمعنى غفران الذنوب، وظلم النفس بمعنى التسبب في حرمانها من لذات كثيرة بسبب لذة قليلة، فهو قد خالف ما كان ينبغي أن لا يخالفه، ويدل لذلك قوله بعد ذلك: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ﴾ إلى قوله: ﴿خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 38، 39]، فإنه هو الذي بين به لهم أن المعصية بعد ذلك اليوم جزاؤها جهنم، فأورد عليَّ بعض الحذاق من طلبة الدرس أنه إذا لم يكن العالَم عالَم تكليف فكيف كفر إبليس باعتراضه وامتناعه من السجود؟

فأجبته بأن دلالة ألوهية الله تعالى في ذلك العالم حاصلة بالمشاهدة حصولًا أقوى من كل دلالة، زيادة على دلالة العقل، لأن إبليس شاهد بالحس الدلائل على تفرده تعالى بالألوهية والخلق والتصرف المطلق وبعلمه وحكمته واتصافه بصفات الكمال كما حصل العلم بمثله للملائكة، فكان اعتراضه على فعله والتغليط إنكاراً لمقتضى تلك الصفات فكان مخالفة لدلائل الإيمان فكفر به. وأما الأمر والنهي والطاعة والمعصية وجزاء ذلك فلا يتلقى إلا بالإخبارات الشرعية وهي لم تحصل يومئذٍ، وإنما حصلت بقوله تعالى لهم: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ﴾ الآية، فظهر الفرق.

وقرأ الجمهور: ﴿ءَادَمُ﴾ بالرفع و﴿كَلِمَٰتٍ﴾ بالنصب، وقرأه ابن كثير بنصب: ﴿ءَادَمُ﴾ ورفع ﴿كَلِمَٰتٍ﴾ على تأويل تلقَّى بمعنى بَلَغَته كلمات، فيكون التلقي مجازاً عن البلوغ بعلاقة السببية.

وقوله: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ تذييل وتعليل للجملة السابقة وهي ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾

لأنه يفيد مفادها مع زيادة التعميم والتذييل من الإطناب كما تقرر في علم المعاني. ومعنى المبالغة في التواب أنه الكثير القبول للتوبة، أي لكثرة التائبين، فهو مثال مبالغة من تاب المتعدي بعلى الذي هو بمعنى قبول التوبة إيذان بأن ذلك لا يخص تائباً دون آخر، وهو تذييل لقوله: ﴿فَتَلَقَّىٰ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ﴾ المؤذن بتقدير تاب آدم فتاب الله عليه، على جعل التواب بمعنى الملهم لعباده الكثيرين أن يتوبوا، فإن أمثلة المبالغة قد تجيء من غير التكاثر، فالتواب هنا معناه الملهم التوبة وهو كناية عن قبول توبة التائب.

وتعقيبه بالرحيم لأن الرحيم جارٍ مجرى العلة للتواب إذ قبوله التوبة عن عباده ضرب من الرحمة بهم، وإلا لكانت التوبة لا تقتضي إلا نفع التائب نفسه بعدم العود للذنب حتى تترتب عليه الآثام. وأما الإثم المترتب فكان من العدل أن يتحقق عقابه لكن الرحمة سبقت العدل هنا بوعد من الله.

[38، 39] ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿38﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿39﴾﴾.

كررت جملة ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا﴾ فاحتمل تكريرها أن يكون لأجل ربط النظم في الآية القرآنية من غير أن تكون دالة على تكرير معناها في الكلام الذي خوطب به آدم فيكون هذا التكرير لمجرد اتصال ما تعلق بمدلول: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا﴾ [البقرة: 36]، وذلك قوله: ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: 36]، وقوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى﴾ إذ قد فصل بين هذين المتعلقين ما اعترض بينهما من قوله: ﴿فَتَلَقَّىٰ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿37﴾﴾ [البقرة: 37]، فإنه لو عقب ذلك بقوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى﴾ لم يرتبط كمال الارتباط ولتوهم السامع أنه خطاب للمؤمنين على عادة القرآن في التفنن، فلدفع ذلك أعيد قوله: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا﴾ فهو قول واحد كرر مرتين لربط الكلام، ولذلك لم يعطف ﴿قُلْنَا﴾ لأن بينهما شبه كمال الاتصال لتنزُّل قوله: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ من قوله: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ منزلة التوكيد اللفظي، ثم بُني عليه قوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى﴾ الآية، وهو مغاير لما بني على قوله: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ ليحصل شيء من تجدد فائدة في الكلام لكي لا يكون إعادة ﴿اهْبِطُوا﴾ مجرد توكيد، ويسمَّى هذا الأسلوب في علم البديع بالترديد نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ﴾ [آل عمران: 188]، وإفادته التأكيد

حاصلة بمجرد إعادة اللفظ[1].

وقيل: هو أمر ثان بالهبوط بأن أهبط آدم من الجنة إلى السماء الدنيا بالأمر الأول، ثم أهبط من السماء الدنيا إلى الأرض فتكون إعادة ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟﴾ للتنبيه على اختلاف زمن القولين والهبوط، وهو تأويل يفيد أن المراحل والمسافات لا عبرة بها عند المسافر، ولأن ضمير ﴿مِنْهَا﴾ المتعين للعود إلى الجنة لتنسيق الضمائر في قوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا﴾ وقوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾ [البقرة: 36] مانع من أن يكون المراد اهبطوا من السماء جميعاً، إذ لم يسبق معاد للسماء، فالوجه عندي على تقدير أن تكون إعادة ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ الثاني لغير ربط نظم الكلام أن تكون لحكاية أمر ثان لآدم بالهبوط كيلا يظن أن توبة الله عليه ورضاه عنه عند مبادرته بالتوبة عقب الأمر بالهبوط قد أوجبت العفو عنه من الهبوط من الجنة فأعاد له الأمر بالهبوط بعد قبول توبته ليعلم أن ذلك كائن لا محالة لأنه مراد الله تعالى وطور من الأطوار التي أرادها الله تعالى من جعله خليفة في الأرض، وهو ما أخبر به الملائكة.

وفيه إشارة أخرى وهي أن العفو يكون من التائب في الزواجر والعقوبات. وأما تحقيق آثار المخالفة وهو العقوبة التأديبية فإن العفو عنها فساد في العالم لأن الفاعل للمخالفة إذا لم ير أثر فعله لم يتأدب في المستقبل، فالتسامح معه في ذلك تفويت لمقتضى الحكمة، فإن الصبي إذا لوث موضعاً وغضب عليه مربيه ثم تاب فعفا عنه فالعفو يتعلق بالعقاب، وأما تكليفه بأن يزيل بيده التلويث الذي لوث به الموضع فذلك لا يحسن التسامح فيه، ولذا لما تاب الله على آدم رضي عنه ولم يؤاخذه بعقوبة ولا بزاجر في الدنيا ولكنه لم يصفح عنه في تحقق أثر مخالفته وهو الهبوط من الجنة ليرى أثر حرصه وسوء ظنه، هكذا ينبغي أن يكون التوجيه إذا كان المراد من ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ الثاني حكاية أمر ثان بالهبوط خوطب به آدم.

و﴿جَمِيعًا﴾ حال. وجميع اسم للمجتمعين مثل لفظ «جمع»، فلذلك التزموا فيه حالة واحدة وليس هو في الأصل وصفاً وإلا لقالوا جاؤوا جميعين، لأن فعيلًا بمعنى فاعل يطابق موصوفه، وقد تأولوا قول امرئ القيس:

* فلو أنها نفس تموت جميعة *

---

(1) أردت بهذا أن أنبه على أن ما وقع في الكشاف أن اهبطوا الثاني تأكيد أراد به ما يقارب التأكيد، وهو أنه يحصل من مجرد إعادة اللفظ تقرير لمدلوله في الذهن وإن لم يكن المقصود من ذكره التأكيد، وعليه فالفصل ليس لكمال الاتصال كما توهمه الشيخ عبدالحكيم عند قول البيضاوي كرر التأكيد.

بأن التاء فيه للمبالغة، والمعنى اهبطوا مجتمعين في الهبوط متقارنين فيه لأنهما استويا في اقتراف سبب الهبوط.

وقوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ﴾ شرط على شرط، لأن «إما» شرط مركب من إن الشرطية، وما الزائدة دالة على تأكيد التعليق، لأن إن بمجردها دالة على الشرط، فلم يكن دخول ما الزائدة عليها كدخولها على «متى» و«أي» و«أين» و«أيان» و«ما» و«من» و«مهما» على القول بأن أصلها ماما، لأن تلك كانت زيادتها لجعلها مفيدة معنى الشرط، فإن هذه الكلمات لم توضع له بخلاف (إن)، وقد التزمت العرب تأكيد فعل الشرط مع إما بنون التوكيد لزيادة توكيد التعليق بدخول علامته على أداته وعلى فعله، فهو تأكيد لا يفيد تحقيق حصول الجواب لأنه مناف للتعليق، ولذلك لم يؤكد جواب الشرط بالنون بل يفيد تحقيق الربط، أي إن كون حصول الجواب متوقفاً على حصول الشرط أمر محقق لا محالة، فإن التعليق ما هو إلا خبر من الأخبار، إذ حاصله الإخبار بتوقف حصول الجزاء على حصول الشرط فلا جرم كان كغيره من الأخبار قابلًا للتوكيد، وقلما خلا فعل الشرط مع (إما) عن نون التوكيد كقول الأعشى:

إما تَريْنا حُفاةً لا نعال لنا ... إنا كذلك ما نَحْفى ونَنْتعل

وهو غير حسن عند سيبويه والفارسي، وقال المبرد والزجاج: هو ممنوع، فجعلا خلو الفعل عنه ضرورة.

وقوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ﴾ مَن شرطية بدليل دخول الفاء في جوابها: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ لأن الفاء وإن دخلت في خبر الموصول كثيراً فذلك على معاملته معاملة الشرط، فلتُحمل هنا على الشرطية اختصاراً للمسافة.

وأظهر لفظ الهدى في قوله: ﴿هُدَايَ﴾ وهو عين الهدى في قوله: ﴿مِّنِّي هُدًى﴾ فكان المقام للضمير الرابط للشرطية الثانية بالأولى، لكنه أظهر اهتماماً بالهدى ليزيد رسوخاً في أذهان المخاطبين على حد ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: 15 ـ 16]، ولتكون هاته الجملة مستقلة بنفسها لا تشتمل على عائد يحتاج إلى ذكر معاد حتى يتأتى تسييرها مسير المثل أو النصيحة فتلحظ فتحفظ وتتذكرها النفوس لتهذب وترتاض كما أظهر في قوله: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ ۚ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾﴾ [الإسراء: 81]، لتسير هذه الجملة الأخيرة مسير المثل، ومنه قول بشار:

إذا بلغ الرأيُ المشورةَ فاستعن ... برأي نصيح أو نصيحة حازم
ولا تجعل الشورى عليك غضاضة ... مكانُ الخوافي قوة للقوادم
وأدنِ إلى الشورى المسدَّدَ رأيُهُ ... ولا تُشهد الشورى امرءًا غير كاتم

فكرر الشورى ثلاث مرات في البيتين الثاني والثالث ليكون كل نصف سائراً مسير المثل، وبهذا يظهر وجه تعريف الهدى الثاني بالإضافة لضمير الجلالة دون أل مع أنها الأصل في وضع الظاهر موضع الضمير الواقع معاد لئلا يفوت هاته الجملة المستقلة شيء تضمنته الجملة الأولى، إذ الجملة الأولى تضمَّنت وصف الهدى بأنه آت من الله، والإضافة في الجملة الثانية تفيد هذا المفاد.

والإتيان[1] في قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم﴾ بحرف الشرط الدال على عدم الجزم بوقوع الشرط إيذان ببقيةٍ من عتاب على عدم امتثال الهدى الأول وتعريض بأن محاولة هديكم في المستقبل لا جدوى لها كما يقول السيد لعبده إذا لم يعمل بما أوصاه به فغضب عليه ثم اعتذر له فرضي عنه: إن أوصيتك يوماً آخر بشيء فلا تعد لمثل فعلتك، يعرِّض له بأن تعلق الغرض بوصيته في المستقبل أمر مشكوك فيه إذ لعله قليل الجدوى، وهذا وجه بليغ فات صاحب الكشاف، حجبه عنه توجيه تكلُّفه لإرغام الآية على أن تكون دليلًا لقول المعتزلة بعدم وجوب بعثة الرسل للاستغناء عنها بهدي العقل في الإيمان بالله مع كون هدي الله تعالى الناس واجباً عندهم، وذلك التكلف كثير في كتابه وهو لا يليق برسوخ قدمه في العلم، فكان تقريره هذا كالاعتذار عن القول بعدم وجوب بعثة الرسل على أن الهدى لا يختص بالإيمان الذي يغني فيه العقل عن الرسالة عندهم بل معظمه هدي التكاليف وكثير منها لا قِبل للعقل بإدراكه، وهو على أصولهم أيضاً واجب على الله إبلاغه للناس، فيبقى الإشكال على الإتيان بحرف الشك هنا بحاله، فلذلك كانت الآية أسعد بمذهبنا أيها الأشاعرة من عدم وجوب الهدي كله على الله تعالى لو شئنا ان نستدل بها على ذلك كما فعل البيضاوي، ولكنا لا نراها واردة لأجله.

---

(1) اعلم أن أصل تكرير الكلمة أو الجملة في الكلام أن يكون مكروهاً لما يورثه التكرير من سآمة السامع، لأن المقصود من الكلام تجدد المعاني، غير أن تلك الكراهة متفاوتة، فتكرير المفردات لا مندوحة عنه، فكان اختلاف الإخبار عنها والأوصاف دافعاً لكراهة تكريرها. ولذلك لا يعد تكريرها عيبًا إلا إذا كثر في كلام غير طويل نحو:

لا أرى الموتَ يسبق الموتَ شيءٌ ... نغَّصَ الموتُ ذا الغنى والفقيرا

ولذلك عدت كثرة التكرير منافية للفصاحة. وأما تكرير الجمل في الكلام القريب فأصله السماحة إلا إذا حصل من التكرير نكتة بلاغية فحينئذٍ يغالب النشاط الحاصل من التكرير أو التأثير والانزعاج تلك السماحة فيدحضها. وذلك لتكرير التهويل في «قربا مربط النعامة مني» وتكرير التطريب في إعادة اسم المحبوب، فيقصد المتكلم تجديد ذلك التأثر في السامع حباً فيه أو نكاية، وذلك تابع لحالة السامعين في ذلك المقام بحيث لا يسأمون من التكرير لأنهم يتطلبونه ويحمدونه لما يتجدد لهم عنده من الانفعال الحسن.

وقوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى﴾ الآية، هو في معنى العهد أخذه الله على آدم فلزم ذريته أن يتبعوا كل هدى يأتيهم من الله وأن من أعرض عن هدى يأتي من الله فقد استوجب العذاب فشمل جميع الشرائع الإلهية المخاطب بها طوائف الناس لوقوع ﴿هُدًى﴾ نكرة في سياق الشرط وهو من صيغ العموم، وأولى الهدى وأجدره بوجوب اتباعه الهدى الذي أتى من الله لسائر البشر وهو دين الإسلام الذي خوطب به جميع بني آدم، وبذلك تهيأ الموقع لقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا﴾... إلخ. فالله أخذ العهد من لدن آدم على اتباع الهدى العام كقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ [آل عمران: 81] الآية.

وهذه الآية تدل على أن الله لا يؤاخذ البشر بما يقترفونه من الضلال إلا بعد أن يرسل إليهم من يهديهم، فأما في تفاصيل الشرائع فلا شك في ذلك ولا اختلاف، وأما في توحيد الله تعالى وما يقتضيه من صفات الكمال فيجري على الخلاف بين علمائنا في مؤاخذة أهل الفترة على الإشراك، ولعل الآية تدل على أن الهدى الآتي من عند الله في ذلك قد حصل من عهد آدم ونوح وعرفه البشر كلهم، فيكون خطاباً ثابتاً لا يسع البشر ادعاء جهله، وهو أحد قولين عن الأشعري، وقيل: لا، وعند المعتزلة والماتريدية أنه دليل عقلي.

وقوله: ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ نفي لجنس الخوف. و﴿خَوْفٌ﴾ مرفوع في قراءة الجمهور، وقرأه يعقوب مبنياً على الفتح وهما وجهان في اسم «لا» النافية للجنس، وقد روي بالوجهين قول المرأة الرابعة من نساء حديث أم زرع: «زوجي كلَيل تِهامة لا حر ولا قر ولا مخافة ولا سآمة». وبناء الاسم على الفتح نصٌّ في نفي الجنس ورفعه محتمل لنفي الجنس ولنفي فرد واحد، ولذلك فإذا انتفى اللبس استوى الوجهان كما هنا، إذ القرينة ظاهرة في نفي الجنس.

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ يحتمل أنه من جملة ما قيل لآدم، فإكمال ذكره هنا استيعاب لأقسام ذرية آدم، وفيه تعريض بالمشركين من ذرية آدم، وهو يعمُّ من كذَّب بالمعجزات كلها ومن جملتها القرآن، عطف على «من» الشرطية في قوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ﴾... إلخ، فهو من عطف جملة اسمية على جملة اسمية، وأتى بالجملة المعطوفة غير شرطية مع ما في الشرطية من قوة الربط والتنصيص على ترتب الجزاء على الشرط وعدم الانفكاك عنه، لأن معنى الترتب والتسبب وعدم الانفكاك قد حصل بطرق أخرى فحصل معنى الشرط من مفهوم قوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ فإنه بشارة يؤذن مفهومها بنذارة من لم يتبعه فهو خائف حزين، فيترقب السامع ما يبين هذا الخوف والحزن فيحصل ذلك بقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا﴾ الآية. وأما معنى التسبب فقد حصل

من تعليق الخبر على الموصول وصلته الموميء إلى وجه بناء الخبر وعلته على أحد التفسيرين في الإيماء إلى وجه بناء الخبر، وأما عدم الانفكاك فقد اقتضاه الإخبار عنهم بأصحاب النار المقتضي للملازمة، ثم التصريح بقوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾.

ويحتمل أنه تذييل ذيلت به قصة آدم لمناسبة ذكر المهتدين وليس من المقول له، والمقصود من هذا التذييل تهديد المشركين والعود إلى عرض قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21]، وقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 28] فتكون الواو في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ اعتراضية، والمراد بالذين كفروا الذين أنكروا الخالق وأنكروا أنبياءه وجحدوا عهده كما هو اصطلاح القرآن، والمعنى: والذين كفروا بي وبهداي كما دلت عليه المقابلة.

والآيات جمع آية، وهي الشيء الدال على أمر من شأنه أن يخفى، ولذلك قيل لأعلام الطريق آيات لأنهم وضعوها للإرشاد إلى الطرق الخفية في الرمال، وتسمَّى الحجة آية لأنها تظهر الحق الخفي.

كما قال الحارث بن حلزة:

من لنا عنده من الخير آيا ... تٌ ثلاثٌ في كلهن القضاء

يعني ثلاث حجج على نصحهم وحسن بلائهم في الحرب وعلى اتصالهم بالملك عمرو بن هند. وسمَّى الله الدلائل على وجوده وعلى وحدانيته وعلى إبطال عقيدة الشرك آيات، فقال: ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴿4﴾﴾ [الأنعام: 4]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿97﴾﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 97 ـ 99]، وقال: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا﴾ [الأنعام: 109].

وسمَّى القرآن آية فقال: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ في سورة العنكبوت [50، 51].

وسمَّى أجزاءه آيات فقال: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمُنكَرَ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِٱلَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا﴾ [الحج: 72]، وقال: ﴿الٓمٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ﴾ [الرعد: 1] لأن كل سورة من القرآن يعجز البشر عن الإتيان بمثلها كما قال تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ فكان دالًّا على صدق الرسول فيما جاء به، وكانت جمله آيات لأن بها بعض المقدار المُعجز، ولم تسم أجزاء الكتب السماوية الأخرى آيات، وأما ما ورد في حديث الرجم أن ابن صوريا

حين نشر التوراة وضع يده على آية الرجم فذلك على تشبيه الجزء من التوراة بالجزء من القرآن وهو من تعبير راوي الحديث.

وأصل الآية عند سيبويه فَعَلَة بالتحريك، أَيَيَة أو أَوَيَة على الخلاف في أنها واوية أو يائية مشتقة من، «أي» الاستفهامية أو من أوى[1]، فلما تحرك حرفا العلة فيها قلب أحدهما وقلب الأول تخفيفاً على غير قياس، لأن قياس اجتماع حرفي علة صالحَين للإعلال أن يُعلَّ ثانيهما إلا ما قَلَّ من نحو: آية وقاية وطاية وثاية وراية[2].

فالمراد بآياتنا هنا آيات القرآن، أي: وكذبوا بالقرآن، أي: وحي من عند الله. والباء في قوله: ﴿وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَآ﴾ باء يكثر دخولها على متعلق مادة التكذيب مع أن التكذيب متعد بنفسه، ولم أقف في كلام أئمة اللغة على خصائص لحاقها بهذه المادة والصيغة، فيحتمل أنها لتأكيد اللصوق للمبالغة في التكذيب فتكون كالباء في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: 6]، وقول النابغة:

لك الخير أن وارتْ بك الأرضُ واحِدا

ويحتمل أن أصلها للسببية، وأن الأصل أن يقال: كذب فلاناً بخبره، ثم كثر ذلك فصار كذب به وكذب بمعنى واحد، والأكثر أن يقال كذب فلاناً، وكذب بالخبر الفلاني، فقوله: ﴿بِـَٔايَـٰتِنَآ﴾ يتنازعه فعلا كفروا وكذبوا. وقوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ بيان لمضمون قوله: ﴿أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ﴾ فإن الصاحب هنا بمعنى الملازم، ولذلك فصلت جملة فيها خالدون لتنزُّلها من الأولى منزلة البيان، ، فبينهما كمال الاتصال.

---

(1) وزن آية يقتضي أن يكون ألفها منقلبة عن أصل، أو أن يكون هنالك أصل محذوف وألفها زائدة لأن حالتها الظاهرة لا تساعد على وزن صرفي، ثم قيل: إن أصلها مشتقة من (أي) الاستفهامية كما اشتق الكم من كم الخبرية واللو من كلمة لو التي للتمني، وقيل: مشتقة من أوى. والحق أن المشتق منه آية غير معروف الأصل وإنما ذكروا هذه الاحتمالات على وجه التردد، ثم قال سيبويه: «وزنها فَعَلة أَيَيَة،أو أَوَيَة. وقال الفراء وزنها فعلة بسكون العين أيْية أو أَوْية، وكان القياس حينئذٍ إدغام الياء في الياء أو قلب الواو ياء وإدغامها، لكنهم لما رأوا الحذف أخف عدلوا عن الادغام لأن إدغام حرفي علة لا يخلو من ثقل ولئلا يشتبه بأية مؤنث، أي: نحو بأية سنة. وقال الكسائي: أصلها آيِية بوزن فاعِلة فقلبت الياء الأولى همزة لوقوعها إثر ألف فاعل، ثم حذفت الهمزة. وفيها مذاهب أُخر.

(2) الطاية: السطح الذي يقام عليه. والطاية من الإبل: القطيع، جمعه طايات وهو واوي. والثاية: حجارة ترفع يجعلها الرعاة علامة على مواقعهم في الليل إذا رجعوا.

[40] ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ۝٤٠﴾.

انتقال من موعظة المشركين إلى موعظة الكافرين من أهل الكتاب، وبذلك تتم موعظة الفِرَق المتقدم ذكرها، لأن فريق المنافقين لا يعدو أن يكونوا من المشركين أو من أهل الكتاب اليهود، ووجه الخطاب هنا إلى بني إسرائيل وهم أشهر الأمم المتديِّنة ذات الكتاب الشهير والشريعة الواسعة، وذلك لأن هذا القرآن جاء يهدي للتي هي أقوم، فكانت هاته السورة التي هي فسطاطه مشتملة على الغرض الذي جاء لأجله، وقد جاء الوفاء بهذا الغرض على أبدع الأساليب وأكمل وجوه البلاغة، فكانت فاتحتها في التنويه بشأن هذا الكتاب وآثار هديه وما يكتسب متَّبِعوه من الفلاح دنيا وأخرى، وبالتحذير من سوء مغبة من يعرض عن هديه ويتنكب طريقه، ووصف في خلال ذلك أحوال الناس تجاه تلقي هذا الكتاب من مؤمن وكافر ومنافق، بعد ذلك أقبل على أصناف أولئك بالدعوة إلى المقصود، وقد انحصر الأصناف الثلاثة من الناس المتلقين لهذا الكتاب بالنسبة لحالهم تجاه الدعوة الإسلامية في صنفين لأنهم إما مشرك أو متدين، أي: كتابي، إذ قد اندرج صنف المنافقين في الصنف المتدين لأنهم من اليهود كما قدمناه. فدعا المشركين إلى عبادته تعالى بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21].

فالناس إن كان المراد به المشركين كما هو اصطلاح القرآن غالباً كما تقدم فظاهر. وإن كان المراد به كل الناس، فقوله: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21] يختص بهم لا محالة إذ ليس المؤمنون بداخلين في ذلك، وذكَّرهم بدلائل الصنعة وهي خلق أصولهم، وبأصول نعم الحياة وهي خلق الأرض والسماء وإنزال الماء من السماء لإخراج الثمرات، وعجبَ من كفرهم مع ظهور دلائل إثبات الخالق من الحياة والموت، وذكَّرهم بنعمة عظيمة وهي نعمة تكريم أصلهم وتوبته على أبيهم، كل ذلك اقتصار على القدر الثابت في فطرتهم إذ لم يكن لديهم من الأصول الدينية ما يمكن أن يُجعل مرجعاً في المحاورة والمجادلة يقتنعون به، وخاطبهم في شأن إثبات صدق الرسول خلال ذلك بالدليل الذي تدركه أذواقهم البلاغية فقال: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: 23] الآيات.

ولما قضى ذلك كله حقه أقبل بالخطاب هنا على الصنف الثاني وهم أهل الشرائع والكتاب، وخص من بينهم بني إسرائيل لأنهم أمثل أمة ذات كتاب مشهور في العالم كله، وهم الأوحِدَاء بهذا الوصف من المتكلمين باللغة العربية الساكنين المدينة وما حولها، وهم أيضاً الذين ظهر منهم العناد والنواء لهذا الدِّين، ومن أجل ذلك لم يدعُ اليهود إلى توحيد ولا اعتراف بالخالق لأنهم موحدون، ولكنه دعاهم إلى تذكر نعم الله عليهم وإلى ما كانت

تلاقيه أنبياؤهم من مكذبيهم، ليذكروا أن تلك سنة الله وليرجعوا على أنفسهم بمثل ما كانوا يؤنبون به من كذَّب أنبياءهم، وذكَّرهم ببشارات رسلهم وأنبيائهم بنبيٍّ يأتي بعدهم.

ولتوجيه الخطاب إليهم طريقة أخرى، وهي أنه جادلهم بالأدلة الدِّينية العلمية وإثبات صدق الرسالة بما تعارفوه من أحوال الرسل، ولم يعرِّج لهم على إثبات الصدق بدلالة معجزة القرآن إذ لم يكونوا من فرسان هذا الميدان كما قدمناه في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا﴾ [البقرة: 26]، فكان خطابهم هنا بالدلائل الدينية وبحجج الشريعة الموسوية ليكون دليل صدق الرسول في الاعتبار بحاله، وأنه جاء على وفاق أحوال إخوانه المرسلين السابقين.

وقد أفاض القرآن في ذلك وتدرج فيه من درجة إلى أختها بأسلوب بديع في مجادلة المخاطبين، وأفاد فيه تعليم المسلمين حتى لا يفوتهم علماء بني إسرائيل، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾﴾ [الشعراء: 197]، فقد كان العلم يومئذٍ معرفة التشريع ومعرفة أخبار الأنبياء والأمم الماضية وأحوال العالَمين العلوي والسفلي مع الوصايات الأدبية والمواعظ الأخلاقية، فبذلك كان اليهود يفوقون العربَ ومن أجله كانت العرب تسترشدهم في الشؤون، وبه امتاز اليهود على العرب في بلادهم بالفكرة المدنية. وكان علم عامة اليهود في هذا الشأن ضعيفاً، وإنما انفردت بعلمه علماؤهم وأحبارهم فجاء القرآن في هاته المجادلات معلماً أيضاً للمسلمين ومُلحِقاً لهم بعلماء بني إسرائيل حتى تكون الدرجة العليا لهم لأنهم يضمُّون هذا العلم إلى علومهم اللسانية ونباهتهم الفكرية، فتصبح عامة المسلمين مساوية في العلم لخاصة الإسرائيليين، وهذا معنى عظيم من معاني تعميم التعليم والإلحاق في مسابقة التمدين.

وبه نكشف لكم حكمة من حِكَم تعرض القرآن لقصص الأمم وأحوالهم، فإن في ذلك مع العبرة تعليماً اصطلاحياً. ولقد نعد هذا من معجزات القرآن وهو أنه شرح من أحوال بني إسرائيل ما لا يعلمه إلا أحبارهم وخاصتهم مع حرصهم على كتمانه والاستئثار به خشية المزاحمة في الجاه والمنافع، فجاء القرآن على لسان أبعد الناس عنهم وعن علمهم صادعاً بما لا يعلمه غير خاصتهم، فكانت هذه المعجزة للكتابيين قائمة مقام المعجزة البلاغية للأميين. وقد تقدم الإلمام بهذا في المقدمة السابعة. وقد روعيت في هذا الانتقال مسايرة ترتيب كتب التوراة إذا عقبت كتاب التكوين بكتاب الخروج، أي وصف أحوال بني إسرائيل في مدة فرعون ثم بعثة موسى، وقد اقتصر مما في سفر التكوين على ذكر خلق آدم وإسكانه الأرض لأنه موضع العبرة، وانتقل من ذلك إلى أحوال بني إسرائيل لأن فيها عبراً جمة لهم وللأمة.

فقوله: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ خطاب لذرية يعقوب، وفي ذريته انحصر سائر الأمة اليهودية، وقد خاطبهم بهذا الوصف دون أن يقول يا أيها اليهود لكونه هو اسم القبيلة، أما اليهود فهو اسم النحلة والديانة، ولأن من كان متبعاً دين اليهودية من غير بني إسرائيل كحِمْيَر لم يعتد بهم لأنهم تبع لبني إسرائيل، فلو آمن بنو إسرائيل بالنبي ﷺ لآمن أتباعهم لأن المقلد تبع لمقلده. ولأن هذا الخطاب للتذكير بنعم أنعم الله بها على أسلافهم وكرامات أكرمهم بها، فكان لندائهم بعنوان كونهم أبناء يعقوب وأعقابه مزيد مناسبة لذلك، ألا ترى أنه لما ذكروا بعنوان التدين بدين موسى ذكروا بوصف الذين هادوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾ [البقرة: 62] الآية كما سيأتي قريباً.

وتوجيه الخطاب إلى جميع بني إسرائيل يشمل علماءهم وعامتهم، لأن ما خوطبوا به هو من التذكير بنعمة الله على أسلافهم وبعهد الله لهم. وكذلك نجد خطابهم في الأغراض التي يراد منها التسجيل على جميعهم يكون بنحو: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: 64] أو بوصف اليهود الذين هادوا أو بوصف النصارى، فأما إذا كان الغرض التسجيل على علمائهم نجد القرآن يعنونهم بوصف ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [البقرة: 101] أو ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [البقرة: 121].

وقد يستغني عن ذلك بكون الخبر المسوق مما يناسب علماءهم خاصة مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 75]، ونحو: ﴿وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا﴾ [البقرة: 41]، ونحو: ﴿وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٤٢﴾ [البقرة: 42]، ﴿فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ﴾ [البقرة: 79] الآية، ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمۡ كِتَٰبٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٞ لِّمَا مَعَهُمۡ وَكَانُواْ مِن قَبۡلُ يَسۡتَفۡتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾ [البقرة: 89]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 159]، ﴿وَلَئِنۡ أَتَيۡتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٖ مَّا تَبِعُواْ قِبۡلَتَكَ﴾ [البقرة: 145] الآية.

فإذا جاء الخطاب بأسلوب شامل لعلمائهم وعامتهم صرف إلى كل طائفة من الطائفتين ما هو لائق بها.

وبنون مما ألحق بجمع المذكر السالم وليس منه، لأنه دخله التكسير بحذف لامه وزيادة همزة الوصل في أوله فحقه أن يجمع على أبناء.

وقد اختلف في أصل ابن فقيل: هو مشتق من بنى، أي: فهو مصدر بمعنى المفعول كالخلق، فأصله بنى، أي: مبني لأن أباه بناه وكوَّنه، فحذفت لامه للتخفيف وعوض عنها همزة الوصل، ففيه مناسبة في معنى الاشتقاق إلا أن الحذف حينئذٍ على

غير قياس لأن الياء لا موجب لحذفها إلا أن يتكلف له بأن الياء تحركت مع سكون ما قبلها فنقلت حركتها للساكن إجراء له مجرى عين الكلمة، ثم لما انقلب ألفاً على تلك القاعدة خيف التباسه بفعل بنى فحذفت اللام وعوض عنها همزة الوصل. وقيل: أصله واو على وزن بَنْو أو بنَو بسكون النون أو بالتحريك فحذفت الواو كما حذفت من نظائره نحو أخ وأب، وفي هذا الوجه بُعد عن الاشتقاق وبُعد عن نظائره، لأن نظائره لما حذفت لاماتها لم تعوض عنها همزة الوصل.

وإسرائيل لقب يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام، قال ابن عباس: معناه عبدالله، لأن إسرا بمعنى عبد، وإيل اسم الله، أي: مركب من كلمتين إسرا - و- إيل اسم الله تعالى كما يقولون: (بيت إيل اسم لقرية تسمى، لوز، من أرض كنعان نزلها يعقوب عليه السلام في مهاجره فراراً من أخيه عيسو وبنى فيها مذبحاً ودعا اسمه بيت إيل).

والذي في كتب اليهود أن سبب تسمية يعقوب إسرائيل أنه لما كان خائفاً في مهاجره من أن يلحقه أخوه عيسو لينتقم منه[1]، عرض له في إحدى الليالي شخص فعلم يعقوب أنه ربه، (أي: ملك من ملائكة الله) فأمسكه وصارعه يعقوب كامل الليل إلى طلوع الفجر، فقال له: أطلقني فقد طلع الفجر، فقال له يعقوب: لا أطلقك حتى تباركني، فقال له: ما اسمك؟ قال: يعقوب، قال له: لا يدعى اسمك يعقوب بعد اليوم بل أنت إسرائيل لأنك جاهدت الله والناس وقدرت. وباركه هناك[2]. فهذا يدل على أن إسرا في هذا الاسم راجع إلى معنى الأسر في الحرب كما هو في العربية، فإذا كان هذا من أصل التوراة فهو على تأويل رؤيا رآها يعقوب جعل الله بها له شرفاً أو عرض له ملك كذلك. ثم إن يعقوب له اثنا عشر ابناً وهُم المشهورون بالأسباط لأنهم أسباط إسحاق بن إبراهيم، وإلى هؤلاء الأسباط يرجع نسب جميع بني إسرائيل، وسيأتي ذكر الأسباط في هذه السورة.

و﴿اذْكُرُوا﴾ أمر من الذكر وهو، أي: الذكر بكسر الذال وضمها يطلق على خطور شيء ببال من نسيه، ولذلك قيل: وكيف يذكره من ليس ينساه، ويطلق على النطق باسم الشيء الخاطر ببال الناس، ثم أطلق على التصريح بالدال مطلقاً لأن الشأن أن أحداً لا

---

(1) إن تاريخ اليهود يقول: إن إسحاق لما كبر وضعف بصره أراد أن يبارك ابنه عيسو ليكون خليفته في النبوة بعد موته، فأمره أن يصيد له صيداً ويجعل له طعاماً ليأكل ويباركه، فأشعرت أمهما رفقة ابنها يعقوب بذلك وكانت تحبه فتحيَّل وأوهم أباه أنه هو عيسو وذبح له جديين أوهمه أنهما صيده فباركه، فلما رجع عيسو وعلم حيلة أخيه وكانت البركة تمَّت ليعقوب عزم عيسو على قتل أخيه يعقوب. «تكوين إصحاح27».

(2) انظر: سفر التكوين إصحاح 32.

ينطق باسم الشيء إلا إذا خطر بباله، وقد فرق بعض اللغويين بين مكسور الذال ومضمومه فجعل المكسور للساني والمضموم للعقلي، ولعلها تفرقة استعمالية مولدة إذ لا يحجر على المستعمل تخصيصه أحد مصدري الفعل الواحد لأحد معاني الفعل عند التعبير، فيصير ذلك اصطلاحياً استعمالياً لا وضعاً حتى يكون من المترادف، إذ اتحاد الفعل مانع من دعوى ترادف المصدرين، فقد قال عمر ﷺ: أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهيه، فسمي النوعين ذكراً. والمقصود هنا الذكر العقلي إذ ليس المراد ذكر النعمة باللسان.

والمراد بالنعمة هنا جميع ما أنعم الله به على المخاطَبين مباشرة أو بواسطة الإنعام على أسلافهم، فإن النعمة على الأسلاف نعمة على الأبناء لأنها سمعة لهم، وقدوة يقتدون بها، وبركة تعود عليهم منها، وصلاح حالهم الحاضر كان بسببها، وبعض النعم يكون فيما فطر الله عليه الإنسان من فطنة وسلامة ضمير، وتلك قد تورث في الأبناء. ولولا تلك النعم لهلك سلفهم أو لساءت حالهم فجاء أبناؤهم في شر حال. فيشمل هذا جميع النعم التي أنعم الله بها عليهم فهو بمنزلة اذكروا نعمي عليكم.

وهذا العموم مستفاد من إضافة نعمة إلى ضمير الله تعالى، إذ الإضافة تأتي لما تأتي له اللام ولا يستقيم من معاني اللام العهد إذ ليس في الكلام نعمة معينة معهودة، ولا يستقيم معنى اللام الجنسية، فتعين أن تكون الإضافة على معنى لام الاستغراق، فالعموم حصل من إضافة نعمة إلى المعرفة وقليل من علماء أصول الفقه من يذكرون المفرد المعرف بالإضافة في صيغ العموم، وقد ذكره الإمام الرازي في المحصول في أثناء الاستدلال.

وقال ولي الدين: الإضافة عند الإمام أدل على العموم من اللام، وقال ابن السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب: دلالة المفرد المضاف على العموم ما لم يتحقق عهد هو الصحيح نحو قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: 63]، أي: كل أمره، وقد تأيد قصد عموم النعمة بأن المقام للامتنان والدعوة إلى الإسلام فيناسبه تكثير النعم. والمراد النعم التي أنعم الله بها على أسلافهم وعلى الحاضرين منهم زمن نزول القرآن، فإن النعمة على أسلافهم نعمة عليهم، وقد تتابعت النعم عليهم إذ بوأهم قرى في بلاد العرب بعد أن سلبت بلادهم فلسطين وجعلهم في بحبوحة من العيش مع الأمن والثروة ومسالمة العرب لهم.

والأمر بذكر النعمة هنا مراد منه لازمه وهو شكرها، ومن أول مراتب الشكر ترك المكابرة في تلقي ما ينسب إلى الله من الرسالة بالنظر في أدلتها ومتابعة ما يأتي به المرسلون. فقوله: ﴿ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ وصف أشير به إلى وجوب شكر النعم لما يؤذن الموصول وصِلَته من التعليل، فهو من باب قوله تعالى: ﴿وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَشۡكُرُونَ﴾ [المائدة: 6]، ويفيد مع ذلك أمرهم بتفكر النعم التي أنعم بها عليهم لينصرفوا بذلك عن حسد غيرهم، فإن تذكير الحسود بما عنده من النعم عظة له وصرف له عن الحسد الناشئ عن الاشتغال بنعم الغير، وهذا تعريض بهم أنهم حاسدون للعرب فيما أوتوا من الكتاب والحكمة ببعثة محمد ﷺ وانتقال النبوة من بني إسرائيل إلى العرب، وإنما ذكروا بذلك لأن للنفس غفلة عما هو قائم بها، وإنما تشتغل بأحوال غيرها لأن الحس هو أصل المعلومات، فإذا رأى الحاسد نعم الغير نسي أنه أيضاً في نعمة، فإذا أريد صرفه عن الحسد ذكِّر بنعمه حتى يخف حسده، فإن حسدهم هو الذي حال دون تصديقهم به فيكون وزانه وزان قوله تعالى: ﴿أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ﴾ [النساء: 54]، وتقديمه على قوله: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ﴾ من باب تقديم التخلية بالمعجمة على التحلية بالمهملة، ويكون افتتاح خطابهم بهذا التذكير تهيئة لنفوسهم إلى تلقي الخطاب بسلامة طوية وإنصاف.

وقوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ﴾ هو فعل مهموز من (وفى) المجرد، وأصل معنى وفى أتم الأمر، تقول: وفيته حقه، ولما كان المجرد متعدياً للمفعول ولم يكن في المهموز زيادة تعدية للتساوي بين قولك: وفيته حقه وأوفيته حقه، تعينت الزيادة لمجرد المبالغة في التوفية مثل بان وأبان، وشغل وأشغل، وأما وفَّى بالتضعيف فهو أبلغ من أوفى، لأن فَعَّل وإن شارك أفعل في معانيه إلا أنه لما كان دالًّا على التقضي شيئاً بعد شيء كان أدل على المبالغة، لأن شأن الأمر الذي يفعل مدرجاً أن يكون أتقن. وقد أطلق الوفاء على تحقيق الوعد والعهد إطلاقاً شائعاً صيَّره حقيقة.

والعهد تقدم معناه عند قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ في هذه السورة [27].

والعهد هنا هو الالتزام للغير بمعاملة التزاماً لا يفرط فيه المعاهد حتى يفسخاه بينهما، واستعير العهد المضاف إلى ضمير الجلالة لقبول ما يكلفهم به من الدِّين، واستعمل مجازاً لقبول التكاليف والدخول في الدِّين، واستعير المضاف إلى ضمير المخاطبين للوعد على ذلك بالثواب في الآخرة والنصر في الدنيا، فلك أن تجعل كل عهد مجازاً مفرداً استعمل العهد الأول في التكاليف واستعمل العهد الثاني في الوعد بالثواب والنصر، واستعمل الإيفاء مع كليهما في تحقيق ما التزم به كلا الجانبين مستعاراً من ملائم المشبه به إلى ملائم المشبه ترشيحاً لاستعارته، ولك أن تجعل المجموع استعارة تمثيلية بأن شبه الهيئة الحاصلة من قولهم لما أمرهم الله به، وأن لا يقصروا في العمل، ومن وعد الله إياهم على ذلك بالثواب بهيئة المتعاهدين على التزام كل منهما

بعمل للآخر ووفائه بعهده في عدم الإخلال به، فاستعير لهذه الهيئة الكلام المشتمل على قوله: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ وهذا أحسن، وبه يتبين وجه استعمال لفظ العهد الثاني في قوله تعالى: ﴿أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ وتقربه المشاكلة.

وعلى الوجهين فالعهد في الموضعين مضاف للمفعول وهو ما ذهب إليه صاحب الكشاف، لأن إضافته إلى المفعول متعينة إذا تعلق به الإيفاء إذ لا يوفى أحد إلا بعهد نفسه، فإذا أضيف العهد الذي هو مفعول: (أوفوا) إلى غير فاعل الإيفاء تعين أن تكون إضافته للمفعول، وبذلك يتم ترشيح المجاز إن كان مفرداً كما أشار له المحقق التفتازاني، فإن كان مركباً فأخلق به لأن اللفظ الموضوع للهيئة المشبه بها يضاف بقيد الإيفاء إلى مفعوله لا محالة.

ومن لطائف القرآن في اختيار لفظ العهد للاستعارة هنا لتكليف الله تعالى إياهم، أن ذلك خطاب لهم باللفظ المعروف عندهم في كتبهم، فإن التوراة المنزلة على موسى عليه السلام تلقب عندهم بالعهد لأنها وصايات الله تعالى لهم، ولذا عبر عنه في مواضع من القرآن بالميثاق، وهذا من طرق الإعجاز العلمي الذي لا يعرفه إلا علماؤهم وهم أشح به منهم في كل شيء بحيث لا يعرف ذلك إلا خاصة أهل الدِّين، فمجيئه على لسان النبي العربي الأمي دليل على أنه وحي من العلام بالغيوب .

العهد قد أخذ على أسلافهم بواسطة رسلهم وأنبيائهم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: 81] الآية، وإذ قد كان المخاطبون بالآية قد تلقوا الشريعة من أسلافهم بما فيها من عهد، فقد كان العهد لازماً لهم وكان الوفاء متعيناً عليهم لأنهم الذين جاء فيهم الرسول الموعود به.

وقوله: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ عطفت الواو جملة ﴿وَإِيَّٰىَ﴾ على الجمل المتقدمة من قوله: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ﴾ إلى آخرها على طريقة الانتقال من معنى إلى المعنى المتولد عنه وهي أصل طريقة المنشئين أن يراعوا الترتيب الخارجي في الخبر والإنشاء لأنه الأصل ما لم يطرأ مقتض لتغيير الترتيب الطبيعي، ومنه في القرآن قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِىٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ﴿٧٧﴾ وَجَآءَهُۥ قَوْمُهُۥ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ﴾ [هود: 77 ـ 78] إلخ، فإنه لما افتتح خطابهم بالتذكير بالنعمة الباعث على شكر المنعم ومراقبة حقه والمطهر لهم من الحسد، فإنه صارف عن الاعتراف بالنعمة كما قدمنا. ثم عطف عليه قوله: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ﴾ وهو مبدأ المقصود من الأمر بتصديق الرسول الموعود به على ألسنة أنبيائهم. ثم عقّب ذلك بقوله: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ فهو تتميم لذلك الأمر السابق بالنهي عما يحول بينهم

وبين الإيفاء بالعهد على وجهه، وذلك هو صد كبرائهم وأحبارهم إياهم عن الانتقال عما هم عليه من التمسك بالتوراة فإنهم هم القوم الذين كانوا يقولون لملك بلادهم فرعون مصر يوم بعثة موسى: ﴿لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا﴾ [طه: 72]، فكانوا أحرياء بأن يخاطبوا ساداتهم وأحبارهم بمثل ذلك الخطاب عند البعثة المحمدية.

فتقديم المفعول هنا متعين للاختصاص ليحصل من الجملة إثبات ونفي، واختير من طرق القصر طريق التقديم دون ما وإلا ليكون الحاصل بالمنطوق هو الأمر برهبة الله تعالى ويكون النهي عن رهبة غيره حاصلًا بالمفهوم فإنهم إذا رهبوا الله تعالى حرصوا على الإيفاء بالعهد، ولما كانت رهبتهم أحبارهم تمنعهم من الإيفاء بالعبد أدمج النهي عن رهبة غير الله مع الأمر برهبة الله تعالى في صيغة واحدة.

وتقديم المفعول مع اشتغال فعله بضميره آكد في إفادة التقديم الحصر من تقديم المفعول على الفعل غير المشتغل بضميره، فإياي ارهبون آكد من نحو إياي ارهبوا كما أشار إليه صاحب الكشاف، إذ قال: «وهو من قولك زيداً رهبته وهو أوكد في إفادة الاختصاص من ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 5]» اهـ.

ووجهه عندي أن تقديم المفعول يحتمل الاختصاص، إلا أن الأصل فيه أن يدل على الاختصاص إلا إذا قامت القرينة على التقوّي، فإذا كان مع التقديم اشتغال الفعل بضمير المقدم نحو زيداً ضربته كان الاختصاص أوكد، أي: كان احتمال التقوّي أضعف وذلك لأن إسناد الفعل إلى الضمير بعد إسناده إلى الظاهر المتقدم يفيد التقوّي، فتعيَّن أن تقديم المفعول للاختصاص دون التقوّي إذ التقوّي قد حصل بإسناد الفعل أولًا إلى الاسم أو الظاهر المتقدم، وثانياً إلى ضمير المتقدم، ولهذا لم يقل صاحب الكشاف وهو أكثر اختصاصاً ولا أقوى اختصاصاً إذ الاختصاص لا يقبل التقوية بل قال وهو أوكد في إفادة الاختصاص، أي: أن إفادته الاختصاص أقوى لأن احتمال كون التقديم للتقوّي قد صار مع الاشتغال ضعيفاً جدًّا. ولسنا ندعي أن الاشتغال متعين للتخصيص، فإنه قد يأتي بلا تخصيص في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿49﴾﴾ [القمر: 49]، وقوله: ﴿أَبَشَرًا مِّنَّا وَٰحِدًا نَّتَّبِعُهُۥ﴾ [القمر: 24] وقول زهير:

فكلًّا أراهم أصبحوا يعقلونه   صحيحات مال طالعات بمخرم

لظهور أن لا معنى للتخصيص في شيء مما ذكرنا غير أن الغالب أن يكون التقديم مع صيغة الاشتغال للتخصيص، إذ العرب لا تقدم المفعول غالباً إلا لذلك، ولا التفات إلى ما وجَّه به صاحب المفتاح أن احتمال المفعول في الاشتغال التخصيص والتقوّي باق على حاله، ولكنك إن قدَّرت الفعل المحذوف متقدماً على المفعول كان التقديم للتقوّي

وإن قدَّرته بعد المفعول كان التقديم للتخصيص، فإنه بناه على حالة موقع الفعل المقدر مع أن تقدير الفعل اعتبار لا يلاحظه البلغاء ولأنهم ينصبون على موقعه قرينة، فتعين أن السامع إنما يعتد بالتقديم المحسوس وبتكرير التعلق. وأما الاعتداد بموقع الفعل المقدر فحوالة على غير مشاهد لأن التقدير إن كان بنية المتكلم فلا قبل للسامع بمعرفة نيته ولا يصح أن يكون الخيار في التقدير للسامع.

هذا والتقديم إذا اقترن بالفاء كان فيه مبالغة، لأن الفاء كما في هذه الآية مؤذنة بشرط مقدر، ولما كان هذا الشرط لا دليل عليه إلا الفاء تعين تقديره عامًّا نحو: إن يكن شيء أو مهما يكن شيء كما أشار له صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣﴾ [المدثر: 3] حيث قال: «ودخلت الفاء لمعنى الشرط كأنه قيل مهما كان فلا تدع تكبيره». فالمعنى هنا وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ومهما يكن شيء فإياي ارهبوني، فلما حذفت جملة الشرط بعد واو العطف بقيت فاء الجواب موالية لواو العطف فزحلقت إلى أثناء الجواب كراهية توالي حرفين فقيل: ﴿وَإِيَّىَ فَارْهَبُونِ﴾ بدلًا عن أن يقال ﴿فَارْهَبُونِ﴾.

والتعليق على الشرط العام يستلزم تحقق وقوع الجواب لأن التعليق الشرطي بمنزلة ربط المسبب بالسبب، فإذا كان المعلق عليه أمراً محقق الوقوع لعدم خلو الحدثان عنه تعين تحقق وقوع المعلق، وهذا مبني على مذهب سيبويه في باب الأمر والنهي يختار فيهما النصب في الاسم الذي يبني عليه الفعل وذلك مثل قولك: زيداً اضربه ومثل ذلك أما زيداً، فاقتله، فإذا قلت: زيد فاضربه لم يستقم أن تحمله على الابتداء، ألا ترى أنك لو قلت: زيد فمنطلق لم يستقم، ثم أشار إلى أن الفاء هنا في معنى فاء الجزاء، فمن ثَمَّ جزم الزمخشري بأن هاته الفاء مهما وجدت في الاشتغال دلت على شرط عام محذوف وإن الفاء كانت داخلة على الاسم فزحلقت على حكم فاء جواب أما الشرطية[1]، وأحسب أن مثل هذا التركيب من

---

(1) وقيل إن الفاء في مثل هذا عاطفة على محذوف، فقال السيرافي في «شرح الكتاب»: إن الفاء تدل على فعل من شأنه أن يكون سبباً فيما دخلت عليه الفاء، ففي نحو زيداً فاضرب تأهب فاضرب زيداً أو نحوه، فلما حذف المعطوف عليه قدم معمول الفعل ليكون عوضاً عن المعطوف عليه المحذوف ولأجل كون تقديمه لعلة صح إعماله ما بعد الفاء فيه كما أعمل ما بعد الفاء الواقعة في جواب أما فيما قبلها لأنه قدم ليحل محل فعل الشرط. وعلى هذا القول فالتقديم ليس لقصد تخصيص ولا تقوِّي. وقال صاحب «المفتاح»: الفاء عطفت الفعل على فعل مثله للتقوِّي والمفعول المذكور مفعول الفعل المحذوف، والتقدير اضرب زيداً فاضرب، ويردُّ هذين أن الفاء لو كانت عاطفة لما اجتمعت مع حرف عطف في مواضع كثيرة نحو: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤﴾ [المدثر: 3 ـ 4].

مبتكر أساليب القرآن، ولم أذكر أني عثرت على مثله في كلام العرب.

ومما يؤيد ما ذهب إليه صاحب الكشاف المبني على كلام سيبويه من اعتبار الفاء مشعرة بشرط مقدر، أن غالب مواقع هاته الفاء المتقدم معها المفعول على مدخلها أن تقع بعد نهي أو أمر يناقض الأمر والنهي الذي دخلت عليه تلك الفاء نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ﴾ إلى قوله: ﴿بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ﴾ [الزمر: 65، 66]، وقول الأعشى: «ولا تعبد الشيطان والله فاعبدا» فكان ما يتقدم هاته الفاء يتولد منه شرط في المعنى، وكانت الفاء مؤذنة بذلك الشرط وعلامة عليه، فلأجل كونه مدلولًا عليه بدليلين أصله وفرعه كان كالمذكور كأنه قيل: لئن أشركت ليحبطن عملك، وفإن كنت عابداً شيئاً فالله فاعبد، وكذا في البيت، وهذه فائدة لم يفصح عنها السلف فخذها ولا تخف.

قال التفتازاني ونقل عن صاحب الكشاف أنه قال: إن في قوله تعالى: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ وجوهاً من التأكيد: تقديم الضمير المنفصل. وتأخير المتصل. والفاء الموجبة معطوفاً عليه ومعطوفاً تقديره: إياي ارهبوا فارهبون، أحدهما: مقدر، والثاني: مظهر. وما في ذلك من تكرار الرهبة. وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء كأنه قيل: إن كنتم راهبين شيئاً فارهبون اهـ. يريد أن في تقديم الضمير إفادة الاختصاص والاختصاص تأكيد، قال صاحب المفتاح: ليس الحصر والتخصيص إلا تأكيداً على تأكيد، وأما تأخير الضمير المتصل فلِما في إعادة الإسناد من التقوِّي، ومراد الزمخشري بقوله معطوفاً عليه ومعطوفاً العطف اللغوي، أي معقباً ومعقباً به، لا العطف النحوي إذ لا يستقيم هنا. فتحصَّل أن في التعبير عن مثل هذا الاختصاص في كلام البلغاء مراتب أربع: مجرد التقديم للمفعول نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾. وتقديمه على فعله العامل في ضميره نحو: زيداً رهبته. وتقديمه على فعله مع اقتران الفعل بالفاء نحو: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ [المدثر: 3]. وتقديمه على فعله العامل في ضميره مع اقتران الفعل بالفاء نحو: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾. فالثانية والثالثة والرابعة أوكد منهما.

وحذفت ياء المتكلم بعد نون الوقاية في قوله: ﴿فَٱرْهَبُونِ﴾ للجمهور من العشرة في الوصل والوقف وأثبتها يعقوب في الوصل والوقف. وجمهور العرب يحذفونها في الوقف دون الوصل، وهذيل يحذفونها في الوقف والوصل، وأهل الحجاز يثبتونها في الحالين. وإنما اتفق الجمهور هنا على حذفها في الوصل مثل الوقف لأن كلمة ﴿فَٱرْهَبُونِ﴾ كتبت في المصحف الإمام بدون ياء وقرئت كذلك في سنة القراءة. ووجه ذلك أنها وقعت فاصلة فاعتبروها كالموقوف عليها، قال سيبويه في باب ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف: «وجميع ما لا يحذف في الكلام وما يختار فيه أن لا يحذف، يحذف في الفواصل والقوافي». ولأن لغة هذيل تحذفها مطلقاً، وقراءة يعقوب بإثبات الياء في

الوصل والوقف جرى على لغة أهل الحجاز، ولأنه رواها بالإثبات وهو وجه في العربية ويكون قد تأول كتابتها بدون ياء في المصحف أنه اعتماد على أن القارئ يجريها على روايته، ولذلك لو لم تكن ياء المتكلم في كلمة هي فاصلة من الآي لما اتفق الجمهور على حذفها كما في قوله تعالى: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِّ﴾ [البقرة: 186] كما سيأتي.

[41] ﴿وَءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾.

شروع في دعوة بني إسرائيل إلى الإسلام وهدي القرآن، وهذا هو المقصود من خطابهم، ولكن قدم بين يديه ما يهيئ نفوسهم إلى قبوله كما تتقدم المقدمة على الغرض، والتخلية على التحلية.

والإيمان بالكتاب المنزل من عند الله أو بكتب الله وإن كان من جملة ما شمله العهد المشار إليه بقوله: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي﴾ [البقرة: 40]، إلا أنه لم يلتفت إليه هنا من تلك الجهة لأنهم عاهدوا الله على أشياء كثيرة كما تقدم ومن جملتها الإيمان بالرسل والكتب التي تأتي بعد موسى عليه السلام، إلا إن ذلك مجمل في العهد فلا يتعين أن يكون ما جاء به محمد ﷺ هو مما عاهدوا الله عليه بل حتى يصدقوا بأنه من عند الله وأن الجائي به رسول من الله، فهم مدعوون إلى ذلك التصديق هنا. فعطف قوله: ﴿وَءَامِنُواْ﴾ على قوله: ﴿وَإِيَّٰيَ فَٱرْهَبُونِّ﴾ [البقرة: 40] كعطف المقصد على المقدمة، وعطفه على قوله: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي﴾ من قبيل عطف الخاص على العام في المعنى، ولكن هذا من عطف الجمل فلا يقال فيه عطف خاص على عام لأنه إنما يكون في عطف الجزئي على الكلي من المفردات لا في عطف الجمل، وإنما أردنا تقريب موقع الجملة وتوجيه إيرادها موصولة غير مفصولة.

وفي تعليق الأمر باسم الموصول وهو ما أنزلت دون غيره من الأسماء نحو الكتاب أو القرآن أو هذا الكتاب، إيماء إلى تعليل الأمر بالإيمان به وهو أنه منزل من الله وهم قد أُوْصوا بالإيمان بكل كتاب يثبت أنه منزل من الله. ولهذا أتى بالحال التي هي علة الصلة إذ جعل كونه مصدقاً لما في التوراة علامة على أنه من عند الله. وهي العلامة الدينية المناسبة لأهل العلم من أهل الكتاب، فكما جعل الإعجاز اللفظي علامة على كون القرآن من عند الله لأهل الفصاحة والبلاغة من العرب كما أشير إليه بقوله: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 1، 2] إلى قوله: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]؛ كذلك جعل الإعجاز المعنوي وهو اشتماله على الهدى الذي هو شأن الكتب الإلهية علامة على أنه من عنده لأهل الدين والعلم بالشرائع. ثم الإيمان بالقرآن يستلزم الإيمان بالذي جاء به وبالذي أنزله.

والمراد بما معهم كتب التوراة الأربعة وما ألحق بها من كتب الأنبياء من بني إسرائيل كالزبور، وكتاب أشعياء، وأرمياء، وحزقيال، ودانيال، وغيرها. ولذا اختير التعبير بما

معكم دون التوراة مع أنها عبر بها في مواضع غير هذا، لأن في كتب الأنبياء من بعد موسى عليه السلام بشارات ببعثة محمد ﷺ أصرحُ مما في التوراة، فكان التنبيه إليها أوقع.

والمراد من كون القرآن مصدقاً لما معهم أنه يشتمل على الهدى الذي دعت إليه أنبياؤهم من التوحيد والأمر بالفضائل واجتناب الرذائل وإقامة العدل، ومن الوعد والوعيد والمواعظ والقصص، فما تماثل منه بها فأمره ظاهر، وما اختلف فإنما هو لاختلاف المصالح والعصور مع دخول الجميع تحت أصل واحد. ولذلك سمِّي ذلك الاختلاف نسخاً لأن النسخ إزالة حكم ثابت ولم يسمَّ إبطالًا أو تكذيباً، فظهر أنه مصدق لما معهم حتى فيما جاء مخالفاً فيه لما معهم لأنه ينادي على أن المخالفة تغيير أحكام تبعاً لتغير أحوال المصالح والمفاسد بسبب تفاوت الأعصار بحيث يكون المغيِّر والمغيَّر حقاً بحسب زمانه وليس ذلك إبطالًا ولا تكذيباً، قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ﴾ [النساء: 160] الآية.

فالإيمان بالقرآن لا ينافي تمسُّكهم القديم بدينهم ولا ما سبق من أخذ رسلهم عليهم العهد باتباعه. ومما يشمله تصديق القرآن لما معهم أن الصفات التي اشتمل عليها القرآن ودين الإسلام والجائي به موافقة لما بشرت به كتبهم، فيكون وروده معجزة لأنبيائهم وتصديقاً آخر لدينهم وهو أحد وجهين ذكرهما الفخر والبيضاوي، فيلزم تأويل التصديق بالتحقيق لأن التصديق في إعلام المخبَر بفتح الباء بأن خبر المخبِر مطابق للواقع إما بقوله صدقت أو صَدَقَ فلان كما ورد في حديث جبريل في صحيح البخاري لما سأله عن الإيمان والإسلام والإحسان أنه لما أخبره قال السائل: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله ويصدِّقه، وإما بأن يخبر الرجل بخبر مثل ما أخبر به غيره فيكون إخباره الثاني تصديقاً لإخبار الأول. وأما إطلاق التصديق على دلالة شيء على صدق خبرٍ ما فهو إطلاق مجازي، والمقصود وصف القرآن بكونه مصدقاً لما معهم بأخباره وأحكامه، لا وصف الدين والنبوة كما لا يخفى.

[41] ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ﴾.

جمع الضمير في ﴿تَكُونُوٓاْ﴾ مع إفراد لفظ ﴿كَافِرٍ﴾ يدل على أن المراد من الكافر فريق ثبت له الكفر لا فرد واحد، فإضافة ﴿أَوَّلَ﴾ إلى ﴿كَافِرٍ﴾ بيانية تفيد معنى فريق هو أول فرق الكافرين. والضمير المجرور في ﴿بِهِۦ﴾ ظاهره أنه عائد إلى ﴿بِمَآ أَنزَلْتُ﴾ لأنه المقصود. وهو عطف على جملة ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ﴾ وهو ارتقاء في الدعوة واستجلاب القلوب، فإنه لما أمرهم بالإيمان بالقرآن وكانت صيغة الأمر محتملة لطلب الامتثال بالفور أو بالتأخير وكانوا معروفين بشدة العداوة لدين الإسلام، عطف على أمرهم بالإيمان بالقرآن نهيهم عن أن يكونوا أول كافر بالقرآن وذلك يصدق بمعان بعضها يستفاد

من حق التركيب وبعضها من لوازمه وبعضها من مستتبعاته وكلها تحتملها الآية.

فالمعنى الأول: أن يحمل قوله: ﴿أَوَّلَ كَافِرٍ﴾ على حقيقة معنى الأول وهو السابق غيره فيحصل من الجملة المعطوفة تأكيد الجملة المعطوف عليها بدلالة المطابقة، فالنهي عن الكفر بالقرآن يؤكد قوله: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ﴾ ثم إن وصف أول يشعر بتقييد النهي بالوصف ولكن قرينة السياق دالة على أنه لا يراد تقييد النهي عن الكفر بحالة أوليتهم في الكفر، إذ ليس المقصود منه مجرد النهي عن أن يكونوا مبادرين بالكفر ولا سابقين به غيرهم لقلة جدوى ذلك، ولكن المقصود الأهم منه أن يكونوا أول المؤمنين، فأفيد ذلك بطريق الكناية التلويحية، فإن وصف أول أصله السابق غيره في عمل يعمل أو شيء يذكر، فالسبق والمبادرة من لوازم معنى الأولى لأنها بعض مدلول اللفظ، ولما كان الإيمان والكفر نقيضين إذا انتفى أحدهما ثبت الآخر كان النهي عن أن يكونوا أول الكافرين يستلزم أن يكونوا أول المؤمنين.

والمقصود من النهي توبيخهم على تأخرهم في اتباع دعوة الإسلام، فيكون هذا المركَّب قد كني به عن معنيين من ملزوماته، هما معنى المبادرة إلى الإسلام ومعنى التوبيخ المكني عنه بالنهي، فيكون معنى النهي مراداً ولازمه وهو الأمر بالمبادرة بالإيمان مراداً وهو المقصود، فيكون الكلام كناية اجتمع فيها الملزوم واللازم معاً، فباعتبار اللازم يكون النهي في معنى الأمر فيتأكد به الأمر الذي قبله كأنه قيل: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ﴾ وكونوا أول المؤمنين، وباعتبار الملزوم يكون نهياً عن الكفر بعد بالإيمان فيحصل بذلك غرضان.

وهذه الكناية تعريضية لأن غرض المعنى الكنائي غير غرض المعنى الصريح، وهذا هو الذي استخلصته في تحقيق معنى التعريض وهو أن يكون غرض الحكم المشار إليه به غير غرض الحكم المصرح به، أو أن يكون المحكوم له به غير المحكوم له بالصريح. وهذا الوجه مستند إلى الظاهر والتحقيق بين متناثر كلامهم في التعريض المعروف من الكناية[1]، ويندفع بهذا سؤالان مستقلان أحدهما ناشئ عما قبله؛ **الأول**: كيف يصح النهي عن أن يكونوا أول الكافرين ومفهومه يقتضي أنهم لو كفروا به ثانياً لما كان كفرهم منهياً عنه. **الثاني**: أنه قد سبقهم أهل مكة للكفر لأن آية البقرة في خطاب اليهود نزلت

---

(1) والتكني عن الاتصاف بالنقيض بلفظ النهي عن أن يكون أول في نقيضه طريقة عربية ورد عليها قول أبي العاص الثقفي لقومه ثقيف حين هموا بالارتداد مع من ارتد من العرب بعد وفاة النبي ﷺ: «**يا معشر ثقيف كنتم آخر العرب إسلاماً فلا تكونوا أولهم ارتداداً**»، أي: دوموا على الإيمان، وهو عكس الآية، وليس المراد كونوا آخر الناس ارتداداً.

في المدينة فقد تحقق أن اليهود لم يكونوا أول الكافرين، فالنهي عن أن يكونوا أول الكافرين تحصيل حاصل. ووجه الاندفاع أن المقصود الأهم هو المعنى التعريضي وهو يقوم قرينة على أن القصد من النهي أن لا يكونوا من المبادرين بالكفر، أي: لا يكونوا متأخرين في الإيمان، وهذا أول الوجوه في تفسير الآية عند صاحب الكشاف واختاره البيضاوي فاقتصر عليه.

واعلم أن التعريض في خصوص وصف «أول»، وأما أصل النهي عن أن يكونوا كافرين به فذلك مدلول اللفظ حقيقة وصريحاً. والتعريض من قبيل الكناية التلويحية لما فيه من خفاء الانتقال من المعنى إلى لوازمه. وبعض التعريض يحصل من قرائن الأحوال عند النطق بالكلام، ولعل هذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز ولا كناية وهو من مستتبعات التراكيب ودلالتها العقلية، وسيجيء لهذا زيادة بيان عند قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ في هذه السورة [235].

المعنى الثاني: أن يكون المقصود التعريض بالمشركين وأنهم أشد من اليهود كفراً، أي: لا تكونوا في عدادهم، ولعل هذا هو مراد صاحب الكشاف من قوله: ويجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعني من أشرك من أهل مكة، ولا يريد أنه تشبيه بليغ وإن كان كلامه يوهمه وسكت عنه شراحه.

المعنى الثالث: أن يراد من «أول» المبادر والمستعجل، لأنه من لوازم الأولية كما قال تعالى: ﴿فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾ [الزخرف: 81]، وقال سعيد بن مقروم الضبي:

فدَعَوْا نَزالِ فكنتُ أولَ نازلٍ ... وعلامَ أركَبُه إذا لم أنزِلِ

فقوله: أول نازل لا يريد تحقيق أنه لم ينزل أحد قبله، وإنما أراد أنه بادر مع الناس، فإن الشأن أنه إذا دعا القوم نزال أن ينزل السامعون كلهم، ولكنه أراد أنه ممن لم يتربص. ويكون المعنى: ولا تعجلوا بالتصريح بالكفر قبل التأمل، فالمراد من الكفر هنا التصميم عليه لا البقاء على ما كانوا عليه، فتكون الكناية بالمفرد وهو كلمة «أول».

المعنى الرابع: أن يكون «أول» كناية عن القدوة في الأمر، لأن الرئيس وصاحب اللواء ونحوهما يتقدمون القوم، قال تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [هود: 98]، وقال خالد بن زهير وهو ابن أخت أبي ذؤيب الهذلي:

فلا تَجْزَعَنْ من سُنَّةٍ أنت سِرْتَها ... فأول راضٍ سُنَّةً من يَسيرها

أي: الأجدر والناصر لسنة. والمعنى: ولا تكونوا مقرين للكافرين بكفركم فإنهم إن شاهدوا كفركم كفروا اقتداء بكم، وهذا أيضاً كناية بالمفرد.

المعنى الخامس: أن يكون المراد الأول بالنسبة إلى الدعوة الثانية وهي الدعوة في المدينة، لأن ما بعد الهجرة هو حال ثانية للإسلام، فيها ظهر الإسلام متميزاً مستقلًا.

هذا كله مبني على جعل الضمير المجرور بالباء في قوله: ﴿كَافِرٍ بِهِۦ﴾ عائداً على ﴿بِمَا أَنزَلْتُ﴾، أي: القرآن، وهو الظاهر لأنه ذكر في مقابل الإيمان به. وقيل إن الضمير عائد على ما معكم وهو التوراة، قال ابن عطية: وعلى هذا القول يجيء ﴿أَوَّلَ كَافِرٍ﴾ مستقيماً على ظاهره في الأولية ولا يخفى أن هذا الوجه تكلف لأنه مؤول بأن كفرهم بالقرآن وهو الذي جاء على نحو ما وصفت التوراة وكتب أنبيائهم في بشاراتهم بنبيء وكتاب يكونان من بعد موسى، فإذا كذبوا بذلك فقد كفروا بصحة ما في التوراة فيفضي إلى الكفر بما معهم.

قال التفتازاني: وهذا كله إنما يتم لو كان كفرهم به بمعنى ادعائهم أنه كله كذب، وأما إذا كفروا بكونه كلام الله واعتقدوا أن فيه صدقاً وكذباً فلا يتم، ولهذا كان هذا الوجه مرجوحاً، ورده عبدالحكيم بما لا يليق به.

وبهذا كله يتضح أن قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِۦ﴾ لا يتوهم منه أن يكون النفي منصباً على القيد بحيث يفيد عدم النهي عن أن يكونوا ثاني كافر أو ثالث كافر بسبب القرينة الظاهرة، وأن أول كافر ليس من قبيل الوصف الملازم حتى يستوي في نفي موصوفه أن يذكر الوصف وأن لا يذكر كقول امرئ القيس:

على لاحبٍ لا يُهتدى بمناره

وقول ابنِ أحمر:

ولا ترى الضَّبَّ بها يَنْجَحِر

كما سيأتي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ عقب هذا.

[41] ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾.

عطف على النهي الذي قبله، وهذا النهي موجه إلى علماء بني إسرائيل وهم القدوة لقومهم، والمناسبة أن الذي صدهم عن قبول دعوة الإسلام هو خشيتهم أن تزول رئاستهم في قومهم فكانوا يتظاهرون بإنكار القرآن ليلتف حولهم عامة قومهم فتبقى رئاستهم عليهم، قال النبي ﷺ: «**لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم**».

والاشتراء تقدم عند قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: 16] وهو اعتياض أعيان بغيرها مثلها أو ثمنها من النقدين ونحوهما كأوراق المال

والسفاتج، وقد استعير الاشتراء هنا لاستبدال شيء بآخر دون تبايع.

والآيات جمع آية وأصلها في اللغة العلامة على المنزل أو على الطريق، قال النابغة:

تـوهَّـمْـتُ آيـات لـهـا فَـعَـرْفـتُـهـا　　لـسـتَّـةِ أعـوامٍ وذا الـعـامُ سـابـعُ

ثم أطلقت الآية على الحجة لأن الحجة علامة على الحق، قال الحارث ابن حلزة:

مَـن لـنـا عـنـده مـن الـخـيـر آيـا　　تٌ ثـلاث فـي كـلِّـهـن الـقـضـاء

ولذلك سمِّيت معجزة الرسول آية كما في قوله تعالى: ﴿فِى تِسْعِ ءَايَٰتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِۦٓ﴾ [النمل: 12]، ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِـَٔايَةٍ﴾ [الأعراف: 203]، وأطلقت أيضاً على الجملة التامة من القرآن، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران: 7]، وفي الحديث الصحيح قال رسول الله: «**أما تكفيك آية الصيف**» ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: 176]، لأن جمل القرآن حجة على صدق الرسول لأن بلاغتها معجزة. وأما إطلاق آية على الجملة من التوراة في حديث الرجم في قول الراوي فوضع المِدراس يده على آية الرجم، فذلك مجاز على مجاز لعلاقة المشابهة.

ووجه المشابهة بين إعراضهم وبين الاشتراء، أن إعراضهم عن آيات القرآن لأجل استبقاء السيادة، والنفع في الدنيا يشبه استبدال المشتري في أنه يعطي ما لا حاجة له به ويأخذ ما إليه احتياجه وله فيه منفعته، ففي ﴿تَشْتَرُوا۟﴾ استعارة تحقيقية في الفعل، ويجوز كون ﴿تَشْتَرُوا۟﴾ مجازاً مرسلًا بعلاقة اللزوم أو بعلاقة الاستعمال المقيد في المطلق كما تقدم في قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: 16]، لكن هنا الاستعارة متأتية فهي أظهر لظهور علاقة المشابهة واستغناء علاقة المشابهة عن تطلب وجه العدول عن الحقيقة إلى المجاز، لأن مقصد التشبيه وحده كاف في العدول إلى الاستعارة، إذ التشبيه من مقاصد البلغاء.

وإذ قد كان فعل الاشتراء يقتضي شيئين أبدل أحدهما بالآخر، جعل العوض المرغوب فيه هو المُشترى، وهو المأخوذ ويتعدى إلى الفعل بنفسه، وجعل العوض الآخر هو المدفوع ويسمَّى الثمن ويتعدى الفعل إليه بالباء الدالة على معنى العوض.

وقد عُدي الاشتراء هنا إلى الآيات بالباء فكانت الآيات هي الواقعة موقع الثمن، لأن الثمن هو مدخل الباء فدل دخول الباء على أن الآيات شبهت بالثمن في كونها أهون

العوضين عند المستبدل، وذكر الباء قرينة المكنية لأنها تدخل على الثمن ولا يصح كونها تبعية إذ ليس ثَمَّ معنى حقه أن يؤدي بالحرف شبه بمعنى الباء، فهاهنا يتعين سلوك طريقة السكاكي في رد التبعية للمكنية. ولا يصح أيضاً جعل الباء تخييلًا إذ ليست دالة على معنى مستقل يمكن تخيله.

ثم عبر عن مفعول الاشتراء بلفظ الثمن، وكان الظاهر أن يعطي لفظ الثمن لمدخول الباء أو أن يعبر عن كلٍّ بلفظ آخر كأن يقال: لا تشتروا بآياتي متاعاً قليلًا، فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وعبر عن المتاع ونحوه بالثمن على طريق الاستعارة التحقيقية لتشبيه هذا العوض من الرئاسة أو المال بالثمن، أو لأنه يشبه الثمن في كونه أعياناً وحطاماً جعلت بدلًا عن أمر نافع، وفي ذلك تعريض بهم في أنهم مغبونو الصفقة إذ قد بذلوا أنفس شيء وأخذوا حظاً ما قليلًا، فكان كلا البدلين في الآية مشبهاً بالثمن إلا أن الآيات شبهت به في كونها أهون على المعتاض، والمتاع الذي يأخذونه شبه بالثمن في كونه شيئاً مادياً يناله كل أحد أو للإشارة إلى أن كلًّا من الآيات والثمن أمر هين على فريق، فالآيات هانت على الأحبار والأموال هانت على العامة، وخص الهين حقيقة بإعطائه اللفظ الحقيقي الدال على أنه هين، وأما الهين صورة فقد أعطي الباء المجازية وكل من الاستعارتين قرينة على الأخرى، ولأنه لما غلب في الاستعمال إطلاق الثمن على النقدين اختير إطلاق ذلك على ما يأخذونه تلميحاً إلى أنهم يأخذون المال عن تغيير الأحكام الشرعية كقوله: ﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ﴾ [الأعراف: 169].

وقد قيل: إن قوله: ﴿ثَمَنًا﴾ قرينة الاستعارة في قوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ﴾، ووجهه أنه لما أدخلت الباء على الآيات تعيَّن أن الآيات هي ثمن الاشتراء، فلمَّا عبر بعده بلفظ: ﴿ثَمَنًا﴾ مفعولًا لفعل تشتروا، علم السامع أن الأول ليس بثمن حقيقي فعلم أن الاشتراء مجاز، ثم هو يعلم أن المعبر عنه بالثمن بعد ذلك أيضاً ليس بثمن حقيقي تبعاً للعلم بالمجاز في الفعل الناصب له. وقد قيل: إن قوله: ﴿ثَمَنًا﴾ تجريد وتقريره مثل تقرير كونه قرينة إذا جعلنا القرينة قوله: ﴿بِـَٔايَٰتِي﴾. وقيل: هو ترشيح لأن لفظ الثمن من ملائم الشراء وهو قريب مما قدمناه في كونه استعارة، لأن الترشيح في نفسه قد يكون استعارة من ملائم المشبه به لملائم المشبه على الاحتمالات كلها هي تدل على تجهيلهم وتقريعهم. والآيات لا تستبدل ذواتها فتعين تقدير مضاف، أي لا تشتروا بقَبول آياتي ثمناً.

وإضافة آيات إلى ضمير الجلالة للتشريف، قال الشيخ محمد بن عرفة: عظَّم

الآيات بشيئين: الجمع والإضافة إلى ضمير الجلالة، وحُقر العوض بتحقيرين: التنكير والوصف بالقلة اهـ. أي: وفي ذلك تعريض بغبن صفقتهم إذ استبدلوا نفيساً بخسيس، **وأقول**: وصف ﴿قَلِيلًا﴾ صفة كاشفة، لأن الثمن الذي تباع به إضاعة الآيات هو قليل ولو كان أعظم متمول بالنسبة إلى ما أضاعه آخذ ذلك الثمن، وعلى هذا المراد ينبغي حمل كلام ابن عرفة.

وقد أجمل العوض الذي استبدلوا به الآيات فلم يبين أهو الرئاسة أو الرشا التي يأخذونها ليشمل ذلك اختلاف أحوالهم، فإنهم متفاوتون في المقاصد التي تصدهم عن اتباع الإسلام على حسب اختلاف هممهم.

ووصف ﴿ثَمَنًا﴾ بقوله: ﴿قَلِيلًا﴾ ليس المراد به التقييد بحيث يفيد النهي عن أخذ عوض قليل دون أخذ عوض له بال، وإنما هو وصف ملازم للثمن المأخوذ عوضاً عن استبدال الآيات، فإن كل ثمن في جانب ذلك هو قليل، فذكر هذا القيد مقصود به تحقير كل ثمن في ذلك، فهذا النفي شبيه بنفي القيود الملازمة للمقيد ليفيد نفي القيد والمقيد معاً كما في البيت المشهور لامرئ القيس:

علـى لاحبٍ لا يُهتدى بمنارِه ... إذا سافَه العَوْد الدِّيافيُّ جَرْجَرا

أي: لا منار له فيهتدي به لأن الاهتداء لازم للمنار، وكذلك قول ابن أحمر:

لا يُفزِعُ الأرنبَ أهوَالُها ... ولا ترى الضبَّ بها ينجَحِرْ

أي: لا أرنب بها حتى يفزع من أهوالها، ولا ضب بها حتى ينجحر، وقول النابغة:

مثل الزجاجة لم تكحل من الرمد

أي: عيناً لم ترمد حتى تكحل؛ لأن التكحيل لازم للعين الرمداء، ومثله كثير في الكلام البليغ.

وقد وقع ﴿ثَمَنًا﴾ نكرة في سياق النهي وهو كالنفي فشمل كل عوض، كما وقعت الآيات جمعاً مضافاً فشملت كل آية، كما وقع الفعل في سياق النفي فشمل كل اشتراء إذ الفعل كالنكرة.

والخطاب وإن كان لبني إسرائيل غير أن خطابات القرآن وقصصه المتعلقة بالأمم الأخرى إنما يقصد منها الاعتبار والاتعاظ، فنحن محذَّرون من مثل ما وقعوا فيه بطريق الأَولى لأننا أولى بالكمالات النفسية كما قال بشار:

الــحُــرُّ يُــلْــحَــى والــعَــصــا لــلــعــبــد

وكالبيت السائر:

العــبــدُ يُــقــرعُ بــالــعــصــا والــحُــرُّ تــكــفــيــهِ الإشــارةُ

فعلماؤنا منهيون على أن يأتوا بما نُهي عنه بنو إسرائيل من الصدف عن الحق لأغراض الدنيا، وكذلك كانت سيرة السلف ﷺ.

ومن هنا فرضت مسألة جعلها المفسرون متعلقة بهاته الآية وإن كان تعلقها بها ضعيفاً، وهي مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن والدِّين، ويتفرع عنها أخذ الأجرة على تعليم العلم وعلى بعض ما فيه عبادة كالأذان والإمامة.

وحاصل القول فيها أن الجمهور من العلماء أجازوا أخذ الأجر على تعليم القرآن فضلًا عن الفقه والعلم، فقال بجواز ذلك الحسن وعطاء والشعبي وابن سيرين ومالك والشافعي وأحمد وأبو ثور والجمهور، وحجتهم في ذلك الحديث الصحيح عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله**»، وعليه فلا محل لهاته الآية على هذا المعنى عندهم بحال؛ لأن المراد بالاشتراء فيها معناه المجازي وليس في التعليم استبدال ولا عدول ولا إضاعة.

وقد نقل ابن رشد إجماع أهل المدينة على الجواز، ولعله يريد إجماع جمهور فقهائهم. وفي المدونة: لا بأس بالإجازة على تعليم القرآن. ومنع ذلك ابن شهاب من التابعين من فقهاء المدينة وأبو حنيفة وإسحاق بن راهويه وتمسَّكوا بالآية وبأن التعليم لذلك طاعة وعبادة كالصلاة والصوم فلا يؤخذ عليها، كذلك وبما روي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**دراهم المعلمين حرام**»، وعن عبادة بن الصامت أنه قال: علمت ناساً من أهل الصفَّة القرآن والكتابة فأهدى إليَّ رجل منهم قوساً، فسألت النبي ﷺ فقال: «**إن سَرَّك أن تطوَّق بها طوقاً من نار فاقبلها**»، وأجاب عن ذلك القرطبي بأن الآية محملها فيمن تعين عليه التعليم فأبى إلا بالأجر، ولا دليل على ما أجاب به القرطبي. فالوجه أن ذلك كان في صدر الإسلام وبث الدعوة، فلو رخص في الأجر فيه لتعطل تعليم كثير لقلة من ينفق في ذلك لأن أكثرهم لا يستطيعه، ومحمل حديث ابن عباس على ما بعد ذلك حين شاع الإسلام وكثر حفاظ القرآن.

وأقول: لا حاجة إلى هذا كله لأن الآية بعيدة عن هذا الغرض كما علمت، وأجاب القرطبي عن القياس بأن الصلاة والصوم عبادتان قاصرتان، وأما التعليم فعبادة متعدية فيجوز أخذ الأجر على ذلك الفعل وهذا فارق مؤثر. وأما حديث أبي هريرة

وحديث عبادة ففيهما ضعف من جهة إسناديهما كما بينه القرطبي، **قلت**: ولا أحسب الزهري يستند لمثلهما ولا للآية ولا لذلك القياس، ولكنه رآه واجباً فلا تؤخذ عليه أجرة، وقد أفتى متأخرو الحنفية بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والفقه، قال في الدرر وشرحه: «ويفتى اليوم بصحتها، أي: الإجارة لتعليم القرآن والفقه، والأصل أن الإجارة لا تجوز عندنا على الطاعات والمعاصي، لكن لما وقع الفتور في الأمور الدينية جوَّزها المتأخرون. اهـ.

ومن فروع هاته المسألة جواز أخذ الأجرة على الأذان والإمامة، قال ابن عبدالبر: هي مأخوذة من مسألة الأجر على تعليم القرآن وحكمهما واحد، وفي المدونة تجوز الإجارة على الأذان وعلى الأذان والصلاة معاً، وأما على الصلاة وحدها فكرهه مالك، قال ابن شاس: جازت على الأذان لأن المؤذن لا يلزمه الإتيان به، أما جمعه مع الصلاة فالأجرة على الأذان فقط، وأجاز ابن عبدالحكم الإجارة على الإمامة ووجهه أنه تكلف الصلاة في ذلك الموضع في ذلك الوقت، وروى أشهب عن مالك لا بأس بالأجر على تراويح رمضان وكرهه في الفريضة، قال القرطبي وكرهها أبو حنيفة وأصحابه. وفي الدرر: ويفتى اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقه والإمامة والأذان ويجبر المستأجر على دفع الأجرة ويحبس، وقال القرافي في الفرق الخامس عشر والمائة: ولا يجوز في إمامة الصلاة الإجارة على المشهور من مذهب مالك لأنها عقد مكايسة من المعاوضات فلا يجوز أن يحصل العوضان فيها لشخص واحد، لأن أجر الصلاة له فإذا أخذ عنها عوضاً اجتمع له العوضان. اهـ. وهو تعليل مبني على أصل واه قدمه في الفرق الرابع عشر والمائة على أن في كونه من فروع ذلك الأصل نظراً لا نطيل فيه فانظره فقد نبهتك إليه، فالحق أن الكراهة المنقولة عن مالك كراهة تنزيه.

وهذه المسألة كانت قد حدثت بين ابن عرفة والدكالي وهي أنه ورد على تونس في حدود سنة سبعين وسبعمائة رجل زاهد من المغرب اسمه محمد الدكالي، فكان لا يصلي مع الجماعة ولا يشهد الجمعة معتلًّا بأن أئمة تونس يأخذون الأجور على الإمامة وذلك جرحة في فاعله، فأنكر عليه الشيخ ابن عرفة وشاع أمره عند العامة وحدث خلاف بين الناس، فخرج إلى المشرق فاراً بنفسه وبلغ أنه ذهب لمصر فكتب ابن عرفة إلى أهل مصر أبياتاً هي:

يا أهل مصرَ ومن في الدِّين شاركهم	تنبَّهوا لسؤال مُعْضِل نزلا
لزوم فسقكم أو فسق من زعمت	أقواله أنه بالحق قد عملا
في تركه الجمع والجمعات خلفكم	وشرط إيجاب حكم الكل قد حصلا

إن كان شأنكم التقوّي فغيركم ... قد باء بالفسق حتى عنه ما عدلا
وإن يكن عكسه فالأمر منعكس ... قولوا بحق فإن الحق ما اعتزلا

فيقال: إن أهل مصر أجابوه بأبيات منها:

ما كان من شيم الأبرار أن يسموا ... بالفسق شيخاً على الخيرات قد جُبِلا
لا لا ولكن إذا ما أبصروا خَلَلا ... كسوه من حسن تأويلاتهم حُلَلا
أليس قد قال في المنهاج صاحبه ... يسوغ ذاك لمن قد يختشي زللا

ومنها:

وقد رويْتَ عن ابن القاسم العُتَقي ... فيما اختصرت كلاماً أوضح السُّبُلا
ما إن تُرد شهادة لتاركها ... إن كان بالعلم والتقوّي قد احتفلا
نعم وقد كان في الأعلين منزلة ... من جانب الجمع والجمعات واعتزلا
كمالك غير مُبْدٍ فيه معذرةً ... إلى الممات ولم يُسأل وما عُذلا
هذا وإن الذي أبداه متجهاً ... أخذ الأئمة أجراً منعه نقلا
وهَبْكَ أنك راءٍ حِلَّه نظراً ... فما اجتهادك أولى بالصواب ولا

هكذا نسبت هذه الأبيات في بعض كتب التراجم للمغاربة أنها وردت من أهل مصر، وقد قيل: إنها نظمها بعض أهل تونس انتصاراً للدكالي، ذكر ذلك الخفاجي في طراز المجالس، وقال: إن المجيب هو أبو الحسن علي السلمي التونسي، وذكر أن السراج البلقيني ذكر هاته الواقعة في فتاواه وذكر أن والده أجاب في المسألة بأبيات لامية انظرها هناك.

[41] ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴿41﴾﴾.

القول فيه كالقول في ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ إلا أن التعبير في الأول بـ(ارهبون) وفي الثاني: بـ(اتقون)، لأن الرهبة مقدمة التقوى إذ التقوى رهبة معتبر فيها العمل بالمأمورات واجتناب المنهيات بخلاف مطلق الرهبة فإنها اعتقاد وانفعال دون عمل، ولأن الآية المتقدمة تأمرهم بالوفاء بالعهد فناسبها أن يخوَّفوا من نكثه، وهذه الآية تأمرهم بالإيمان بالقرآن الذي منعهم منه بقية دهمائهم فناسبها الأمر بأن لا يتقوا إلا الله. وللتقوى معنى شرعي تقدم في قوله تعالى: ﴿هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ وهي بذلك المعنى أخص لا محالة من الرهبة، ولا أحسب أن ذلك هو المقصود هنا.

والقول في حذف ياء المتكلم من قوله: ﴿فَاتَّقُونِ﴾ نظير القول فيه من قوله: ﴿وَإِيَّىَ فَارْهَبُونِ﴾

[42] ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾.

معطوف على جميع ما تقدم من قوله: ﴿ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 40] إلى هنا، لأن هاته الجمل كلها لم يقصد أن الواحدة منها معطوفة على التي قبلها خاصة، بل على جميع ما تقدمها لا سيما قوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟﴾ فإنه مبدأ انتقال من غرض التحذير من الضلال إلى غرض التحذير من الإضلال بعد أن وسَّط بينهما قوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى﴾ [البقرة: 41] كما تقدم.

وإن شئت أن تجعل كلًّا معطوفاً على الذي قبله فهو معطوف على الذي قبله بعد اعتبار كون ما قبله معطوفاً على ما قبله كذلك، وهذا شأن الجمل المتعاطفة إلا إذا أريد عطف جملة على جملة معينة لكون الثانية أعلق بالتي والتها دون البقية، وذلك كعطف ﴿وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ﴾ على ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟﴾ فإنها متعينة للعطف على ﴿تَلْبِسُوا۟﴾ لا محالة إن كانت معطوفة وهو الظاهر، فإن كلا الأمرين منهي عنه، والتغليظ في النهي عن الجمع بينهما واضح بالأولى.

وجوَّزوا أن يكون وتكتموا الحق منصوباً بأن مضمرة بعد واو المعية، ويكون مناط النهي الجمع بين الأمرين وهو بعيد لأن كليهما منهي عنه، والتفريق في المنهي يفيد النهي عن الجمع بالأولى بخلاف العكس اللَّهم إلا أن يقال: إنما نهوا عن الأمرين معاً على وجه الجمع تعريضاً بهم بأنهم لا يرجى منهم أكثر من هذا الترك للَّبس، وهو ترك اللبس المقارن لكتم الحق، فإن كونه جريمة في الدِّين أمر ظاهر. أما ترك اللبس الذي هو بمعنى التحريف في التأويل فلا يرجى منهم تركه إذ لا طماعية في صلاحهم العاجل.

و﴿ٱلْحَقَّ﴾ الأمر الثابت ،من حقَّ إذا ثبت ووجب، وهو ما تعترف به سائر النفوس بقطع النظر عن شهواتها. والباطل في كلامهم ضد الحق فإنه الأمر الزائل الضائع، يقال: بطل بطلًا وبطولًا وبطلاناً إذا ذهب ضياعاً وخُسراً، وذهب دمه بطلًا، أي: هدراً. والمراد به هنا ما تتبرأ منه النفوس وتزيله ما دامت خلية عن غرض أو هوى، وسمِّي باطلًا لأنه فعل يذهب ضياعاً وخساراً على صاحبه.

واللَّبس خلطٌ بين متشابهات في الصفات يعسر معه التمييز أو يتعذر، وهو يتعدى إلى الذي اختلط عليه بعدة حروف مثل: على واللام والباء على اختلاف السياق الذي يقتضي معنى بعض تلك الحروف. وقد يعلق به ظرف عند. وقد يجرد عن التعليق بالحرف. ويطلق

على اختلاط المعاني وهو الغالب، وظاهر كلام الراغب في مفردات القرآن أنه هو المعنى الحقيقي، ويقال: في الأمر لُبسة بضم اللام، أي: اشتباه، وفي حديث شق الصدر: «**فخفت أن يكون قد التبس بي**»، أي حصل اختلاط في عقلي بحيث لا يميز بين الرؤية والخيال، وفعله من باب ضرب، وأما فعل لبِس الثياب فمن باب سمع.

فلبس الحق بالباطل ترويج الباطل في صورة الحق. وهذا اللبس هو مبدأ التضليل والإلحاد في الأمور المشهورة، فإن المزاولين لذلك لا يروج عليهم قصد إبطالها، فشأن من يريد إبطالها أن يعمد إلى خلط الحق بالباطل حتى يوهم أنه يريد الحق، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا۟ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾ [الأنعام: 137] لأنهم أوهموهم أن ذلك قربة إلى الأصنام. وأكثر أنواع الضلال الذي أدخل في الإسلام هو من قبيل لبس الحق بالباطل، فقد قال الذين ارتدوا من العرب ومنعوا الزكاة إننا كنا نعطي الزكاة للرسول ونطيعه فليس علينا طاعة لأحد بعده، وهذا نقض لجامعة الملة في صورة الأنفة من الطاعة لغير الله، وقد قال شاعرهم وهو الخطيل بن أوس:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا ... فيا لعباد الله ما لأبي بكر

وقد فعل ذلك الناقمون على عثمان ﵁ فلبسوا بأمور زيَّنوها للعامة كقولهم: رقي إلى مجلس النبي ﷺ في المنبر وذلك استخفاف، لأن الخليفتين قبله نزل كل منهما عن الدرجة التي كان يجلس عليها سلفه. وسقط من يده خاتم النبي ﷺ وذلك رمز على سقوط خلافته. وقد قالت الخوارج: لا حكم إلا لله، فقال علي ﵁: كلمة حق أريد بها باطل. وحرف أقوام آيات بالتأويل البعيد ثم سموا ذلك بالباطن وزعموا أن للقرآن ظاهراً وباطناً، فكان من ذلك لبس كثير، ثم نشأت عن ذلك نحلة الباطنية. ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة كأصحاب الرسائل الملقبين بإخوان الصفاء. ثم نشأ تلبيس الواعظين والمرغبين والمرجئة فأخذوا بعض الآيات فأشاعوها وكتموا ما يقيدها ويعارضها نحو قوله تعالى: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: 53] فأوهموا الناس أن المغفرة عامة لكل ذنب وكل مذنب ولو لم يتب، وأغضوا عن آيات الوعيد وآيات التوبة.

وللتفادي من هذا الوصف الذي ذمه الله تعالى قال علماء أصول الفقه: إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوي، أما إذا وقع التأويل لما يظن أنه دليل فهو تأويل باطل، فإن وقع بلا دليل أصلًا فهو لعب لا تأويل، ولهذا نهى الفقهاء عن اقتباس القرآن في غير المعنى الذي جاء له كما قال ابن الرومي:

لــئــن أخــطــأتُ فــي مَــدْحِــكَ ... مــا أخــطــأتَ فــي مــنــعــي
لــقــد أنــزلــتُ حــاجــاتــي ... بــــوادٍ غــــيــــر ذي زرع

وقوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ حال، وهو أبلغ في النهي لأن صدور ذلك من العالم أشد، فمفعول ﴿تَعْلَمُونَ﴾ محذوف دل عليه ما تقدم، أي: وأنتم تعلمون ذلك، أي: لبسكم الحق بالباطل. قال الطيبي عند قوله تعالى الآتي: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 44]: إن قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ غير منزل منزلة اللازم لأنه إذا نزل منزلة اللازم دل على أنهم موصوفون بالعلم الذي هو وصف كمال وذلك ينافي قوله الآتي: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 44] إذ نفى عنهم وصف العقل فكيف يثبت لهم هنا وصف العلم على الإطلاق.

[43] ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿43﴾﴾.

أمر بالتلبس بشعار الإسلام عقب الأمر باعتقاد عقيدة الإسلام فقوله: ﴿وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ﴾ [البقرة: 41] الآية، راجع إلى الإيمان بالنبي ﷺ وما هو وسيلة ذلك وما هو غايته؟ فالوسيلة: ﴿ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ﴾ إلى ﴿فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: 40]، والمقصد: ﴿وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: 41]، والغاية: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، وقد تخلل ذلك نهي عن مفاسد تصدهم عن المأمورات مناسِبات للأوامر.

فقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ إلخ أمر بأعظم القواعد الإسلامية بعد الإيمان والنطق بكلمة الإسلام، وفيه تعريض بحسن الظن بإجابتهم وامتثالهم للأوامر السالفة وأنهم كملت لهم الأمور المطلوبة. وفي هذا الأمر تعريض بالمنافقين، ذلك أن الإيمان عقد قلبي لا يدل عليه إلا النطق، والنطق اللساني أمر سهل قد يقتحمه من لم يعتقد إذا لم يكن ذا غلو في دينه فلا يتحرج أن ينطق بكلام يخالف الدِّين إذا كان غير معتقد مدلوله كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: 14] الآية، فلذلك أمروا بالصلاة والزكاة لأن الأولى عمل يدل على تعظيم الخالق والسجود إليه وخلع الآلهة، ومثل هذا الفعل لا يفعله المشرك لأنه يغيظ آلهته بالفعل وبقول الله أكبر، ولا يفعله الكتابي لأنه يخالف عبادته. ولأن الزكاة إنفاق المال وهو عزيز على النفس فلا يبذله المرء في غير ما ينفعه إلا عن اعتقاد نفع أخروي لا سيما إذا كان ذلك المال ينفق على العدو في الدِّين، فلذلك عقب الأمر بالإيمان بالأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة لأنهما لا يتجشمهما إلا مؤمن صادق. ولذلك جاء في المنافقين: ﴿وَإِذَا قَامُوٓا۟ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُوا۟ كُسَالَىٰ﴾ [النساء: 142]، وقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿4﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿5﴾﴾ [الماعون: 4، 5]،

وفي الصحيح: أن صلاة العشاء أثقل صلاة على المنافقين.

وفي هذه الآية دليل لمالك على قتل من يمتنع من أداء الصلاة مع تحقق أنه لم يؤدها من أول وقت صلاة من الصلوات إلى خروجه إذا كان وقتاً متفقاً بين علماء الإسلام، لأنه جعل ذلك الامتناع مع عدم العذر دليلًا على انتفاء إيمانه، لكنه لما كان مصرحاً بالإيمان، قال مالك: إنه يقتل حداً جمعاً بين الأدلة ومنعاً لذريعة خرم الملة. ويوشك أن يكون هذا دليلًا لمن قالوا بأن تارك الصلاة كافر لولا الأدلة المعارضة. وفيها دليل لما فعل أبو بكر ﷺ من قتال مانعي الزكاة وإطلاق اسم المرتدين عليهم؛ لأن الله جعل الصلاة والزكاة أمارة صدق الإيمان إذ قال لبني إسرائيل: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ ولهذا قال أبو بكر لما راجعه عمر في عزمه على قتال أهل الردة حين منعوا إعطاء الزكاة وقال له: كيف تقاتلهم وقد قالوا: لا إلٰه إلا الله، وقد قال رسول الله: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إلٰه إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**»، فقال أبو بكر: لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، فحصل من عبارته على إيجازها جواب عن دليل عمر.

وقوله: ﴿وَارْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ تأكيد لمعنى الصلاة، لأن لليهود صلاة لا ركوع فيها، فلكي لا يقولوا: إننا نقيم صلاتنا دفع هذا التوهم بقوله: ﴿وَارْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾.

والركوع طأطأة وانحناء الظهر لقصد التعظيم أو التبجيل. وقد كانت العرب تفعله لبعض كبرائهم. قال الأعشى:

إذا ما أتانا أبو مالك ... ركعنا له وخَلَعْنا العِمامة

وروي: سجدنا له وخلعنا العمارا، والعمار هو العمامة.

وقوله: ﴿مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ إيماء إلى وجوب مماثلة المسلمين في أداء شعائر الإسلام المفروضة، فالمراد بالراكعين المسلمون، وفيه إشارة إلى الإتيان بالصلاة بأركانها وشرائطها.

[44] ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (44)﴾.

اعتراض بين قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: 43] وقوله: ﴿وَاسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: 45]، ووجه المناسبة في وقوعه هنا أنه لما أمرهم بفعل شعائر الإسلام من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وذيَّل ذلك بقوله: ﴿وَارْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ ليشير إلى صلاتهم التي يفعلونها، أصبحت لا تغني عنهم، ناسب أن يزاد لذلك أن ما يأمر به دينهم من البر ليسوا قائمين به على ما ينبغي، فجيء بهذا الاعتراض، وللتنبيه على كونه اعتراضاً لم

يقرن بالواو لئلا يتوهم أن المقصود الأصلي التحريض على الأمر بالبر وعلى ملازمته، والغرض من هذا هو النداء على كمال خسارهم ومبلغ سوء حالهم الذي صاروا إليه حتى صاروا يقومون بالوعظ والتعليم كما يقوم الصانع بصناعته والتاجر بتجارته لا يقصدون إلا إيفاء وظائفهم الدينية حقها ليستحقوا بذلك ما يعوضون عليه من مراتب ورواتب، فهم لا ينظرون إلى حال أنفسهم تجاه تلك الأوامر التي يأمرون بها الناس.

والمخاطب بقوله: ﴿أَتَأۡمُرُونَ﴾ جميع بني إسرائيل الذين خوطبوا من قبل، فيقتضي أن هذه الحالة ثابتة لجميعهم، أي: أن كل واحد منهم تجده يصرح بأوامر دينهم ويشيعها بين الناس ولا يمتثلها هو في نفسه، ويجوز أن يكون المقصود بهذا الخطاب فريقاً منهم، فإن الخطاب الموجه للجماعات والقبائل يأخذ كل فريق ما هو حظه من ذلك الخطاب، فيكون المقصود أحبارهم وعلماءهم وهم أخص بالأمر بالبر، **فعلى الوجه الأول**: يكون المراد بالناس إما المشركين من العرب فإن اليهود كانوا يذكرون لهم ما جاء به دينهم والعرب كانوا يحلفون بسماع أقوالهم كما قال تعالى: ﴿وَكَانُواْ مِن قَبۡلُ يَسۡتَفۡتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: 89]، وإما أن يكون المراد من الناس من عد الآمر كما تقول افعل كما يفعل الناس، وكقوله: ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾ [آل عمران: 173]، أي: أيأمر الواحد غيره وينسى نفسه، **وعلى الوجه الثاني**: يكون المراد بالناس العامة من أمة اليهود، أي: كيف تأمرون أتباعكم وعامتكم بالبر وتنسون أنفسكم؟ ففيه تنديد بحال أحبارهم أو تعريض بأنهم يعلمون أن ما جاء به رسول الإسلام هو الحق فهم يأمرون أتباعهم بالمواعظ ولا يطلبون نجاة أنفسهم.

والاستفهام هنا للتوبيخ لعدم استقامة الحمل على الاستفهام الحقيقي، فاستعمل في التوبيخ مجازاً بقرينة المقام وهو مجاز مرسل، لأن التوبيخ يلازم الاستفهام لأن من يأتي ما يستحق التوبيخ عليه من شأنه أن يتساءل الناس عن ثبوت الفعل له ويتوجهون إليه بالسؤال، فينتقل من السؤال إلى التوبيخ ويتولد منه معنى التعجيب من حال الموبخ، وذلك لأن الحالة التي وبخوا عليها حالة عجيبة لما فيها من إرادة الخير للغير وإهمال النفس منه، فحقيق بكل سامع أن يعجب منها، وليس التعجب بلازم لمعنى التوبيخ في كل موضع بل في نحو هذا مما كان فيه الموبخ عليه غريباً غير مألوف من العقلاء، فإذا استعمل الاستفهام في لازم واحد فكونه مجازاً مرسلًا ظاهر، وإذا استعمل في لازمين يتولد أحدهما من الآخر أو متقاربين فهو أيضاً مجاز مرسل واحد، لأن تعدد اللوازم لا يوجب تعدد العلاقة ولا تكرر الاستعمال، لأن المعاني المجازية مستفادة من العلاقة لا من الوضع، فتعدد المجازات للفظٍ واحد أوسع من استعمال المشترك، وأياً ما كان فهو

مجاز مرسل على ما اختاره السيد في حاشية المطول في باب الإنشاء علاقته اللزوم، وقد تردد في تعيين علاقته التفتازاني وقال إنه مما لم يَحُم أحد حوله.

والبِر بكسر الباء: الخير في الأعمال في أمور الدنيا وأمور الآخرة والمعاملة، وفعله في الغالب من باب علم إلا البر في اليمن فقد جاء من باب علم وباب ضرب، ومن الأقوال المأثورة البر ثلاثة: بر في عبادة الله، وبر في مراعاة الأقارب، وبر في معاملة الأجانب، وذلك تبع للوفاء بسعة الإحسان في حقوق هذه الجوانب الثلاثة.

والنسيان ذهاب الأمر المعلوم من حافظة الإنسان لضعف الذهن أو الغفلة ويرادفه السهو، وقيل: السهو الغفلة اليسيرة بحيث ينتبه بأقل تنبيه، والنسيان زواله بالكلية. وبعض أهل اللغة فسر النسيان بمطلق الترك، وجعله صاحب الأساس مجازاً وهو التحقيق وهو كثير في القرآن. والنسيان هنا مستعار للترك عن عمد أو عن التهاون بما يذكر المرء في البر على نحو ما.

قيل في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥﴾ [الماعون: 5]، أي: وتتركون أنفسكم من ذلك، أي: من أمرها بالبر أو وتنسون أن تأمروا أنفسكم بالبر، وفي هذا التقدير يبقى النسيان على حقيقته لأنهم لمَّا طال عليهم الأمد في التهاون بالتخلق بأمور الدين والاجتراء على تأويل الوحي بما يمليه عليهم الهوى بغير هدى، صاروا ينسون أنهم متلبسون بمثل ما ينهون عنه، فإذا تصدوا إلى مواعظ قومهم أو الخطابة فيهم أو أمروهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر كانوا ينهونهم عن مذام قد تلبسوا بأمثالها، إلا أن التعود بها أنساهم إياها فأنساهم أمر أنفسهم بالبر لنسيان سببه، وقد يرى الإنسان عيب غيره لأنه يشاهده ولا يرى عيب نفسه لأنه لا يشاهده، ولأن العادة تنسيه حاله. ودواء هذا النسيان هو محاسبة النفس فيكون البر راجعاً إلى جميع ما تضمنته الأوامر السابقة من التفاصيل، فهم قد أمروا غيرهم بتفاصيلها ونسوا أنفسهم عند سماعها، وذلك يشمل التصديق بدين الإسلام لأنه من جملة ما تضمَّنته التوراة التي كانوا يأمرون الناس بما فيها.

وجملة ﴿وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 44] يجوز أن تكون حالًا من ضمير (تأمرون) ويكون محل التوبيخ والتعجب هو أمر الناس بالبر بقيد كونه في حال نسيان، ويجوز أن تكون الجملة معطوفة على (تأمرون) وتكون هي المقصودة من التوبيخ والتعجيب، ويجعل قوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ﴾ تمهيداً لها على معنى أن محل الفظاعة الموجبة للنهي هي مجموع الأمرين.

وبهذا تعلم أنه لا يتوهم قصد النهي عن مضمون كلا الجملتين إذ القصد هو التوبيخ على اتصاف بحالة فظيعة ليست من شيم الناصحين لا قصد تحريم، فلا تقع في

حيرة مَن تحيَّر في وجه النهي عن ذلك ولا في وهم مَن وهم فقال: إن الآية دالة على أن العاصي لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر كما نقل عنهم الفخر في التفسير، فإنه ليس المقصود نهي ولا تحريم، وإنما المقصود تفظيع الحالة، ويدل لذلك أنه قال في تذييلها ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 44] ولم يقل: أفلا تتقون أو نحوه.

والأنفس جمع نفس، بسكون الفاء، وهي مجموع ذات الإنسان من الهيكل والروح كما هنا، وباعتبار هذا التركيب الذي في الذات اتسع إطلاق النفس في كلام العرب تارة على جميع الذات كما في التوكيد نحو جاء فلان نفسه، وقوله: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45]، وقوله: ﴿تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 85]، وتارة على البعض كقول القائل أنكرت نفسي، وقوله: ﴿وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾، وعلى الإحساس الباطني كقوله: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى﴾ [المائدة: 116]، أي: ضميري. وتطلق على الروح الذي به الإدراك: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: 53]، وسيأتي لهذا زيادة إيضاح عند قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ﴾ في سورة النحل [111].

وقوله: ﴿وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ جملة حالية قيّد بها التوبيخ والتعجيب. لأن نسيان أنفسهم يكون أغربَ وأفظع إذا كان معهم أمران يعقلانهما، وهما أمر الناس بالبر، فإن شأن الأمر بالبر أن يذكر الآمر حاجة نفسه إليه إذا قدر أنه في غفلة عن نفسه، وتلاوة الكتاب، أي: التوراة يمرون فيها على الأوامر والنواهي من شأنه أن تذكرهم مخالفة حالهم لما يتلونه.

وقوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ استفهام عن انتفاء تعقلهم استفهاماً مستعملًا في الإنكار والتوبيخ نزلوا منزلة من انتفى تعقله فأنكر عليهم ذلك، ووجه المشابهة بين حالهم وحال من لا يعقلون أن من يستمر به التغفل عن نفسه وإهمال التفكر في صلاحها مع مصاحبة شيئين يذكرانه، قارب أن يكون منفياً عنه التعقل.

وفعل ﴿تَعْقِلُونَ﴾ مُنزل منزلة اللازم، أو هو لازم، وفي هذا نداء على كمال غفلتهم واضطراب حالهم. وكون هذا أمراً قبيحاً فظيعاً من أحوال البشر مما لا يشك فيه عاقل.

[45، 46] ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿45﴾ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿46﴾﴾.

خطاب لبني إسرائيل بالإرشاد إلى ما يعينهم على التخلق بجميع ما عدَّد لهم من الأوامر والنواهي الراجعة إلى التحلِّي بالمحامد والتخلي عن المذمَّات، له أحسن وقع من البلاغة، فإنهم لما خوطبوا بالترغيب والترهيب والتنزيه والتشويه ظن بهم أنهم لم يبق في

نفوسهم مسلك للشيطان ولا مجال للخذلان، وأنهم أنشأوا يتحفزون للامتثال والائتساء، إلا أن ذلك الإلف القديم، يثقل أرجلهم في الخطو إلى هذا الطريق القويم، فوصف لهم الدواء الذي به الصلاح وريش بقادمَتَي الصبر والصلاة منهم الجناح.

فالأمر بالاستعانة بالصبر، لأن الصبر ملاك الهدى، فإن مما يصد الأمم عن اتباع دين قويم إلفهم بأحوالهم القديمة وضعف النفوس عن تحمل مفارقتها، فإذا تدرعوا بالصبر سهل عليهم اتباع الحق. وأما الاستعانة بالصلاة فالمراد تأكيد الأمر بها الذي في قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: 43] وهذا إظهار لحسن الظن بهم وهو طريق بديع من طرق الترغيب.

ومن المفسرين من زعم أن الخطاب في قوله: ﴿وَاسْتَعِينُواْ﴾ إلخ للمسلمين على وجه الانتقال من خطاب إلى خطاب آخر، وهذا وهم لأن وجود حرف العطف ينادي على خلاف ذلك، ولأن قوله: ﴿إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ مراد به «إلا على المؤمنين» حسبما بيَّنه قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ الآية، اللَّهم إلا أن يكون من الإظهار في مقام الإضمار وهو خلاف الظاهر مع عدم وجود الداعي. والذي غرَّهم بهذا التفسير توهم أنه لا يؤمر بأن يستعين بالصلاة من لم يكن قد آمن بعد، وأي عجب في هذا؟ وقريب منه آنفاً قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿43﴾﴾ [البقرة: 43] خطاباً لبني إسرائيل لا محالة.

والصبر عرَّفه الغزالي في «إحياء علوم الدِّين» بأنه ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة، وهو تعريف خاص بالصبر الشرعي صالح لأن يكون تفسيراً للآية لأنها في ذكر الصبر الشرعي، وأما الصبر من حيث هو الذي هو وصف كمال فهو عبارة عن احتمال النفس أمراً لا يلائمها، إما لأن مآله ملائم، أو لأن عليه جزاء عظيماً فأشبه ما مآله ملائم، أو لعدم القدرة على الانتقال عنه إلى غيره مع تجنب الجزع والضجر. فالصبر احتمال وثبات على ما لا يلائم، وأقل أنواعه ما كان عن عدم المقدرة، ولذا ورد في الصحيح: «**إنما الصبر عند الصدمة الأولى**» أي: الصبر الكامل هو الذي يقع قبل العلم بأن التفصي عن ذلك الأمر غير ممكن، وإلا فإن الصبر عند اعتقاد عدم إمكان التفصي إذا لم يصدر منه ضجر وجزع هو صبر حقيقة، فصيغة الحصر في قوله: «**إنما الصبر**» حصر ادعائي للكمال كما في قولهم: أنت الرجل.

والصلاة أريد بها هنا معناها الشرعي في الإسلام، وهي مجموع محامد الله تعالى قولًا وعملًا واعتقاداً، فلا جرم كانت الاستعانة المأمور بها هنا راجعة لأمرين الصبر والشكر، وقد قيل: إن الإيمان نصفه صبر ونصفه شكر كما في الإحياء وهو قول حسن،

ومعظم الفضائل ملاكها الصبر إذ الفضائل تنبعث عن مكارم الخلال، والمكارم راجعة إلى قوة الإرادة وكبح زمام النفس عن الإسامة في شهواتها بإرجاع القوتين الشهوية والغضبية عما لا يفيد كمالًا، أو عما يورث نقصاناً، فكان الصبر ملاك الفضائل، فما التحلم والتكرم والتعلم والتقوى والشجاعة والعدل والعمل في الأرض ونحوها إلا من ضروب الصبر. ومما يؤثر عن علي ﵁: الشجاعة صبر ساعة.

وقال زفر بن الحارث الكلابي يعتذر عن انهزام قومه:

سقيناهم كأساً سقونا بمثلها ولكنهم كانوا على الموت أصبرا

وحسبك بمزية الصبر أن الله جعله مكمل سبب الفوز في قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝٣﴾ [سورة العصر].

وقال هنا: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾. قال الغزالي: ذكر الله الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعاً، وأضاف أكثر الخيرات والدرجات إلى الصبر وجعلها ثمرة له، فقال عز من قائل: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ [السجدة: 24]. وقال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ [الأعراف: 137]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: 153] اهـ.

وأنت إذا تأملت وجدت أصل التدين والإيمان من ضروب الصبر، فإن فيه مخالفة النفس هواها ومألوفها في التصديق بما هو مغيب عن الحس الذي اعتادته، وبوجوب طاعتها واحداً من جنسها لا تراه يفوقها في الخلقة وفي مخالفة عادة آبائها وأقوامها من الديانات السابقة. فإذا صار الصبر خُلُقاً لصاحبه هون عليه مخالفة ذلك كله لأجل الحق والبرهان، فظهر وجه الأمر بالاستعانة على الإيمان وما يتفرع عنه بالصبر، فإنه خُلُق يفتح أبواب النفوس لقبول ما أمروا به من ذلك.

وأما الاستعانة بالصلاة فلأن الصلاة شكر والشكر يذكِّر بالنعمة فيبعث على امتثال المنعِم، على أن في الصلاة صبراً من جهات في مخالفة حال المرء المعتادة ولزومه حالة في وقت معين لا يسوغ له التخلف عنها ولا الخروج منها، على أن في الصلاة سراً إلهيًّا لعله ناشئ عن تجلي الرضوان الرباني على المصلي، فلذلك نجد للصلاة سراً عظيماً في تجلية الأحزان وكشف غم النفس، وقد ورد في الحديث أن النبي ﷺ كان إذا حزبه بزاي وباء موحدة، أي: نزل به أمر، فزع إلى الصلاة. وهذا أمر يجده من راقبه من المصلين، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45] لأنها تجمع ضروباً من العبادات.

وأما كون الشكر من حيث هو مُعِيناً على الخير فهو من مقتضيات قوله تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: 7]. وقوله: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ﴾ اختلف المفسرون في معاد ضمير (إنها) فقيل عائد إلى الصلاة والمعنى: إن الصلاة تصعب على النفوس لأنها سجن للنفس، وقيل الضمير للاستعانة بالصبر والصلاة المأخوذة من: (استعينوا) على حدِّ ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 8]. وقيل: راجع إلى المأمورات المتقدمة من قوله تعالى: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ﴾ [البقرة: 40] إلى قوله: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ وهذا الأخير مما جوَّزه صاحب الكشاف ولعله من مبتكراته، وهذا أوضح الأقوال وأجمعها، والمحامل مُرادة.

والمراد بالكبيرة هنا الصعبة التي تشق على النفوس، وإطلاق الكبر على الأمر الصعب والشاق مجاز مشهور في كلام العرب، لأن المشقة من لوازم الأمر الكبير في حمله أو تحصيله، قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ [البقرة: 143]، وقال: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ﴾ [الأنعام: 35] الآية. وقال: ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: 13].

وقوله: ﴿إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾، أي: الذين اتصفوا بالخشوع، والخشوع لغة هو الانزواء والانخفاض، قال النابغة:

ونُؤْيٌ كجِذْم الحَوض أثلم خاشع

أي: زال ارتفاع جوانبه. والتذلل خشوع، قال جعفر بن عبلة الحارثي:

فلا تحسبي أني تَخَشَّعت بعدكم ... لشيء ولا أني من الموت أفرق

وهو مجاز في خشوع النفس وهو سكون وانقباض عن التوجه إلى الإباية أو العصيان.

والمراد بالخاشع هنا الذي ذلَّل نفسه وكسر سَورتها وعوَّدها أن تطمئن إلى أمر الله وتطلب حُسن العواقب، وأن لا تغتر بما تزينه الشهوة الحاضرة، فهذا الذي كانت تلك صفته قد استعدت نفسه لقَبول الخير. وكأن المراد بالخاشعين هنا الخائفون الناظرون في العواقب فتخف عليهم الاستعانة بالصبر والصلاة مع ما في الصبر من القمع للنفس وما في الصلاة من التزام أوقات معينة وطهارة في أوقات قد يكون للعبد فيها اشتغال بما يهوى أو بما يحصل منه مالًا أو لذة. وقريب منه قول كثير:

فقلت لها يا عز كل مصيبة ... إذا وُطنت يوماً لها النفس ذلَّت

وأحسب أن مشروعية أحكام كثيرة قصد الشارع منها هذا المعنى وأعظمها الصوم.

ولا يصح حمل الخشوع هنا على خصوص الخشوع في الصلاة بسبب الحال الحاصل في النفس باستشعار العبد الوقوف بين يدي الله تعالى حسبما شرحه ابن رشد في أول مسألة من كتاب الصلاة الأول من «البيان والتحصيل»، وهو المعنى المشار إليه بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢﴾ [المؤمنون: 1، 2].

فإن ذلك كله من صفات الصلاة وكمال المصلي فلا يصح كونه هو المخفف لكلفة الصلاة على المستعين بالصلاة كما لا يخفى.

وقد وصف تعالى الخاشعين بأنهم الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون، وهي صلة لها مزيد اتصال بمعنى الخشوع، ففيها معنى التفسير للخاشعين ومعنى بيان منشأ خشوعهم، فدل على أن المراد من الظن هنا الاعتقاد الجازم، وإطلاق الظن في كلام العرب على معنى اليقين كثير جداً، قال أوس بن حجر يصف صياداً رمى حمار وحش بسهم[1]:

فأرسله مستيقن الظن أنه ... مخالط ما بين الشراسيف جائف

وقال دريد بن الصمة:

فقلت لهم ظُنُّوا بألفي مدجَّج ... سراتهم بالفارسي المسرج

فهو مشترك بين الاعتقاد الجازم وبين الاعتقاد الراجح.

والملاقاة والرجوع هنا مجازان عن الحساب والحشر أو عن الرؤية والثواب؛ لأن حقيقة اللقاء وهو تقارب الجسمين، وحقيقة الرجوع وهو الانتهاء إلى مكان خرج منه المنتهي مستحيلة هنا. والمقصود من قوله: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ﴾... إلخ؛ التعريض بالثناء على المسلمين، وتحريض بني إسرائيل على التهمُّم بالاقتداء بالمؤمنين، وعلى جعل الخطاب في قوله:

---

(1) أوس بن حَجَر ـ بحاء مهملة وجيم مفتوحتين، ويغلط من يضم حاءه ويسكن جيمه ـ وهو من فحول شعراء بني تميم في الجاهلية، وكان فحل مضر قبل النابغة وزهير، فلما نبغ زهير والنابغة أخملاه. وهذا البيت من قصيدة أولها:

تنكر بعدي من أميمة صائف ... فبرك فأعلى تولب فالمخالف

وصائف وبرك وتولب والمخالف أسماء بقاع، وقد ذكر في أثنائها وصف الصياد لحمار الوحش فقال:

فأمهله حتى إذا أنْ كأنَّه ... معاطى يد من جمة الماء غارف

فسيَّر سهماً راشه بمناكب ... لؤام ظهار فهو أعجف شائف

﴿وَاسْتَعِينُواْ﴾ للمسلمين يكون قوله: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ﴾ تعريضاً بغيرهم من اليهود والمنافقين.

والملاقاة مفاعلة من لقي، واللقاء الحضور كما تقدم في قوله: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ [البقرة: 37]، والمراد هنا الحضور بين يدي الله للحساب، أي: الذين يؤمنون بالبعث، وسيأتي تفصيل لها عند قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ في هذه السورة [223]، وفي سورة الأنعام [31] عند قوله تعالى: ﴿قَدۡ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ﴾.

[47] ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾﴾.

أعيد خطاب بني إسرائيل بطريق النداء مماثلًا لما وقع في خطابهم الأول لقصد التكرير للاهتمام بهذا الخطاب وما يترتب عليه، فإن الخطاب الأول قصد منه تذكيرهم بنعم الله تعالى ليكون ذلك التذكير داعية لامتثال ما يرد إليهم من الله من أمر ونهي على لسان نبيه ﷺ، غير أنه لما كان الغرض المقصود من ذلك هو الامتثال كان حق البلاغة أن يفضي البليغ إلى المقصود ولا يطيل في المقدمة، وإنما يلم بها إلماماً ويشير إليها إجمالًا تنبيهاً بالمبادرة إلى المقصود على شدة الاهتمام به، ولم يزل الخطباء والبلغاء يعدون مثل ذلك من نباهة الخطيب ويذكرونه في مناقب وزير الأندلس محمد بن الخطيب السلماني إذ قال عند سفارته عن ملك غرناطة إلى ملك المغرب ابن عنان أبياته المشهورة التي ارتجلها عند الدخول عليه طالعها:

خليفةَ الله ساعدَ القدرُ ... عُلاك ما لاح في الدُّجا قمرُ

ثم قال:

والناس طُرًّا بأرض أندلس ... لولاك ما وطنوا ولا عمروا
وقد أهمَّتهم نفوسُهم ... فوجَّهوني إليك وانتظروا

فقال له أبو عنان: ما ترجع إليهم إلا بجميع مطالبهم وأذن له في الجلوس فسلم عليه. قال القاضي أبو القاسم الشريف[1] ـ وكان من جملة الوفد ـ: لم نسمع بسفير قضى سفارته قبل أن يسلم على السلطان إلا هذا.

---

(1) هو: أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الحسيني السبتي ثم الغرناطي، قاضي غرناطة المتوفى سنة 760هـ، وله الشرح المشهور على مقصورة حازم القرطاجني.

فكان الإجمال في المقدمة قضاء لحق صدارتها بالتقديم، وكان الإفضاء إلى المقصود قضاء لحقه في العناية، والرجوع إلى تفصيل النعم قضاء لحقِّها من التعداد، فإن ذكر النعم تمجيد للمُنعِم وتكريم للمُنعَم عليه وعظة له ولمن يبلغهم خبر ذلك تبعث على الشكر. فللتكرير هنا نكتة جمع الكلامين بعد تفريقهما، ونكتة التعداد لما فيه إجمال معنى النعمة.

والنعمة هنا مراد بها جميع النعم لأنه جنس مضاف فله حكم الجمع كما في قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ﴾ [البقرة: 40]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ عطف على ﴿نِعۡمَتِيَ﴾ أي واذكروا تفضيلي إياكم على العالمين، وهذا التفضيل نعمة خاصة فعطفه على نعمتي عطف خاص على عام، وهو مبدأ لتفصيل النعم وتعدادها، وربما كان تعداد النعم مغنياً عن الأمر بالطاعة والامتثال لأن من طبع النفوس الكريمة امتثال أمر المنعم لأن النعمة تورث المحبة. وقال منصور الوراق:

تعصي الإلهَ وأنت تُظهر حبَّه ... هذا لَعَمري في القياس بديعُ
لو كان حبُّك صادقاً لأطعتَه ... إن المحبَّ لمن يحبُّ مطيعُ

وهذا التذكير مقصود به الحث على الاتسام بما يناسب تلك النعمة ويستبقي ذلك الفضل.

ومعنى العالمين تقدم عند قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: 2] والمراد به هنا صنف من المخلوقات، ولا شك أن المخلوقات تصنف أصنافاً متنوعة على حسب تصنيف المتكلم أو السامع، فالعالمون في مقام ذكر الخلق هم أصناف المخلوقات كالإنس والدواب والطير والحوت. والعالمون في مقام ذكر فضائل الخلق أو الأمم أو القبائل يراد بها أصناف تلك المتحدَّث عنها، فلا جرم أن يكون المراد من العالمين هنا هم الأمم الإنسانية فيعم جميع الأمم لأنه جمع معرَّف باللام، ولكن عمومه هنا عرفي يختص بأمم زمانهم كما يختص نحو: جمع الأمير الصاغة بصاغة مكانه، أي: بلده، ويختص أيضاً بالأمم المعروفة كما يختص جمع الأمير الصاغة بالصاغة المتخذين الصياغة صناعة دون كل من يعرف الصياغة وذلك كقولك: هو أشهر العلماء وأنجب التلامذة، فالآية تشير إلى تفضيل بني إسرائيل المخاطبين أو سلفهم على أمم عصرهم لا على بعض الجماعات الذين كانوا على دين كامل مثل نصارى نجران، فلا علاقة له بمسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة بحال ولا التفات إلى ما يشذ في كل أمة أو قبيلة من الأفراد، فلا يلزم تفضيل كل

فرد من بني إسرائيل على أفراد من الأمم بلغوا مرتبة صالحة أو نبوءة، لأن التفضيل في مثل هذا يراد به تفضيل المجموع، كما تقول: قريش أفضل من طيِّء، وإن كان في طيء حاتم الجواد. فكذلك تفضيل بني إسرائيل على جميع أمم عصرهم وفي تلك الأمم أمم عظيمة كالعرب والفرس والروم والهند والصين، وفيهم العلماء والحكماء ودعاة الإصلاح والأنبياء، لأنه تفضيل المجموع على المجموع في جميع العصور.

ومعنى هذا التفضيل أن الله قد جمع لهم من المحامد التي تتصف بها القبائل والأمم ما لم يجمعه لغيرهم وهي: شرف النسب، وكمال الخلق، وسلامة العقيدة، وسعة الشريعة، والحرية، والشجاعة، وعناية الله تعالى بهم في سائر أحوالهم. وقد أشارت إلى هـذا آيـة: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢٠﴾ [المائدة: 20].

وهذه الأوصاف ثبتت لأسلافهم في وقت اجتماعها وقد شاع أن الفضائل تعود على الخلف بحسن السمعة وإن كان المخاطبون يومئذٍ لم يكونوا بحال التفضيل على العالمين ولكنهم ذكِّروا بما كانوا عليه، فإن فضائل الأمم لا يلاحظ فيها الأفراد ولا العصور. ووجه زيادة الوصف بقوله: ﴿ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ مرَّ في أختها الأولى.

[48] ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ۝٤٨﴾.

عطفَ التحذير على التذكير، فإنه لما ذكَّرهم بالنعمة وخاصة تفضيلهم على العالمين في زمانهم، وكان ذلك منشأ غرورهم بأنه تفضيل ذاتي فتوهموا أن التقصير في العمل الصالح لا يضرهم فعقب بالتحذير من ذلك.

والمراد بالتقوى هنا معناها المتعارف في اللغة لا المعنى الشرعي، وانتصاب ﴿يَوْمًا﴾ على المفعولية به وليس على الظرفية، ولذلك لم يقرأ بغير التنوين.

والمراد باتقائه اتقاؤه من حيث ما يحدث فيه من الأهوال والعذاب، فهو من إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه كما تقول: مكان مخوف.

و﴿تَجْزِي﴾ مضارع جزى بمعنى قضى حقاً عن غيره، وهو متعد بعن إلى أحد مفعوليه فيكون ﴿شَيْـًٔا﴾ مفعوله الأول، ويجوز أيضاً أن يكون مفعولًا مطلقاً إذا أريد شيئاً من الجزاء ويكون المفعول محذوفاً.

وجملة ﴿لَّا تَجْزِي نَفْسٌ﴾ صفة لـ﴿يَوْمًا﴾، وكان حق الجملة إذا كانت خبراً أو صفة أو حالًا أو صلة أن تشتمل على ضمير ما أجريت عليه، ويكثر حذفه إذا كان منصوباً أو

ضميراً مجروراً فيحذف مع جاره ولا سيما إذا كان الجار معلوماً لكون متعلقه الذي في الجملة لا يتعدى إلا بجارٍّ معين كما هنا تقديره فيه، وإنما جاز حذفه لأن المحذوف فيه متعين من الكلام وقد يحذف لقرينة كما في حذف ضمير الموصول إذا جر بما جر به الموصول. ونظير هذا الحذف قول العريان الجرمي من جرم طيِّء:

فقلت لها لا والذي حجَّ حاتم أُخوِّنُك عهداً إنني غير خوَّان

تقديره: حج حاتم إليه.

وتنكير النفس في الموضعين وهو في حيز النفي يفيد عموم النفوس، أي: لا يعني أحد كائناً من كان، فلا تغني عن الكفار آلهتهم ولا صلحاؤهم على اختلاف عقائدهم في غناء أولئك عنهم. فالمقصود نفي غنائهم عنهم بأن يحولوا بينهم وبين عقاب الله تعالى، أي: نفي أن يجزوا عنهم جزاء يمنع الله عن نوالهم بسوءٍ رَعْياً لأوليائهم. فالمراد هنا الغناء بحرمة الشخص وتوقع غضبه، وهو غناء كفء العدو الذي يخافه العدو على ما هو معروف عند الأمم يومئذٍ من اتقائهم بطش مولى أعدائهم وإحجامهم عما يوجب غضبه تقية من مكره أو ضره أو حرمان نفعه، قال السموْأل:

وما ضرَّنا أنا قليلٌ وجارنا عزيزٌ وجارُ الأكثرين ذليلُ

وقال العنبري:

لو كنتُ من مازن لم تستبح إبلي بنو الشقيقة من ذُهل بن شيبان

وبهذا يتبين أن مفاد قوله: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾، مغاير لمفاد ما ذكر بعده بقوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾... إلخ، فقوله: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ هو بمعنى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ﴿١٩﴾﴾ [الانفطار: 19].

وقوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ الضميران عائدان للنفس الثانية المجرورة بعن، أي: لا يقبل من نفس شفاعة تأتي بها ولا عدل تعاض به لأن المقصود الأصلي إبطال عقيدة تنصُّل المجرم من عقاب الله ما لم يشأ الله؛ ليكون الضمير في قوله: ﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ راجعاً إلى مرجع الضميرين من قبله. وهذا التأييس يستتبع تحقير من توهمهم الكفرة شفعاء وإبطال ما زعموه مغنياً عنهم من غضب الله من قرابين قرَّبوها ومجادلات أعدوها وقالوا: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [يونس: 18]. ﴿يَوْمَ تَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النحل: 111].

ومن المفسرين من فسَّر قوله: ﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ بما يعم الإجزاء

فجعل ما هو مذكور بعده من عطف الخاص على العام، ولذلك قال الشيخ ابن عطية: حصرت هذه الآية المعاني التي اعتاد بها بنو آدم في الدنيا، فإن الواقع في شدة لا يتخلص إلا بأن يشفع له أو يفتدى أو ينصر اهـ. وألغى جمعها لحالة أن يتجنب الناس إيقاعه في شدة اتقاء لمواليه، وما فسرنا به أرشق.

وقد جمع كلام شيوخ بني أسد مع امرئ القيس حين كلّموه في دم أبيه فقالوا: فأحمد الحالات في ذلك أن تعرف الواجب عليك في إحدى خلال ثلاث: أما إن اخترت من بني أسد أشرفها بيتاً فقُدناه إليك بنسعه تذهب مع شفرات حسامك بباقي قصرته. أو فداء بما يروح على بني أسد من نعمها فهي ألوف. وإما وادعتنا إلى أن تضع الحوامل فتسدل الأزر وتعقد الخمر فوق الرايات. اهـ.

وقرأ الجمهور: ﴿وَلَا يُقْبَلُ﴾ بياء تحتية ياء المضارع المسند إلى مذكر لمناسبة قوله بعده: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾، ويجوز في كل مؤنث اللفظ غير حقيقي التأنيث أن يعامل معاملة المذكر لأن صيغة التذكير هي الأصل في الكلام فلا تحتاج إلى سبب، وقرأه ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب بمثناة فوقية رعياً لتأنيث لفظ شفاعة.

والشفاعة: السعي والوساطة في حصول نفع أو دفع ضر سواء كانت الوساطة بطلب من المنتفع بها أم كانت بمجرد سعي المتوسط، ويقال لطالب الشفاعة: مستشفع. وهي مشتقة من الشفع لأن الطالب أو التائب يأتي وحده، فإذا لم يجد قبولًا ذهب فأتى بمن يتوسل به فصار ذلك الثاني شافعاً للأول، أي: مصيره شفعاً.

والعَدل بفتح العين: العوض والفداء، سمِّي بالمصدر لأن الفادي يعدل المفدي بمثله في القيمة أو العين ويسوِّيه به، يقال: عَدَلَ كذا بكذا، أي: سواه به.

والنصر هو إعانة الخصم في الحرب وغيره بقوة الناصر وغلبته. وإنما قدم المسند إليه لزيادة التأكيد المفيد أن انتفاء نصرهم محقق زيادة على ما استفيد من نفي الفعل مع إسناده للمجهول كما أشرنا إليه آنفاً.

وقد كانت اليهود تتوهم أو تعتقد أن نسبتهم إلى الأنبياء وكرامة أجدادهم عند الله تعالى مما يجعلهم في أمن من عقابه على العصيان والتمرد كما هو شأن الأمم في إبان جهالتها وانحطاطها، وقد أشار قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ﴾ [المائدة: 18].

وقد تمسك المعتزلة بهذه الآية للاحتجاج لقولهم بنفي الشفاعة في أهل الكبائر يوم القيامة لعموم نفس في سياق النفي المقتضي أن كل نفس لا يقبل منها الشفاعة، وهو عموم لم يرد ما يخصصه عندهم. والمسألة فيها خلاف بين المعتزلة وأصحاب الأشعري.

واتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة يوم القيامة للطائعين والتائبين لرفع الدرجات

ولم يختلف في ذلك الأشاعرة والمعتزلة فهذا اتفاق على تخصيص العموم ابتداء. والخلاف في الشفاعة لأهل الكبائر فعندنا تقع الشفاعة لهم في حط السيئات وقت الحساب أو بعد دخول جهنم لما اشتهر من الأحاديث الصحيحة في ذلك قوله ﷺ: «**لكل نبي دعوة مستجابة وقد ادخرت دعوتي شفاعة لأمتي**» وغير ذلك. قال القاضي أبو بكر الباقلاني: إن الأحاديث في ذلك بلغت مبلغ التواتر المعنوي كما أشار إليه القرطبي في نقل كلامه.

وعند المعتزلة لا شفاعة لأهل الكبائر لوجوه منها الآيات الدالة على عدم نفع الشفاعة كهاته الآية. وقوله: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ۝٤٨﴾ [المدثر: 48]، ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: 254]، ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [غافر: 18] قالوا: والمعصية ظلم. ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: 28]، وصاحب الكبيرة ليس بمرتضى. ومنها قوله: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [غافر: 7].

والجواب عن الجميع أن محل ذلك كله في الكافرين جمعاً بين الأدلة، وأن قوله: ﴿لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: 28] يدل على أن هنالك إذناً في الشفاعة كما قال: ﴿إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: 23]، وإلا لكان الإسلام مع ارتكاب بعض المعاصي مساوياً للكفر، وهذا لا ترضى به حكمة الله، وأما قوله: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ فدعاء لا شفاعة.

والظاهر أن الذي دعا المعتزلة إلى إنكار الشفاعة منافاتها لخلود صاحب الكبيرة في العذاب الذي هو مذهب جمهورهم الذين فسَّروا قول واصل بن عطاء بالمنزلة بين المنزلتين بمعنى إعطاء العاصي حكم المسلم في الدنيا وحكم الكافر في الآخرة، ولا شك أن الشفاعة تنافي هذا الأصل، فما تمسكوا به من الآيات إنما هو لقصد التأبيد ومقابلة أدلة أهل السُّنة بأمثالها. ولم نر جوابهم عن حديث الشفاعة، وأحسب أنهم يجيبون عنه بأن أخبار الآحاد لا تنقض أصول الدِّين، ولذلك احتاج القاضي أبو بكر إلى الاستدلال بالتواتر المعنوي.

والحق أن المسألة أعلق بالفروع منها بالأصول، لأنها لا تتعلق بذات الله ولا بصفاته، ولو جاريناهم في القول بوجوب إثابة المطيع وتعذيب العاصي، فإن الحكمة تظهر بدون الخلود وبحصول الشفاعة بعد المكث في العذاب، فلما لم نجد في إثبات الشفاعة ما ينقض أصولهم فنحن نقول لهم: إلا أن هذا حكم شرعي في تقدير صاحب الكبيرة غير التائب وهو يتلقى من قبل الشارع، وعليه فيكون تحديد العذاب بمدة معينة أو إلى حصول عفو الله أو مع الشفاعة، ولعل الشفاعة تحصل عند إرادة الله تعالى إنهاء مدة

التعذيب. وبعد فمن حق الحكمة أن لا يستوي الكافرون والعصاة في مدة العذاب ولا في مقداره، فهذه قولة ضعيفة من أقوالهم حتى على مراعاة أصولهم، وقد حكى القاضي أبو بكر الباقلاني إجماع الأمة قبل حدوث البدع على ثبوت الشفاعة في الآخرة، وهو حق، قال سواد بن قارب يخاطب رسول الله ﷺ:

فكن لي شفيعاً يوم لا ذو شفاعة بمغنٍ فتيلًا عن سواد بن قارب

وأما الشفاعة الكبرى العامة لجميع أهل موقف الحساب الوارد فيها الحديث الصحيح المشهور، فإن أصول المعتزلة لا تأباها.

وقوله: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ والعدل بفتح العين يطلق على الشيء المساوي شيئاً والمماثل له، ولذلك جعل ما يفتدى به عن شيء عدلًا وهو المراد هنا كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: 95]، فالمعنى: ولا يقبل منها ما تفتدى به عوضاً عن جرمها.

والنصر هو إعانة العدو على عدوه ومُحاربه إما بالدفاع معه أو الهجوم معه، فهو في العرف مراد منه الدفاع بالقوة الذاتية، وأما إطلاقه على الدفاع بالحجة نحو: ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 52]، وعلى التشيع والاتباع نحو: ﴿إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾ [محمد: 7] فهو استعارة.

[49] ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿49﴾﴾.

عطف على قوله: ﴿نِعْمَتِيَ﴾ [البقرة: 47] فيجعل «إذ» مفعولًا به كما هو في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ [الأعراف: 86]، فهو هنا اسم زمان غير ظرف لفعل، والتقدير: اذكروا وقت نجيناكم، ولما غلبت إضافة أسماء الزمان إلى الجمل وكان معنى الجملة بعدها في معنى المصدر، وكان التقدير اذكروا وقت إنجائنا إياكم، وفائدة العدول عن الإتيان بالمصدر الصريح لأن في الإتيان بإذ المقتضية للجملة استحضاراً للتكوين العجيب المستفاد من هيئة الفعل، لأن الذهن إذا تصور المصدر لم يتصور إلا معنى الحدث، وإذا سمع الجملة الدالة عليه تصور حدوث الفعل وفاعله ومفعوله ومتعلقاته دفعة واحدة فنشأت من ذلك صورة عجيبة، فوِزان الإتيان بالمصدر وِزان الاستعارة المفردة، ووزان الإتيان بالفعل وزان الاستعارة التمثيلية، وليس هو عطفاً على جملة ﴿ٱذْكُرُوا۟﴾ [البقرة: 47] كما وقع في بعض التفاسير، لأن ذلك يجعل «إذ» ظرفاً فيطلب متعلقاً وهو ليس بموجود، ولا يفيده حرف العطف، لأن العاطف في عطف الجمل لا يفيد سوى التشريك في حكم الجملة المعطوف عليها، وليس نائباً مناب

عامل، ولا يريبك الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه أعني ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم﴾ بجملة: ﴿وَاتَّقُواْ يَوْمًا﴾ [البقرة: 48] فتظنه ملجأ لاعتبار العطف على الجملة لما علمت فيما تقدم أن قوله: ﴿وَاتَّقُواْ﴾ ناشئ عن التذكير، فهو من علائق الكلام وليس بأجنبي، على أنه ليس في كلام النحاة ما يقتضي امتناع الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالأجنبي، فإن المتعاطفَين ليسا بمرتبة الاتصال كالعامل والمعمول، وعدَّى فعل (أنجينا) إلى ضمير المخاطبين مع أن التنجية إنما كانت تنجية أسلافهم، لأن تنجية أسلافهم تنجية للخلف، فإنه لو بقي أسلافهم في عذاب فرعون لكان ذلك لاحقاً لأخلافهم، فلذلك كانت منة التنجية منَّتين: منَّة على السلف ومنة على الخلف، فوجب شكرها على كل جيل منهم، ولذلك أوجبت عليهم شريعتهم الاحتفال بما يقابل أيام النعمة عليهم من أيام كل سنة وهي أعيادهم، وقد قال الله لموسى: ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: 5].

وآل الرجل أهله. وأصل آل أهل قلبت هاؤه همزة تخفيفاً ليتوصل بذلك إلى تسهيل الهمزة مدًّا. والدليل على أن أصله أهل رجوع الهاء في التصغير، إذ قالوا: أُهيل، ولم يسمع أُوَيْل خلافاً للكسائي.

والأهل والآل يراد به الأقارب والعشيرة والموالي وخاصة الإنسان وأتباعه. والمراد من آل فرعون وزعته ووكلاؤه، ويختص الآل بالإضافة إلى ذي شأن وشرف دنيوي ممن يعقل، فلا يقال: آل الجاني ولا آل مكة، ولما كان فرعون في الدنيا عظيماً وكان الخطاب متعلقاً بنجاة دنيوية من عظيم في الدنيا أطلق على أتباعه آل، فلا توقف في ذلك حتى يحتاج لتأويله بقصد التهكم كما أول قوله تعالى: ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: 46] لأن ذلك حكاية لكلام يقال يوم القيامة وفرعون يومئذٍ محقر، هلك عنه سلطانه.

فإن قلت: إن كلمة أهل تطلق أيضاً على قرابة ذي الشرف لأنها الاسم المطلق، فلماذا لم يؤت بها هنا حتى لا يطلق على آل فرعون ما فيه تنويه بهم؟ **قلت**: خصوصية لفظ آل هنا أن المقام لتعظيم النعمة وتوفير حق الشكر والنعمة تعظم بما يخف بها، فالنجاة من العذاب وإن كانت نعمة مطلقاً إلا أن كون النجاة من عذاب ذي قدرة ومكانة أعظم لأنه لا يكاد ينفلت منه أحد:

ولا قــــرار عــــلــــى زأر مــــن الأســــد[1]

وإنما جعلت النجاة من آل فرعون ولم تجعل من فرعون مع أنه الآمر بتعذيب بني

(1) نصف بيت للنابغة وأوله:

أُنــبــئــت أن أبــا قــابــوس أوعــدنــي

إسرائيل تعليقاً للفعل بمن هو من متعلقاته على طريقة الحقيقة العقلية وتنبيهاً على أن هؤلاء الوزعة والمكلفين ببني إسرائيل كانوا يتجاوزون الحد المأمور به في الإعنات على عادة المنفذين، فإنهم أقل رحمة وأضيق نفوساً من ولاة الأمور كما قال الراعي يخاطب عبدالملك بن مروان:

إن الـذيـن أمـرتـهـم أن يـعـدلـوا　　لـم يـفـعـلـوا مـمـا أمـرت فـتـيـلا[1]

جاء في التاريخ أن مبدأ استقرار بني إسرائيل بمصر كان سببه دخول يوسف عليه السلام في تربية العزيز طيفار كبير شرط فرعون، وكانت مصر منقسمة إلى قسمين مصر العليا الجنوبية المعروفة اليوم بالصعيد لحكم فراعنة من القبط وقاعدتها طيوة، ومصر السفلى وهي الشمالية وقاعدتها منفيس وهي القاعدة الكبرى التي هي مقر الفراعنة، وهذه قد تغلَّب عليها العمالقة من الساميين أبناء عم ثمود وهم الذين يلقبون في التاريخ المصري بالرعاة الرحَّالين وبالهكصوص في سنة 3300 أو سنة 1900 قبل المسيح على خلاف ناشئ عن الاختلاف في مدة بقائهم بمصر الذي انتهى سنة 1700 ق. م، عند ظهور العائلة الثامنة عشرة.

فكان يوسف عند رئيس شرط فرعون العمليقي، واسم فرعون يومئذٍ أبو فيس أو أبيبي، وأهل القصص ومن تلقف كلامهم من المفسرين سمَّوه ريان بن الوليد وهذا من أوهامهم، وكان ذلك في حدود سنة 1739 قبل ميلاد المسيح، ثم كانت سكنى بني إسرائيل مصر بسبب تنقل يعقوب وأبنائه إلى مصر حين ظهر أمر يوسف وصار بيده حكم المملكة المصرية السفلى.

وكانت معاشرة الإسرائيليين للمصريين حسنة زمناً طويلًا، غير أن الإسرائيليين قد حافظوا على دينهم ولغتهم وعاداتهم فلم يعبدوا آلهة المصريين وسكنوا جميعاً بجهة يقال لها: أرض جاسان، ومكث الإسرائيليين على ذلك نحواً من أربعمائة سنة تغلَّب في خلالها ملوك المصريين على ملوك العمالقة وطردوهم من مصر حتى ظهرت في مصر

---

(1) الراعي: هو عبيد بن حصين من بني عامر بن صعصعة، لقِّب الراعي لكثرة وصفه للإبل، وهو من شعراء الدولة الأموية. وهذا البيت من قصيدة خاطب بها الخليفة يشتكي من سعاة الزكاة في ظلمهم لقومه وتجاوزهم ما أمروا به شرعاً، وأول الأبيات:

أولـيَّ أمـر الله إنـا مـعـشـر　　حُـنـفـاء نـسـجُـدُ بُـكـرة وأصـيـلا

وبعد البيت الذي ذكرناه:

أخذوا الـمـخاض من الـفـصـيـل غُـلُـبَّـة　　ظُـلـمـاً ويُـكـتـبُ لـلأمـيـر أفِـيـلا

العائلة التاسعة عشرة وملك ملوكها جميع البلاد المصرية ونبغ فيهم رعمسيس الثاني الملقب بالأكبر في حدود سنة 1311 قبل المسيح، وكان محارباً باسلًا وثارت في وجهه الممالك التي أخضعها أبوه ومنهم الأمم الكائنة بأطراف جزيرة العرب، فحدثت أسباب أو سوء ظنون أوجبت تنكر القبط على الإسرائيليين وكلَّفوهم أشق الأعمال وسخروهم في خدمة المزارع والمباني وصنع الآجر.

وتقول التوراة: إنهم بنوا لفرعون مدينة مخازن (فيثوم) ومدينة رعمسيس ثم خشي فرعون أن يكون الإسرائيليون أعواناً لأعدائه عليه فأمر باستئصالهم، وكأنه اطلع على مساعدة منهم لأبناء نسبهم من العمالقة والعرب فكان يأمر بقتل أبنائهم وسبي نسائهم وتسخير كبارهم، ولا بد أن يكون ذلك لما رأى منهم من التنكر، أو لأن القبط لما أفرطوا في استخدام العبرانيين علم فرعون أنه إن اختلطت جيوشه في حرب لا يسلم من ثورة الإسرائيليين فأمر باستئصالهم. وأما ما يحكيه القصاصون أن فرعون أخبره كاهن أن ذهاب ملكه يكون على يد فتى من إسرائيل فلا أحسبه صحيحاً إذ يبعد أن يروج مثل هذا على رئيس مملكة فيفني به فريقاً من رعاياه، اللَّهم إلا أن يكون الكهنة قد أغروا فرعون باليهود قصداً لتخليص المملكة من الغرباء أو تفرَّسوا من بني إسرائيل سوء النوايا فابتكروا ذلك الإنباء الكهنوتي لإقناع فرعون بوجوب الحذر من الإسرائيليين، ولعل ذبح الأبناء كان من فعل المصريين استخفافاً باليهود، فكانوا يقتلون اليهودي في الخصام القليل كما أنبأت بذلك آية: ﴿فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾ [القصص: 15]، والحاصل أن التاريخ يفيد على الإجمال أن عداوة عظيمة نشأت بين القبط واليهود آلت إلى أن استأصل القبط الإسرائيليين.

ولقد أبدع القرآن في إجمالها إذ كانت تفاصيل إجمالها كثيرة لا يتعلق غرض التذكير ببيانها.

وجملة: ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ حال ﴿مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ يحصل بها بيان ما وقع الإنجاء منه وهو العذاب الشديد الذي كان الإسرائيليين يلاقونه من معاملة القبط لهم.

ومعنى ﴿يَسُومُونَكُمْ﴾ يعاملونكم معاملة المحقوق بما عومل به، يقال: سامه خسفاً إذا أذله واحتقره، فاستعمل سام في معنى أنال وأعطى، ولذلك يعدَّى الى مفعولين ليس أصلهما المبتدأ والخبر. وحقيقة سام عرض السوم، أي: الثمن.

وسوء العذاب: أشده وأفظعه، وهو عذاب التسخير والإرهاق وتسليط العقاب الشديد بتذبيح الأبناء وسبي النساء والمعنى يذبحون أبناء آبائكم ويستحيون نساء قومكم الأولين.

والمراد من الأبناء؛ قيل: أطفال اليهود؛ وقيل: أريد به الرجال بدليل مقابلته

بالنساء، وهذا الوجه أظهر وأوفق بأحوال الأمم، إذ المظنون أن المَحْقَ والاستئصال إنما يقصد به الكبار، ولأنه على الوجه الأول تكون الآية سكتت عن الرجال إلا أن يقال: إنهم كانوا يذبحون الصغار قطعاً للنسل ويسبون الأمهات استعباداً لهن ويبقون الرجال للخدمة حتى ينقرضوا على سبيل التدريج. وإبقاء الرجال في مثل هاته الحالة أشد من قتلهم. أو لعل تقصيراً ظهر من نساء بني إسرائيل مرضعات الأطفال ومربيات الصغار، وكان سببه شغلهن بشؤون أبنائهن فكان المستعبِدون لهم إذا غضبوا من ذلك قتلوا الطفل.

والاستحياء استفعال يدل على الطلب للحياة، أي: يبقونهن أحياءً أو يطلبون حياتهن. ووجه ذكره هنا في معرِض التذكير بما نالهم من المصائب أن هذا الاستحياء للإناث كان المقصد منه خبيثاً وهو أن يعتدوا على أعراضهن ولا يجدن بداً من الإجابة بحكم الأسر والاسترقاق، فيكون قوله: ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾ كناية عن استحياء خاص ولذلك أدخل في الإشارة في قوله: ﴿وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ ولو كان المراد من الاستحياء ظاهره لما كان وجه لعطفه على تلك المصيبة.

وقيل: إن الاستحياء من الحياء وهو الفَرْج، أي: يفتشون النساء في أرحامهن ليعرفوا هل بهن حمل، وهذا بعيد جداً، وأحسن منه أن لو قال إنه كناية كما ذكرنا آنفاً. وقد حكت التوراة أن فرعون أوصى القوابل بقتل كل مولود ذكر.

وجملة: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ﴾... إلخ، بيان لجملة ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾ فيكون المراد من سوء العذاب هنا خصوص التذبيح وما عطف عليه وهو ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾ لما عرفت، فكلاهما بيان لسوء العذاب فكان غير ذلك من العذاب لا يعتد به تجاه هذا. ولك أن تجعل الجملة في موضع بدل البعض تخصيصاً لأعظم أحوال سوء العذاب بالذكر، وهذا هو الذي يطابق آية سورة إبراهيم [6] التي ذكر فيها: ﴿وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ﴾ بالعطف على ﴿سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾، وليس قوله: ﴿وَيَسْتَحْيُونَ﴾ مستأنفاً لإتمام تفصيل صنيع فرعون، بل هو من جملة البيان أو البدل للعذاب، ويدل لذلك قوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 4] فعقب الفعلين بقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾.

والبلاء: الاختبار بالخير والشر، قال تعالى: ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الأعراف: 168]، وهو مجاز مشهور حقيقته بلاء الثوب بفتح الباء مع المد (بَلاء) وبكسرها مع القصر (بِلى) وهو تخلُّقه وترهُّله. ولما كان الاختبار يوجب الضجر والتعب سمِّي بلاء كأنه يخلق النفس، ثم شاع في اختبار الشر لأنه أكثر إعناتاً للنفس، وأشهر استعماله إذا أطلق أن يكون للشر، فإذا أرادوا به الخير احتاجوا إلى قرينة أو تصريح كقول زهير:

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذي يبلو

فيطلق غالباً على المصيبة التي تحل بالعبد لأن بها يختبر مقدار الصبر والأناة، والمراد هنا المصيبة بدليل قوله: ﴿عَظِيمٌ﴾. وقيل: أراد به الإنجاء والبلاء بمعنى اختبار الشكر وهو بعيد هنا.

وتعلُّق الإنجاء بالمخاطَبين لأن إنجاء سلفهم إنجاء لهم، فإنه لو أبقى سلفهم هنالك للحق المخاطبين سوء العذاب وتذبيح الأبناء. أو هو على حذف مضاف؛ أي: نجينا آباءكم، أو هو تعبير عن الغائب بضمير الخطاب إما لنكتة استحضار حاله، وإما لكون المخاطَبين مثالهم وصورتهم، فإن ما يثبت من الفضائل لآباء القبيلة يثبت لأعقابهم، فالإتيان بضمير المخاطب على خلاف مقتضى الظاهر على حد ما يقال في قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ ⑪﴾ [الحاقة: 11]. فالخطاب ليس بالتفات لأن اعتبار أحوال القبائل يعتبر للخَلَف ما ثبت منه للسَّلف.

[50] ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ⑤⓪﴾.

هذا زيادة في التفصيل بذكر نعمة أخرى عظيمة خارقة للعادة بها كان تمام الإنجاء من آل فرعون، وفيها بيان مقدار إكرام الله تعالى لهم ومعجزة لموسى عليه السلام، وتعدية فعل ﴿فَرَقْنَا﴾ إلى ضمير المخاطبين بواسطة الحرف جارٍ على نحو تعدية فعل ﴿نَجَّيْنَٰكُم﴾ [البقرة: 49] إلى ضميرهم كما تقدم.

وفَرَق وفرَّق بالتخفيف والتشديد بمعنى واحد، إذ التشديد يفيده تعدية ومعناه الفصل بين أجزاء شيء متصل الأجزاء، غير أن فرق يدل على شدة التفرقة وذلك إذا كانت الأجزاء المفرقة أشد اتصالًا، وقد قيل: إن فَرَق للأجسام وفرَّق للمعاني، نقله القرافي عن بعض مشايخه وهو غير تام كما تقدم في المقدمة الأولى من مقدمات هذا التفسير بدليل هذه الآية، فالوجه أن فرَّق بالتشديد لما فيه علاج ومحاولة، وأن المخفف والمشدد كليهما حقيقة في فصل الأجسام، وأما في فصل المعاني الملتبسة فمجاز.

وقد اتفقت القراءات المتواترة العشر على قراءة فَرَقنا بالتخفيف، والتخفيف منظور فيه إلى عظيم قدرة الله تعالى، فكان ذلك الفرق الشديد خفيفاً.

وتصغر في عين العظيم العظائمُ

وأل في «البحر» وهو البحر الذي عهدوه، أعني بحر القلزم المسمَّى اليوم بالبحر الأحمر، وسمته التوراة بحر سوف.

والباء في ﴿بِكُمُ﴾ إما للملابسة كما في طارت به العنقاء وعدا به الفرس. أي: كان

فرق البحر ملابساً لكم، والمراد من الملابسة أنه يفرق وهم يدخلونه، فكان الفرق حاصلًا بجانبهم. وجوَّز صاحب الكشاف كون الباء للسببية، أي: بسببكم يعني لأجلكم.

والخطاب هنا كالخطاب في قوله: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ [البقرة: 49].

وقوله: ﴿فَأَنجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾ هو محل المنة وذكر النعمة وهو نجاتهم من الهلاك وهلاك عدوهم. قال الفرزدق:

كيف تراني قاليًا مجني ... قد قتل الله زياداً عنِّي

فيكون قوله: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ تمهيداً للمنة لأنه سبب الأمرين النجاة والهلاك وهو مع ذلك معجزة لموسى عليه السلام.

وقد أشارت الآية إلى ما حدث لبني إسرائيل بعد خروجهم من مصر من لحاق جند فرعون بهم لمنعهم من مغادرة البلاد المصرية وذلك أنهم لما خرجوا ليلًا إما بإذن من فرعون كما تقول التوراة في بعض المواضع، وإما خفية كما عبرت عنه التوراة بالهروب، حصل لفرعون ندم على إطلاقهم أو أغراه بعض أعوانه بصدِّهم عن الخروج لما في خروجهم من إضاعة الأعمال التي كانوا يسخَّرون فيها، أو لأنه لما رآهم سلكوا غير الطريق المألوف لاجتياز مصر إلى الشام ظنهم يرومون الانتشار في بعض جهات مملكته المصرية فخشي شرهم إن هم بعدوا عن مركز ملكه ومجتمع قوته وجنده.

إن بني إسرائيل لما خرجوا من جهات حاضرة مصر وهي يومئذٍ مدينة منفيس[1]، لم يسلكوا الطريق المألوف لبلاد الشام إذ تركوا أن يسلكوا طريق شاطئ بحر الروم (المتوسط) فيدخلوا برية سينا من غير أن يخترقوا البحر ولا يقطعوا أكثر من اثنتي عشرة مرحلة أعني مائتين وخمسين ميلًا، وسلكوا طريقاً جنوبية شرقية حول أعلى البحر الأحمر لئلا يسلكوا الطريق المألوفة الآهلة بقوافل المصريين وجيوش الفراعنة فيصدوهم عن الاسترسال في سيرهم، أو يُلحق بهم فرعون من يردهم لأن موسى علم بوحي كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ ۝٥٢﴾ [الشعراء: 52]، إن فرعون لا يلبث أن يصدهم عن المضي في سيرهم، فلذلك سلك بهم بالأمر الإلهي طريقاً غير مطروقة، فكانوا مضطرين للوقوف أمام البحر في موضع يقال له: فم الحيروث، فهنالك

---

(1) لأن مقر الإسرائيليين كان بمصر السفلى كما تقدم، وكانت قاعدتها منفيس وهي يوم دخول بني إسرائيل لحكم العمالقة، وكان مقر الفراعنة أيام خروج مصر السفلى منهم بمدينة طيوة أو طيبة قاعدة مصر العليا، ثم رجعوا لمنفيس وكان خروج بني إسرائيل من مدية تسمى رعميس في جهات مصر السفلى.

ظهرت المعجزة إذ فلق الله لهم البحر بباهر قدرته، فأمر موسى أن يضربه بعصاه فانفلق وصار فيه طريق يبس مرَّت عليه بنو إسرائيل، وكان جند فرعون قد لحق بهم ورام اقتحام البحر وراءهم فانطبق البحر عليهم فغرقوا.

وقوله: ﴿وَأَغْرَقْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ﴾، أي: جنده وأنصاره. ولم يذكر في هاته الآية غرق فرعون لأن محل المنة هو إهلاك الذين كانوا المباشرين لتسخير بني إسرائيل وتعذيبهم والذين هم قوة فرعون، وقد ذكر غرق فرعون في آيات أخرى نتكلم عليها في موضعها إن شاء الله، وكان ذلك في زمن الملك «منفتاح» ويقال له: منفطة أو مينيتاه من فراعنة العائلة التاسعة عشرة في ترتيب فراعنة مصر عند المؤرخين.

قوله: ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ جملة حالية من الفاعل وهو ضمير الجلالة في ﴿فَرَقْنَا﴾ و(أنجينا) و(أغرقنا) مقيدة للعوامل الثلاثة على سبيل التنازع فيها، ولا يتصور في التنازع في الحال إضمار في الثاني على تقدير إعمال الأول لأن الجملة لا تضمر كما لا يضمر في التنازع في الظرف نحو سكن وقرأ عندك، ولعل هذا مما يوجب إعمال الأول وهذا الحال زيادة في تقرير النعمة وتعظيمها، فإن مشاهدة المنعم عليه للنعمة لذة عظيمة لا سيما ومشاهدة إغراق العدو أيضاً نعمة زائدة كما أن مشاهدة فرق البحر نعمة عظيمة لما فيها من مشاهدة معجزة تزيدهم إيماناً، وحادث لا تتأتى مشاهدته لأحد. ويجوز أن تكون الجملة حالًا من المفعول وهو آل فرعون، أي: تنظرونهم، ومفعول ﴿تَنظُرُونَ﴾ محذوف ولا يستقيم جعله منزلًا منزلة اللازم. وإسناد النظر إليهم باعتبار أن أسلافهم كانوا ناظرين ذلك، لأن النعمة على السلف نعمة على الأبناء لا محالة فضمير الخطاب مجاز.

[51، 52] ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿٥١﴾ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٢﴾﴾.

تذكير لهم بنعمة عفو الله عن جرمهم العظيم بعبادة غيره وذلك مما فعله سلفهم، فإسناد تلك الأفعال إلى ضمير المخاطبين باعتبار ما عطف عليه من قوله: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم﴾ فإن العفو عن الآباء منة عليهم وعلى أبنائهم يجب على الأبناء الشكر عليه كما تقدم عند قوله: ﴿ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 40، 47].

ووقع في الكشاف وتفسير البغوي وتفسير البيضاوي أن الله وعد موسى أن يؤتيه الشريعة بعد أن عاد بنو إسرائيل إلى مصر بعد مهلك فرعون وهذا وهم، فإن بني إسرائيل لم يعودوا إلى مصر البتة بعد خروجهم، كيف والآيات صريحة في أن نزول الشريعة كان بطور سينا وأن خروجهم كان ليعطيهم الله الأرض المقدسة التي كتب الله لهم، وقد أشار

في الكشاف في سورة الدخان إلى التردد فيه ولا ينبغي التردد في ذلك.

وقوله: ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ هو المقصود، وأما ما ذكر قبله فهو تمهيد وتأسيس لبنائه وتهويل لذلك الجرم إظهاراً لسعة عفو الله تعالى وحلمه عنهم. وتوسيط التذكير بالعفو عن هذه السيئة بين ذكر النعم المذكورة مراعاة لترتيب حصولها في الوجود ليحصل غرضان: غرض التذكير، وغرض عرض تاريخ الشريعة.

والمراد من المواعدة هنا أمر الله موسى أن ينقطع أربعين ليلة لمناجاة الله تعالى، وإطلاق الوعد على هذا الأمر من حيث إن ذلك تشريف لموسى ووعد له بكلام الله وبإعطاء الشريعة. وقراءة الجمهور ﴿وَٰعَدْنَا﴾ بألف بعد الواو على صيغة المفاعلة المقتضية حصول الوعد من جانبين: الواعد والموعود، والمفاعلة على غير بابها لمجرد التأكيد على حد: سافر وعافاه الله، وعالج المريض وقاتله الله، فتكون مجازاً في التحقيق لأن المفاعلة تقتضي تكرر الفعل من فاعلين، فإذا أخرجت عن بابها بقي التكرر فقط من غير نظر للفاعل، ثم أريد من التكرر لازمه وهو المبالغة والتحقق فتكون بمنزلة التوكيد اللفظي. والأشهر أن المواعدة لما كان غالب أحوالها حصول الوعد من الجانبين شاع استعمال صيغتها في مطلق الوعد، وقد شاع استعمالها أيضاً في خصوص التواعد بالملاقاة كما وقع في حديث الهجرة: وواعداه غار ثور. وقول الشاعر:

فواعديه سَرْحَتَي مالك أو الرُّبا بينهما أسهلا

واستعملت هنا لأن المناجاة والتكلم يقتضي القرب فهو بمنزلة اللقاء على سبيل الاستعارة، ولذلك استغنى عن ذكر الموعود به لظهوره من صيغة المواعدة.

وقيل المفاعلة على بابها بتقدير أن الله وعد موسى أن يعطيه الشريعة وأمره بالحضور للمناجاة فوعد موسى ربه أن يمتثل لذلك، فكان الوعد حاصلًا من الطرفين وذلك كاف في تصحيح المفاعلة بقطع النظر عن اختلاف الموعود به، وذلك لا ينافي المفاعلة لأن مبنى صيغة المفاعلة حصول فعل متماثل من جانبين لا سيما إذا لم يذكر المتعلق في اللفظ كما هنا لقصد الإيجاز البديع لقصد إعظام المتعلق من الجانبين، ولك أن تقول: سوَّغ حذفه علم المخاطبين به، فإن هذا الكلام مسوق للتذكير لا للإخبار والتذكير يكتفي فيه بأقل إشارة فاستوى الحذف والذكر فرجح الإيجاز، وإن كان الغالب اتحاده.

وقرأ أبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب ﴿**وعدنا**﴾ بدون ألف عقب الواو على الحقيقة.

وموسى هو رسول الله إلى بني إسرائيل وصاحب شريعة التوراة، وهو موسى بن

عمران، ولم يذكر اسم جده، ولكن الذي جاء في التوراة أنه هو وأخوه هارون من سبط لاوي بن يعقوب. ولد بمصر في حدود سنة ألف وخمسمائة قبل ميلاد عيسى، ولما ولدته أمه خافت عليه أن يأخذه القبط فيقتلوه لأنه في أيام ولادته كان القبط قد ساموا بني إسرائيل سوء العذاب لأسباب غير مشروعة كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ﴾ [البقرة: 49]، فأمر ملك مصر بقتل كل ذكر يولد في بني إسرائيل.

وأمه تسمى «يوحانذ»، وهي أيضاً من سبط لاوي، وكان زوجها قد توفي حين ولدت موسى فتحيَّلت لإخفائه عن القبط مدة ثلاثة أشهر ثم ألهمها الله فأرضعته رضعة ووضعته في سفط منسوج من خوص البردي وطلته بالمغرة والقار لئلا يدخله الماء ووضعت فيه الولد وألقته في النيل بمقربة من مساكن فرعون على شاطئ النيل ووكلت أختاً له اسمها مريم بأن ترقب الجهة التي يلقيه النيل فيها وماذا يصنع به، وكان ملك مصر في ذلك الوقت تقريباً هو فرعون رعمسيس الثاني، ولما حمله النهر كانت ابنة فرعون المسمَّاة ثرموت مع جَوار لها يمشين على حافة النهر لقصد السباحة والتبرد في مائه، قيل كانوا في مدينة عين شمس، فلما بصرت بالسفط أرسلت أمة لها لتنظر السفط فلما فتحنه وجدن الصبي فأخذته ابنة فرعون إلى أمها وأظهرت مريم أخت موسى نفسها لابنة فرعون، فلما رأت رقة ابنة فرعون على الصبي قالت: إن فينا مرضعاً أفأذهب فادعوها لترضعه؟ فقالت: نعم فذهبت وأتت بأم موسى. وأخذت امرأة فرعون الولد وتبنته وسمَّته موشى، قيل: إنه مركب من كلمة «مو» بمعنى الماء، وكلمة «شى» بمعنى المنقذ، وقد صارت في العربية موسى، والأظهر أن هذا الاسم مركب من اللغة العبرية لا من القبطية، فلعله كان له اسم آخر في قصر فرعون وأنه غيَّر اسمه بعد ذلك.

ونشأ موسى في بيت فرعون كولد له، ولما كبر علم أنه ليس بابن فرعون وأنه إسرائيلي، ولعل أمه أعلمته بذلك وجعلت له أمارات يوقن بها، وأنشأه الله على حب العدل ونصر الضعيف، وكان موسى شديداً قوي البنية ولما بلغ أشده في حدود نيف وثلاثين من عمره حدث له حادث قتل فيه قبطياً انتصاراً لإسرائيلي، ولعل ذلك كان بعد مفارقته لقصر فرعون، أي: بعد موت مربيه، فخاف موسى أن يقتص منه وهاجر من مصر ومر في مهاجرته بمدين وتزوج ابنة شعيب، ثم خرج من مدين بعد عشر سنين وعمره يومئذٍ نيف وأربعون سنة. وأوحى الله إليه في طريقه أن يُخرج بني إسرائيل من مصر وينقذهم من ظلم فرعون، فدخل مصر ولقي أخاه هارون في جملة قومه في مصر وسعى في إخراج بني إسرائيل من مصر بما قصَّه الله في كتابه، وكان خروجه ببني إسرائيل من مصر في حدود سنة 1460 ستين وأربعمائه وألف قبل المسيح في زمن منفطاح الثاني،

وتوفي موسى عليه السلام قرب أريحا على جبل نيبو سنة 1380 ثمانين وثلاثمائة وألف قبل ميلاد عيسى، ودفن هنالك وقبره غير معروف لأحد كما هو نص التوراة.

وقوله: ﴿أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ انتصب على أنه ظرف لمتعلق ﴿وَٰعَدْنَا﴾ وهو اللقاء الموعود به ناب هذا الظرف عن المتعلق، أي: مناجاة وغيرها في أربعين ليلة إن جُعل ﴿وَٰعَدْنَا﴾ مسلوب المفاعلة، وإن أُبقي على ظاهره قدرنا متعلِّقين، وعلى كلا التقديرين فانتصاب أربعين على الظرفية لذلك المحذوف على أن إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه مجاز شائع في كلام البلغاء ومنه: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ﴾ [البقرة: 48] كما تقدم، والأمور التي اشتملت عليها الأربعون ليلة معلومة للمخاطبين يتذكرونها بمجرد الإلماع إليها.

وبما حررناه في قوله: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ نستغني عن تطويلات واحتمالات جرت في كلام الكاتبين هنا من وجوه ذكرها التفتازاني وعبدالحكيم، وقد جمع الوجه الذي أبديناه محاسنها. وجعلُ الميقات ليالي لأن حسابهم كان بالأشهر القمرية.

وعطفت جملة ﴿اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ﴾ بحرف ﴿ثُمَّ﴾ الذي هو في عطف الجمل للتراخي الترتيبي للإشارة إلى ترتيب في درجات عظم هذه الأحوال وعطف ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ أيضاً لتراخي مرتبة العفو العظيم عن عظم جرمهم، فروعِيَ في هذا التراخي أن ما تضمنته هذه الجمل عظائم أمور في الخير وضده تنبيهاً على عظم سعة رحمة الله بهم قبل المعصية وبعدها، وحذف المفعول الثاني لاتخذتم لظهوره وعلمهم به ولشناعة ذكره وتقديره معبوداً أو إلهاً، وبه تظهر فائدة ذكر من بعده لزيادة التشنيع بأنهم كانوا جديرين بانتظارهم الشريعة التي تزيدهم كمالًا لا بالنكوص على أعقابهم عما كانوا عليه من التوحيد والانغماس في نعم الله تعالى، وبأنهم كانوا جديرين بالوفاء لموسى فلا يُحدثوا ما أحدثوا في مغيبه بعد أن رأوا معجزته وبعد أن نهاهم عن هاته العبادة لما قالوا له: ﴿اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: 138] الآية.

وفائدة ذكر (من) للإشارة إلى أن الاتخاذ ابتدأ من أول أزمان بعدية مغيب موسى عليه السلام، وهذه أيضاً حالة غريبة لأن شأن التغير عن العهد أن يكون بعد طول المغيب على أنه ضعف في العهد كما قال الحارث بن كلدة:

فما أدري أغيَّرهم تناء ... وطول العهد أم مال أصابوا

ففي قوله: ﴿مِن بَعْدِهِ﴾ تعريض بقلة وفائهم في حفظ عهد موسى.

وقوله: ﴿مِن بَعْدِهِ﴾، أي: بعد مغيبه، وتقدير المضاف مع بُعد المضاف إلى اسم

المتحدث عنه شائع في كلام العرب لظهوره بحسب المقام، وإذا لم يكن ما يعنيه من المقام فالأكثر أنه يراد به بعد الموت كما في قوله تعالى: ﴿قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِهِۦ رَسُولًا﴾ [غافر: 34]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ﴾ [البقرة: 246].

وإنما اتخذوا العجل تشبهاً بالكنعانيين الذين دخلوا إلى أرضهم، وهم الفينيقيون سكان سواحل بلاد الشام، فإنهم كانوا عبدة أوثان وكان العجل مقدساً عندهم، وكانوا يمثلون أعظم الآلهة عندهم بصورة إنسان من نحاس له رأس عجل جالس على كرسي مادًّا ذراعيه كمتناول شيء يحتضنه، وكانوا يُحمُّونه بالنار من حفرة تحت كرسيه لا يتفطن لها الناس فكانوا يقربون إليه القرابين وربما قربوا له أطفالهم صغاراً فإذا وضع الطفل على ذراعيه اشتوى فظنوا ذلك أمارة قَبول القربان، فتباً لجهلهم وما يصنعون. وكان يسمَّى عندهم «بعلًا»، وربما سمَّوه «مولوك» وهم أمة سامية لغتها وعوائدها تشبه في الغالب لغة وعوائد العرب، فلما مر بهم بنو إسرائيل قالوا لموسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، فانتهرهم موسى وكانوا يخشونه، فلما ذهب للمناجاة واستخلف عليهم هارون استضعفوه وظنوا أن موسى هلك فاتخذوا العجل الذي صنعوه من ذهب وفضة من حليهم وعبدوه.

وقوله: ﴿وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ حال مقيدة لاتخذتم ليكون الاتخاذ مقترناً بالظلم من مبدئه إلى منتهاه. وفائدة الحال الإشعار بانقطاع عذرهم فيما صنعوا وأن لا تأويل لهم في عبادة العجل، أو لأنهم كانوا مدة إقامتهم بمصر ملازمين للتوحيد محافظين على وصية إبراهيم ويعقوب لذريتهما بملازمة التوحيد، فكان انتقالهم إلى الإشراك بعد أن جاءهم رسول انتقالًا عجيباً.

فلذلك كانوا ظالمين في هذا الصنع ظلماً مضاعفاً، فالظاهر أن ليس المراد بالظلم في هاته الآية الشرك والكفر، وإن كان من معاني الظلم في اصطلاح القرآن، لظهور أن اتخاذ العجل ظلم فلا يكون للحال معه توقع. وقد اطلعت بعد هذا على تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي فوجدته قال: ﴿وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ﴾، أي: لا شبهة لكم في اتخاذه.

وقوله: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ هو محل المنة، وعطَفه بـ﴿ثُمَّ﴾ لتراخي رتبة هذا العفو في أنه أعظم من جميع تلك النعم التي سبق عدها، ففيه زيادة المنة. فالمقصود من الكلام هو المعطوف بـ﴿ثُمَّ﴾، وأما ما سبق من قوله: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾. . . إلخ، فهو تمهيد له وتوصيف لما حف بهذا العفو من عظم الذنب.

وقوله: ﴿مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ حال من ضمير عفونا مقيدة للعفو إعجاباً به، أي: هو

عفو حال حصوله بعد ذلك الذنب العظيم وليس ظرفاً لغواً متعلقاً بعفونا حتى يقال: إن ثم دلت على معناه فيكون تأكيداً لمدلول ثم تأخير العفو فيه وإظهار شناعته بتأخير العفو عنه، وإنما جاء قوله ذلك مقترناً بكاف خطاب الواحد في خطاب الجماعة لأن ذلك لكونه أكثر أسماء الإشارة استعمالًا بالإفراد، إذ خطاب المفرد أكثر غلب فاستعمل لخطاب الجمع تنبيهاً على أن الكاف قد خرجت عن قصد الخطاب إلى معنى لبعد، ومثل هذا في كلام العرب كثير لأن التثنية والجمع شيئان خلاف الأصل لا يصار إليهما إلا عند تعيين معناهما، فإذا لم يقصد تعيين معناهما فالمصير إليهما اختيار محض.

وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ رجاء لحصول شكركم، وعدل عن لام التعليل إيماء إلى أن شكرهم مع ذلك أمر يتطرقه احتمال التخلف، فذكر حرف الرجاء دون حرف التعليل من بديع البلاغة، فتفسير لعل بمعنى لكي يفيت هذه الخصوصية. وقد تقدم كيفية دلالة لعل على الرجاء في كلام الله تعالى عند قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21] إلى قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21]. ومعنى الشكر تقدم في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: 2]، وللغزالي فيه باب حافل عدلنا عن ذكره لطوله فارجع إليه في كتاب الإحياء.

[53] ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝٥٣﴾.

هذا تذكير بنعمة نزول الشريعة التي بها صلاح أمورهم وانتظام حياتهم وتأليف جماعتهم مع الإشارة إلى تمام النعمة وهم يعدونها شعار مجدهم وشرفهم لسعة الشريعة المنزلة لهم حتى كانت كتاباً فكانوا به أهل كتاب، أي: أهل علم تشريع.

والمراد من الكتاب التوراة التي أوتيها موسى، فالتعريف للعهد، ويعتبر معها ما ألحق بها على نحو ما قدمناه في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 2].

والفرقان مصدر بوزن فعلان مشتق من الفرق وهو الفصل، استعير لتمييز الحق من الباطل، فهو وصف لغوي للتفرقة، فقد يطلق على كتاب الشريعة، وعلى المعجزة، وعلى نصر الحق على الباطل، وعلى الحجة القائمة على الحق، وعلى ذلك جاءت آيات: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: 1]، ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [الأنبياء: 48]، فلعله أراد المعجزات لأن هارون لم يؤت وحياً وقال: ﴿يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ﴾ [الأنفال: 41] يعني يوم النصر يوم بدر وقال: ﴿وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: 4] عطفاً على ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣﴾ [آل عمران: 3] الآية. والظاهر أن المراد به هنا المعجزة أو الحجة لئلا يلزم عطف الصفة

على موصوفها إن أريد بالفرقان الكتاب الفارق بين الحق والباطل، والصفة لا يجوز أن تتبع موصوفها بالعطف، ومن نظر ذلك بقول الشاعر:

إلى الملك القرم وابن الهمام ... وليث الكتيبة في المزدحم

فقد سها، لأن ذلك من عطف بعض الصفات على بعض، لا من عطف الصفة على الموصوف كما نبّه عليه أبو حيان.

وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ هو محل المنة، لأن إتيان الشريعة لو لم يكن لاهتدائهم وكان قاصراً على عمل موسى به لم يكن فيه نعمة عليهم. والقول في: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ كالقول في ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 52] السابق.

[54] ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿54﴾﴾.

هذه نعمة أخرى وهي نعمة نسخ تكليف شديد عليهم كان قد جُعل جابراً لما اقترفوه من إثم عبادة الوثن، فحصل العفو عنهم بدون ذلك التكليف، فتمَّت المنة. وبهذا صح جعل هذه منة مستقلة بعد المنة المتضمن لها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: 52]، لأن العفو عن المؤاخذة بالذنب في الآخرة قد يحصل مع العقوبة الدنيوية من حد ونحوه، وهو حينئذٍ منة إذ لو شاء الله لجعل للذنب عقابين دنيوي وأخروي كما كان الذنب النفس والبدن، ولكن الله برحمته جعل الحدود جوابر في الإسلام كما في الحديث الصحيح، فلما عفا الله عن بني إسرائيل على أن يقتلوا أنفسهم فقد تفضل بإسقاط العقوبة الأخروية التي هي أثر الذنب، ولما نسخ تكليفهم بقتل أنفسهم فقد تفضل بذلك فصارت منَّتان.

فقول موسى لقومه: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ تشريع حُكم لا يكون مثله إلا عن وحي لا عن اجتهاد، وإن جاز الاجتهاد للأنبياء فإن هذا حكم مخالف لقاعدة حفظ النفوس التي قيل: قد اتفق عليها شرائع الله، فهو يدل على أنه كلفهم بقتل أنفسهم قتلًا حقيقة إما بأن يقتل كل من عَبَدَ العجل نفسه فيكون المراد بالأنفس الأرواح التي في الأجسام، فالفاعل والمفعول واحد على هذا، وإنما اختلفا بالاعتبار كقوله: ﴿ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم﴾ وقول ابن أذينة:

وإذا وجدت لها وساوس سلوة ... شفع الفؤاد إلى الضمير فسلها

وإما بأن يقتل من لم يعبدوا العجل عابديه، وكلام التوراة في هذا الغرض في غاية الإبهام، وظاهره أن موسى أمره الله أن يأمر اللاويين (الذين هم من سبط لاوي الذي منه موسى وهارون) أن يقتلوا مَن عَبَدَ العجل بالسيف، وأنهم فعلوا وقتلوا ثلاثة آلاف نفس ثم استشفع لهم موسى فغفر الله لهم، أي فيكون حكم قتل أنفسهم منسوخاً بعد العمل به ويكون المعنى فليقتل بعضكم بعضاً، فالأنفس مراد بها الأشخاص كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بِيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾ [النور: 61]، أي: فليسلِّم بعضكم على بعض. وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ﴾ [البقرة: 84]، أي: لا يسفك بعضكم دماء بعض، وقوله عقبه: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 85] فالفاعل والمفعول متغايران.

ومن الناس من حمل الأمر بقتل النفس هنا على معنى القتل المجازي، وهو التذييل والقهر على نحو قول امرئ القيس: في أعشار قلب مقتَّل، وقوله: خمر مقتلة أو مقتولة، أي: مذللة سَورتها بالماء. قال بجير بن زهير:

إن التي ناولتني فرددتُّها ... قُتِلت قُتلت فهاتها لم تُقتلِ[1]

وفيه بُعد عن اللفظ بل مخالفة لغرض الامتنان، لأن تذليل النفس وقهرها شريعة غير منسوخة.

والظلم هنا الجناية والمعصية على حد قوله: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]. والفاء في قوله: ﴿فَتُوبُوٓاْ﴾ فاء التسبب، لأن الظلم سبب في الأمر بالتوبة فالفاء لتفريع الأمر على الخبر، وليست هنا عاطفة عند الزمخشري وابن الحاجب إذ ليس بين الخبر والإنشاء ترتب في الوجود، ومن النحاة من لا يرى الفاء تخرج عن العطف وهو الجاري على عبارات الجمهور مثل صاحب مغني اللبيب، فيجعل ذلك عطف إنشاء على خبر ولا ضير في ذلك. وذكر التوبة تقدم في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 37].

والفاء في قوله: ﴿فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ ظاهرة في أن قتلهم أنفسهم بيان للتوبة المشروعة له، فتكون الفاء للترتيب الذِّكري وهو عطف مفصَّل على مجمل كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: 153] كما في مغني اللبيب، وهو

---

(1) ومن معنى القتل في التذليل جاء معنى مجازي آخر وهو إطلاق القتل على إتقان العمل، لأن في الإتقان تذليلًا للمصنوع، من ذلك قولهم: قتل اللسان علماً، وفرى الدهر خبرة. وقوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا﴾ [النساء: 157] على وجه.

يقتضي أنها تفيد الترتيب لا التعقيب. وأما صاحب الكشاف فقد جوَّز فيه وجهين؛ **أحدهما**: تأويل الفعل المعطوف عليه بالعزم على الفعل، فيكون ما بعده مرتباً عليه ومعقبًا وهذا الوجه لم يذكره صاحب المغني، وهذا لا يتأتى في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا﴾ [النساء: 153].

وثانيهما: جعل التوبة المطلوبة شاملة لأقوال وأعمال آخرها قتلهم أنفسهم، فتكون الفاء للترتيب والتعقيب أيضاً.

وعندي أنه إذا كانت الجملة الثانية منزلة البيان من الجملة الأولى، وكانت الأولى معطوفة بالفاء، كان الأصل في الثانية أن تقطع عن العطف، فإذا قرنت بالفاء كما في هذه الآية كانت الفاء الثانية مؤكدة للأولى، ولعل ذلك إنما يحسن في كل جملتين تكون أولاهما فعلًا غير محسوس وتكون الثانية فعلًا محسوساً مبين للفعل الأول، فينزل منزلة حاصل عقبه فيقرن بالفاء لأنه لا يحصل تمامه إلا بعد تقرير الفعل الأول في النفس، ولذلك قربه صاحب الكشاف بتأويل الفعل الأول بالعزم في بعض المواضع.

والبارئ هو الخالق الخلق على تناسب وتعديل، فهو أخص من الخالق، ولذلك أتبع به الخالق في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ﴾ [الحشر: 24].

وتعبير موسى عليه السلام في كلامه بما يدل على معنى لفظ البارئ في العربية تحريض على التوبة لأنها رجوع عن المعصية، ففيها معنى الشكر وكون الخلق على مثال متناسب يزيد تحريضاً على شكر الخالق.

وقوله: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ ظاهر في أنه من كلام الله تعالى عند تذكيرهم بالنعمة وهو محل التذكير من قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ﴾... إلخ، فالماضي مستعمل في بابه من الإخبار وقد جاء على طريقة الالتفات لأن المقام للتكلم فعدل عنه إلى الغيبة ورجحه هنا سبق معاد ضمير الغيبة في حكاية كلام موسى. وعطفت الفاء على محذوف إيجازاً، أي: ففعلتم فتاب عليكم، أو فعزمتم فتاب عليكم، على حد ﴿أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَانفَلَقَ﴾ [الشعراء: 63]، أي: فضرب، وعطف بالفاء إشارة إلى تعقيب جرمهم بتوبته تعالى عليهم وعدم تأخيرها إلى ما بعد استئصال جميع الذين عبدوا العجل، بل نسخ ذلك بقرب نزوله بعد العمل به قليلًا أو دون العمل به، وفي ذلك رحمة عظيمة بهم إذ حصل العفو عن ذنب عظيم بدون تكليفهم توبة شاقة، بل اكتفاء بمجرد ندمهم وعزمهم على عدم العود لذلك.

ومن البعيد أن يكون ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ من كلام موسى لما فيه من لزوم حذف في الكلام غير واضح القرينة؛ لأنه يلزم تقدير شرط تقديره: فإن فعلتم يتب عليكم، فيكون مراداً منه الاستقبال والفاء فصيحة، ولأنه يعري هذه الآية عن محل النعمة المذكر به إلا تضمناً.

وجملة: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ خبر وثناء على الله، وتأكيده بحرف التوكيد لتنزيلهم منزلة من يشك في حصول التوبة عليهم، لأن حالهم في عظم جرمهم حال من يشك في قَبول التوبة عليه، وإنما جمع التواب مع الرحيم لأن توبته تعالى عليهم كانت بالعفو عن زلة اتخاذهم العجل، وهي زلة عظيمة لا يغفرها إلا الغفار، وبالنسخ لحكم قتلهم وذلك رحمة، فكان للرحيم موقع عظيم هنا وليس هو لمجرد الثناء.

[55، 56] ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿55﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿56﴾﴾.

تذكير بنعمة أخرى نشأت بعد عقاب على جفاء طبع، فمحل المنة والنعمة هو قوله: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم﴾ وما قبله تمهيد له وتأسيس لأبنائه كما تقدم في قوله: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [البقرة: 51] الآية. والقائلون هم أسلاف المخاطَبين، وذلك أنهم قالوا لموسى: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾.

والظاهر أن هذا القول وقع منهم بعد العفو عن عبادتهم العجل كما هو ظاهر ترتيب الآيات، روى ذلك البغوي عن السدي، وقيل: إن ذلك سألوه عند مناجاته وأن السائلين هم السبعون الذين اختارهم موسى للميقات وهم المعبَّر عنهم في التوراة بالكهنة وبشيوخ بني إسرائيل؛ وقيل: سأل ذلك جمع من عامة بني إسرائيل نحو العشرة الآلاف، وهذان القولان حكاهما في الكشاف وليس في التوراة ما هو صريح لترجيح أحد القولين ولا ما هو صريح في وقوع هذا السؤال، ولكن ظاهر ما في سفر التثنية منها ما يشير إلى أن هذا الاقتراح قد صدر وأنه وقع بعد كلام الله تعالى الأول لموسى، لأنها لما حكت تذكير موسى في مخاطبة بني إسرائيل ذكرت ما يغاير كيفية المناجاة الأولى إذ قال[1]: فلما سمعتم الصوت من وسط الظلام والجبل يشتعل بالنار تقدم إلى جميع رؤساء أسباطكم وشيوخكم؛ وقلتم: هو ذا الرب إلهنا قد أرانا مجده وعظمته وسمعنا صوته من وسط النار......إن عندما نسمع صوت الرب إلهنا أيضاً نموت.......تقدم أنت واسمع كل ما يقول لك الرب إلهنا وكلمنا بكل ما يكلمك به الرب. . . إلخ. فهذا يؤذن أن هنالك ترقباً كان منهم لرؤية الله تعالى وأنهم أصابهم ما بلغ بهم مبلغ الموت، وبعد فالقرآن حجة على غيره مصدقاً لما بين يديه ومهيمناً عليه. والظاهر أن ذلك كان في الشهر الثالث بعد خروجهم من مصر.

ومعنى ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ يحتمل أنهم توقعوا الكفر إن لم يروا الله تعالى، أي: أنهم يرتدون في المستقبل عن إيمانهم الذي اتصفوا به من قبل، ويحتمل أنهم أرادوا

---

(1) انظر: سفر التثنية الإصحاح 5.

الإيمان الكامل الذي دليله المشاهدة، أي: أن أحد هذين الإيمانين ينتفي إن لم يروا الله جهرة، لأن لن لنفي المستقبل، قال سيبويه: «لا لنفي يفعل، ولن لنفي سيفعل»، وكما أن قولك: سيقوم لا يقتضي أنه الآن غير قائم فليس في الآية ما يدل على أنهم كفروا حين قولهم هذا، ولكنها دالة على عجرفتهم وقلة اكتراثهم بما أوتوا من النعم وما شاهدوا من المعجزات حتى راموا أن يروا الله جهرة وإن لم يروه دخلهم الشك في صدق موسى، وهذا كقول القائل: إن كان كذا فأنا كافر. وليس في القرآن ولا في غيره ما يدل على أنهم قالوا ذلك عن كفر.

وإنما عدى ﴿نُّؤۡمِنَ﴾ باللام لتضمينه معنى الإقرار بالله، ولن نقر لك بالصدق، والذي دل على هذا الفعل المحذوف هو اللام وهي طريقة التضمين.

والجهرة مصدر بوزن فعلة من الجهر وهو الظهور الواضح، فيستعمل في ظهور الذوات والأصوات حقيقة على قول الراغب، إذ قال: الجهر ظهور الشيء بإفراط إما بحاسة البصر نحو رأيته جهاراً، ومنه جهر البئر إذا أظهر ماءها، وإما بحاسة السمع نحو: ﴿وَإِن تَجۡهَرۡ بِٱلۡقَوۡلِ﴾ [طه: 7]، وكلام الكشاف مؤذن بأن الجهر مجاز في الرؤية بتشبيه الذي يرى بالعين بالجاهر بالصوت، والذي يرى بالقلب بالمخافت، وكان الذي حداه على ذلك اشتهار استعمال الجهر في الصوت، وفي هذا كله بُعد إذ لا دليل على أن جهرة الصوت هي الحقيقة ولا سبيل إلى دعوى الاشتهار في جهرة الصوت حتى يقول قائل: إن الاشتهار من علامات الحقيقة، على أن الاشتهار إنما يعرف به المجاز القليل الاستعمال، وأما الأشهرية فليست من علامات الحقيقة. ولأنه لا نكتة في هذه الاستعارة ولا غرض يرجع إلى المشبه من هذا التشبيه، فإن ظهور الذوات أوضح من ظهور الأصوات. وانتصب جهرة على المفعول المطلق لبيان نوع فعل نرى، لأن من الرؤية ما يكون لمحة أو مع سائر شفاف فلا تكون واضحة.

ووجه العدول عن أن يقول عياناً إلى قوله: ﴿جَهۡرَةٗ﴾ لأن جهرة أفصح لفظاً لخفته، فإنه غير مبدوء بحرف حلق والابتداء بحرف الحلق أتعب للحلق من وقوعه في وسط الكلام ولسلامته من حرف العلة وكذلك يجتبي البلغاء بعض الألفاظ على بعض لحسن وقعها في الكلام وخفتها على السمع، وللقرآن السهم المعلَّى في ذلك وهو في غاية الفصاحة.

وقوله: ﴿فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾، أي: عقوبة لهم عما بدا منهم من العجرفة وقلة الاكتراث بالمعجزات. وهذه عقوبة دنيوية لا تدل على أن المعاقب عليه حرام أو كفر، لا سيما وقد قدر أن موتهم بالصاعقة لا يدوم إلا قليلًا، فلم تكن مثل صاعقة عاد وثمود. وبه تعلم أن ليس في إصابة الصاعقة لهم دلالة على أن رؤية الله تعالى مستحيلة وأن

سؤالها والإلحاح فيه كفر كما زعم المعتزلة، وأن لا حاجة إلى الجواب عن ذلك بأن الصاعقة لاعتقادهم أنه تعالى يشبه الأجسام فكانوا بذلك كافرين، إذ لا دليل في الآية ولا غيرها على أنهم كفروا، كيف وقد سأل الرؤية موسى عليه السلام.

والصاعقة نار كهربائية من السحاب تحرق من أصابته، وقد لا تظهر النار ولكن يصل هواؤها إلى الأحياء فيختنقون بسبب ما يخالط الهواء الذي يتنفسون فيه من الحوامض الناشئة عن شدة الكهربائية، وقد قيل: إن الذي أصابهم نار، وقيل: سمعوا صعقة فماتوا.

وقوله: ﴿وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ فائدة التقييد بهذا الحال عند صاحب الكشاف الدلالة على أن الصاعقة التي أصابتهم نار الصاعقة لا صوتها الشديد، لأن الحال دلت على أن الذي أصابهم مما يرى، وقال القرطبي: أي وأنتم ينظر بعضكم إلى بعض أي مجتمعون. وعندي أن مفعول ﴿تَنظُرُونَ﴾ محذوف وأن تنظرون بمعنى تحدقون الأنظار عند رؤية السحاب على جبل الطور طمعاً أن يظهر لهم الله من خلاله لأنهم اعتادوا أن الله يكلم موسى كلاماً يسمعه من خلال السحاب كما تقوله التوراة في مواضع، ففائدة الحال إظهار أن العقوبة أصابتهم في حين الإساءة والعجرفة إذ طمعوا فيما لم يكن لينال لهم.

وقوله: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ إيجاز بديع، أي: فمتم من الصاعقة ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ وهذا خارق عادة الله معجزة لموسى استجابة لدعائه وشفاعته أو كرامة لهم من بعد تأديبهم إن كان السائلون هم السبعين فإنهم من صالحي بني إسرائيل.

فإن قلت: إذا كان السائلون هم الصالحين فكيف عوقبوا؟

قلت: قد علمت أن هذا عقاب دنيوي وهو ينال الصالحين، ويسمَّى عند الصوفية بالعتاب وهو لا ينافي الكرامة، ونظيره أن موسى سأل رؤية ربه فتجلَّى الله للجبل فـ﴿جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143].

فإن قلت: إن الموت يقتضي انحلال التركيب المزاجي، فكيف يكون البعث بعده في غير يوم إعادة الخلق.

قلت: الموت هو وقوف حركة القلب وتعطيل وظائف الدورة الدموية، فإذا حصل عن فساد فيها لم تعقبه حياة إلا في يوم إعادة الخلق، وهو المعني بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ﴾ [الدخان: 56]، وإذا حصل عن حادث قاهر مانع وظائف القلب من عملها كان للجسد حكم الموت في تلك الحالة لكنه يقبل الرجوع إن عادت إليه أسباب الحياة بزوال الموانع العارضة، وقد صار الأطباء اليوم يعتبرون بعض الأحوال التي

تعطل عمل القلب اعتبار الموت ويعالجون القلب بأعمال جراحية تعيد إليه حركته.

والموت بالصاعقة إذا كان عن اختناق أو قوة ضغط الصوت على القلب قد تعقبه الحياة بوصول هواء صاف جديد، وقد يطول زمن هذا الموت في العادة ساعات قليلة، ولكن هذا الحادث كان خارق عادة فيمكن أن يكون موتهم قد طال يوماً وليلة كما روي في بعض الأخبار، ويمكن دون ذلك.

[57] ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (57)﴾.

عطف ﴿وَظَلَّلْنَا﴾ على ﴿بَعَثْنَٰكُم﴾ [البقرة: 56]. وتعقيب ذكر الوحشة بذكر جائزة شأن الرحيم في تربية عبده، والظاهر أن تظليل الغمام ونزول المن والسلوى كان قبل سؤالهم رؤية الله جهرة، لأن التوراة ذكرت نزول المن والسلوى حين دخولهم في برية سين بين إيليم وسينا في اليوم الثاني عشر من الشهر الثاني من خروجهم من مصر حين اشتاقوا أكل الخبز واللحم لأنهم في رحلتهم ما كانوا يطبخون، بل الظاهر أنهم كانوا يقتاتون من ألبان مواشيهم التي أخرجوها معهم ومما تنبته الأرض.

وأما تظليلهم بالغمام فالظاهر أنه وقع بعد أن سألوا رؤية الله لأن تظليل الغمام وقع بعد أن نصب لهم موسى خيمة الاجتماع محل القرابين ومحل مناجاة موسى وقبلة الداعين من بني إسرائيل في برية سينا، فلما تمت الخيمة سنة اثنتين من خروجهم من مصر غطت سحابة خيمة الشهادة ومتى ارتفعت السحابة عن الخيمة فذلك إذن لبني إسرائيل بالرحيل، فإذا حلت السحابة حلوا... إلخ، كذا تقول كتبهم(1).

فلما سأل بنو إسرائيل الخبز واللحم كان المن ينزل عليهم في الصباح والسلوى تسقط عليهم في المساء بمقدار ما يكفي جميعهم ليومه أو ليلته إلا يوم الجمعة فينزل عليهم منهما ضعف الكمية لأن في السبت انقطاع النزول.

والمن مادة صمغية جوية ينزل على شجر البادية شبه الدقيق المبلول، فيه حلاوة إلى الحموضة ولونه إلى الصفرة ويكثر بوادي تركستان وقد ينزل بقلة في غيرها ولم يكن يعرف قبل في برية سينا. وقد وصفته التوراة(2) بأنه دقيق مثل القشور يسقط ندى كالجليد على الأرض، وهو مثل بزر الكزبرة أبيض وطعمه كرقاق بعسل وسمَّته بنو إسرائيل منًّا، وقد أمروا أن لا يبقوا منه للصباح لأنه يتولد فيه دود وأن يلتقطوه قبل أن تحمي الشمس

(1) سفر الخروج من الإصحاح 25 ـ 33 وسفر العدد الإصحاح 9.

(2) سفر الخروج الإصحاح 16.

لأنها تذيبه فكانوا إذا التقطوه طحنوه بالرحى أو دقوه بالهاون وطبخوه في القدور وعملوه ملات، وكان طعمه كطعم قطائف[1] بزيت، وأنهم أكلوه أربعين سنة حتى جاؤوا إلى طرف أرض كنعان يريد إلى حبرون.

وأما السلوى فهي اسم جنس جمعي واحدته سلواة، وقيل: لا واحد له، وقيل: واحده وجمعه سواء. وهو طائر بري لذيذ اللحم سهل الصيد كانت تسوقه لهم ريح الجنوب كل مساء فيمسكونه قبضاً، ويسمَّى هذا الطائر أيضاً السُّمَاني بضم السين وفتح الميم مخففة بعدها ألف فنون مقصور كحُبارى. وهو أيضاً اسم يقع للواحد والجمع، وقيل: هو الجمع وأما المفرد فهو سُماناة.

وقوله: ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ مقول قول محذوف لأن المخاطبين حين نزول القرآن لم يؤمروا بذلك، فدل على أنه من بقية الخبر عن أسلافهم.

وقوله: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ قدره صاحب الكشاف معطوفاً على مقدر، أي: فظلموا، وقرره شارحوه بأن ما ظلمونا نفي لظلم متعلق بمفعول معين وهو ضمير الجلالة، وهذا النفي يفيد في المقام الخطابي أن هنالك ظلماً متعلقاً بغير هذا المنصوب إذ لو لم يكن الظلم واقعاً لنفيَ مطلقاً بأن يقال (وما ظلموا). وليس المعنى عليه وأنه إنما قدر في الكشاف الفعل المحذوف مقترناً بالفاء لأن الفاء في عطف الجمل تفيد مع الترتيب والتعقيب معنى السببية غالباً، فتكون الجملة المعطوفة متسببة عن الجملة المعطوف عليها، فشبَّه وقوع ظلمهم حين كفروا النعمة عقب الإحسان بترتب المسبب على السبب في الحصول بلا ريث وبدون مراقبة ذلك الإحسان حتى كأنهم يأتون بالظلم جزاء للنعمة، ورمز إلى لفظ المشبه به برديفه وهو فاء السببية، وقرينة ذلك ما يعلمه السامع من أن الظلم لا يصلح لأن يكون مسبباً عن الإنعام على حد قولك: أحسنت إلى فلان فأساء إلي.

وقوله تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴿82﴾﴾ [الواقعة: 82]، أي: تجعلون شكر رزقكم أنكم تكذبون، فالفاء مجاز لغير الترتب على أسلوب قولك: أنعمت عليه فكفر.

ولك أن تقول: إن أصل معنى الفاء العاطفة الترتيب والتعقيب لا غير، وهو المعنى الملازم لها في جميع مواقع استعمالها، فإن الاطراد من علامات الحقيقة. وأما الترتب أي السببية فأمر عارض لها فهو من المجاز أو من مستتبعات التراكيب، ألا ترى أنه يوجد تارة ويتخلف أخرى فإنه مفقود في عطف المفردات نحو: جاء زيد فعمرو، وفي

---

(1) سفر العدد الإصحاح 11.

كثير من عطف الجمل نحو قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ﴾ [ق: 22]، فلذلك كان معنى السببية حيثما استفيد محتاجاً إلى القرائن، فإن لم تتطلب له علاقة قلت هو من مستتبعات تراكيب بقرينة المقام، وإن تطلبت له علاقة ـ وهي لا تعوزك ـ قلت هو مجاز لأن أكثر الأمور الحاصلة عقب غيرها يكون موجب التعقيب فيها هو السببية ولو عرفاً ولو ادعاء، فليس خروج الفاء عن الترتب هو المجاز بل الأمر بالعكس.

ومما يدل على أن حقيقة الفاء العاطفة هو الترتيب والتعقيب فقط أن بعض البيانيين جعلوا قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ [القصص: 8] اللام فيه مستعارة لمعنى فاء التعقيب، أي: فكان لهم عدواً، فجعلوا الفاء حقيقة في التعقيب ولو كانت للترتيب لساوت اللام فلم تستقم الاستعارة فيكون الوجه الحامل للزمخشري على تقدير المحذوف مقترناً بالفاء هو أنه رأى عطف الظلم على ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ﴾ وما بعده بالواو ولا يحسن لعدم الجهة الجامعة بين الامتنان والذم، والمناسبة شرط في قبول الوصل بالواو بخلاف العطف بالفاء، فتعين إما تقدير ظلموا مستأنفاً بدون عطف وظاهر أنه ليس هنالك معنى على الاستئناف، وإما ربط ظلموا بعاطف سوى الواو وليس يصلح هنا غير الفاء لأن المعطوف حصل عقب المعطوف عليه فكان ذلك التعاقب في الخارج مغنياً عن الجهة الجامعة، ولذلك كانت الفاء لا تستدعي قوة مناسبة كمناسبة الواو ولكن مناسبة في الخيال فقط، وقد وُجدت هنا لأن كون المعطوف حصل في الخارج عقب المعطوف عليه مما يجعله حاضراً في خيال الذي يتكلم عن المعطوف عليه، وأما قبح نحو قولك: جاء زيد فصاح الديك، فلقلة جدوى هذا الخبر، ألا تراه يصير حسناً لو أردت بقولك فصاح الديك معنى التوقيت بالفجر، فبهذا ظهر أنه لم يكن طريق لربط الظلم المقدر بالفعلين قبله إلا الفاء.

وفي ذلك الإخبار والربط والتصدي لبيانه مع غرابة هذا التعقيب تعريض بمذمتهم إذ قابلوا الإحسان بالكفران، وفيه تعريض بغباوتهم إذ صدفوا عن الشكر كأنهم ينكون بالمنعِم وهم إنما يوقعون النكاية بأنفسهم، هذا تفصيل ما يقال على تقدير صاحب الكشاف.

والذي يظهر لي أن لا حاجة إلى التقدير، وأن جملة: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ عطف على ما قبلها لأنها مثلها في أنها من أحوال بني إسرائيل. ومثار ذكر هذه الجملة هو ما تضمنته بعض الجمل التي سبقت من أن ظلماً قد حصل منهم من قوله: ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [البقرة: 51]، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة:

54] وما تضمنه قوله: ﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: 55] الدال على أن ذلك عذاب جرُّوه إلى أنفسهم، فأتى بهذه الجملة كالفذلكة لما تضمنته الجمل السابقة نظير قوله: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: 9] عقب قوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: 9]، ونظير قولهم: ﴿وَظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ [سبأ: 19] بعد الكلام السابق وهو قوله: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ٱلْقُرَى ٱلَّتِى بَٰرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَٰهِرَةً﴾ [سبأ: 18] الآية.

وغيَّر الأسلوب في هذه الجملة إذ انتقل من خطاب بني إسرائيل إلى الحديث عنهم بضمير الغيبة لقصد الاتعاظ بحالهم وتعريضاً بأنهم متمادون على غيِّهم وليسوا مستفيقين من ضلالهم، فهم بحيث لا يقرون بأنهم ظلموا أنفسهم. وهذا الظلم الذي قدر في نظم الآية هو ضجرهم من مداومة أكل المن والسلوى الذي سيأتي ذكره بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ﴾ [البقرة: 61] الآية، فكان قوله: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ تمهيداً له وتعجيلًا بتسجيل قلة شكرهم على نعم الله وعنايته بهم إذ كانت شكيمتهم لم تلينها الزواجر ولا المكارم.

وقوله: ﴿وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [البقرة: 57] قدم فيه المفعول للقصر، وقد حصل القصر أولًا بمجرد الجمع بين النفي والإثبات ثم أكد بالتقديم لأن حالهم كحال من ينكي غيره كما قيل: يفعل الجاهل بنفسه ما يفعل العدو بعدوه.

[58، 59] ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ (58) فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ (59)﴾.

هذا تذكير بنعمة أخرى مُكِّنوا منها فما أحسنوا قَبولها ولا رعوها حق رعايتها فحُرموا منها إلى حين وعوقب الذين كانوا السبب في عدم قبولها. وفي التذكير بهذه النعمة امتنان عليهم ببذل النعمة لهم لأن النعمة نعمة وإن لم يقبلها المنعَم عليه، وإثارة لحسرتهم على ما فات أسلافهم وما لقوه من جراء إعجابهم بآرائهم، وموعظة لهم أن لا يقعوا فيما وقع فيه الأولون، فقد علموا أنهم كلما صدفوا عن قدر حق النعم نالتهم المصائب. قال الشيخ ابن عطاء الله: من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها.

ولعلم المخاطبين بما عنته هذه الآية اختصر فيها الكلام اختصارا ترك كثيراً من المفسرين فيها حيارى. فسلكوا طرائق في انتزاع تفصيل المعنى من مجملها فما أتوا على

شيء مقنع، وكنت تجد أقوالهم هنا إذا التأم بعضها بنظم الآية[1] لا يلتئم بعضه الآخر، وربما خالف جميعها ما وقع في آيات أخر.

والذي عندي من القول في تفسير هاته الآية أنها أشارت إلى قصة معلومة تضمَّنتها كتبهم وهي أن بني إسرائيل لما طوَّحت بهم الرحلة إلى برية فاران نزلوا بمدينة قادش فأصبحوا على حدود أرض كنعان التي هي الأرض المقدسة التي وعدها الله بني إسرائيل وذلك في أثناء السنة الثانية بعد خروجهم من مصر، فأرسل موسى اثني عشر رجلًا ليتجسَّسوا أرض كنعان من كل سبط رجل وفيهم يوشع بن نون وكالب بن يُفنَّة فصعدوا وأتوا إلى مدينة حبرون فوجدوا الأرض ذات خيرات وقطعوا من عنبها ورمانها وتينها ورجعوا لقومهم بعد أربعين يوماً وأخبروا موسى وهارون وجميع بني إسرائيل وأروهم ثمر الأرض وأخبروهم أنها حقاً تفيض لبناً وعسلًا، غير ان أهلها ذوو عزة ومدنها حصينة جداً فأمر موسى كالباً فأنصت بنو إسرائيل إلى موسى، وقال: إننا نصعد ونمتلكها وكذلك يوشع أما العشرة الآخرون فأشاعوا في بني إسرائيل مذمة الأرض وأنها تأكل سكانها وأن سكانها جبابرة فخافت بنو إسرائيل من سكان الأرض وجبنوا عن القتال فقام فيهم يوشع وكالب قائلين لا تخافوا من العدو فإنهم لقمة لنا والله معنا، فلم يصغ القوم لهم وأوحى الله لموسى أن بني إسرائيل أساؤوا الظن بربهم وأنه مهلكهم، فاستشفع لهم موسى فعفا الله عنهم ولكنه حرمهم من الدخول إلى الأرض المقدسة أربعين سنة يتيهون فلا يدخل لها أحد من الحاضرين يومئذٍ إلا يوشعاً وكالباً، وأرسل الله على الجواسيس العشرة المثبطين وباء أهلكهم.

فهذه الآية تنطبق على هذه القصة تمام الانطباق لا سيما إذا ضُمَّت لها آية سورة المائدة: ﴿يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: 21 ـ 26]. فقوله: ﴿ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ الظاهر أنه أراد بها حبرون التي كانت قريبة منهم والتي ذهب إليها جواسيسهم وأتوا بثمارها، وقيل: أراد من القرية الجهة كلها قاله القرطبي عن عمرو بن شبة، فإن القرية تطلق على المزرعة لكن هذا يبعده قوله: ﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ﴾ يطلق على المدخل بين الجبلين، وكيفما كان ينتظم ذلك مع قوله:

---

(1) ذلك أن الآية لم تعين اسم القرية ولا عامل حطة ولا مفعوله، وأجملت في الذين بدَّلوا وفي القول ما هو، وفي الذي قيل لهم، والقصد من ذلك تجنب ثقل إعادة الأمر المعلوم فإن بني إسرائيل المخاطبين كانوا يعلمون ذلك والمسلمين بالمدينة كانوا يتلقونه مفصلًا من النبي ﷺ ومن مسلمي أهل الكتاب مثل عبدالله بن سلام.

﴿فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ يشير إلى الثمار الكثيرة هناك. وقوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ يتعين أنه إشارة إلى ما أشاعه الجواسيس العشرة من مذمة الأرض وصعوبتها وأنهم لم يقولوا مثل ما قال موسى حيث استنصت الشعب بلسان كالب بن يُفنَّة ويوشع، ويدل لذلك قوله تعالى في سورة الأعراف [162]: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ قَوْلًا﴾ أي: من الذين قيل لهم: ادخلوا القرية، وأن الرجز الذي أصاب الذين ظلموا هو الوباء الذي أصاب العشرة الجواسيس، وينتظم ذلك أيضاً مع قوله في آية المائدة: ﴿وَلَا تَرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ ۝21 قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ﴾ [المائدة: 21، 22] إلخ، وقوله: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا ٱدْخُلُواْ عَلَيْهِمُ﴾ [المائدة: 23] فإن الباب يناسب القرية. وقوله: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 26] فهذا هو التفسير الصحيح المنطبق على التاريخ الصريح.

فقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾، أي: على لسان موسى فبلَّغه للقوم بواسطة استنصات كالب بن يُفنَّة، وهذا هو الذي يوافق ما في سورة العقود في قوله تعالى: ﴿يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُواْ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِي كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ الآيات. وعلى هذا الوجه فقوله: ﴿ٱدْخُلُواْ﴾ إما أمر مفعول بدخول قرية قريبة منهم وهي «حبرون» لتكون مركزاً أولًا لهم، والأمر بالدخول أمر بما يتوقف الدخول عليه أعني القتال كما دلت عليه آية المائدة إذ قال: ﴿ٱدْخُلُواْ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ﴾ [المائدة: 21] فإن الارتداد على الأدبار من الألفاظ المتعارفة في الحروب كما قال تعالى: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال: 15]، ولعل في الإشارة بكلمة: ﴿هَٰذِهِ﴾ المفيدة للقرب ما يرجح أن القرية هي حبرون التي طلع إليها جواسيسهم.

والقرية بفتح القاف لا غير على الأصح: البلدة المشتملة على المساكن المبنية من حجارة، وهي مشتقة من القَرْي بفتح فسكون وبالياء وهو الجمع؛ يقال: قَرَى الشيء يقريه إذا جمعه، وهي تطلق على البلدة الصغيرة وعلى المدينة الكبيرة ذات الأسوار والأبواب كما أريد بها هنا بدليل قوله: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾. وجمع القرية قُرى بضم القاف على غير قياس، لأن قياس فُعَل أن يكون جمعاً لفِعْلة بكسر الفاء مثل كسوة وكُسى، وقياس جمع قرية أن يكون على قِراء بكسر القاف وبالمد كما قالوا رَكوة ورِكاء، وشكوة وشكاء.

وقوله: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ مراد به باب القرية لأن أل متعينة للعوضية عن المضاف إليه الدال عليه اللفظ المتقدم. ومعنى السجود عند الدخول الانحناء شكراً لله تعالى، لا لأن بابها قصير كما قيل إذ لا جدوى له، والظاهر أن المقصود من السجود مطلق الانخناء لإظهار العجز والضعف كيلا يفطن لهم أهل القرية وهذا من أحوال

الجَوسسة، ولم تتعرض لها التوراة ويبعد أن يكون السجود المأمور به سجود الشكر لأنهم داخلون متجسِّسين لا فاتحين. وقد جاء في الحديث الصحيح أنهم بدلوا وصية موسى فدخلوا يزحفون على أستاههم كأنهم أرادوا إظهار الزمانة فأفرطوا في التصنع بحيث يكاد أن يفتضح أمرهم لأن بعض التصنع لا يستطاع استمراره.

وقوله: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ الحطة فعلة من الحط وهو الخفض. وأصل الصيغة أن تدل على الهيئة ولكنها هنا مراد بها مطلق المصدر، والظاهر أن هذا القول كان معروفاً في ذلك المكان للدلالة على العجز، أو هو من أقوال السؤَّال والشحاذين كيلا يحسب لهم أهل القرية حساباً ولا يأخذوا حذراً منهم فيكون القول الذي أمروا به قولًا يخاطبون به أهل القرية.

وقيل: المراد من الحطة سؤال غفران الذنوب، أي: حط عنا ذنوبنا، أي: اسألوا الله غفران ذنوبكم إن دخلتم القرية. وقيل: من الحط بمعنى حط الرحال، أي: إقامة، أي: ادخلوا قائلين إنكم ناوون الإقامة بها إذ الحرب ودخول ديار العدو يكون فتحاً ويكون صلحاً ويكون للغنيمة ثم الإياب. وهذان التأويلان بعيدان، ولأن القراءة بالرفع وهي المشهورة تنافي القول بأنها طلب المغفرة لأن المصدر المراد به الدعاء لا يرتفع على معنى الإخبار نحو سقيا ورعيا، وإنما يرتفع إذا قصد به المدح أو التعجب لقربهما من الخبر دون الدعاء، ولا يستعمل الخبر في الدعاء إلا بصيغة الفعل نحو: رحمه الله، ويرحمه الله.

وحطة بالرفع على أنه مبتدأ أو خبر نحو: سمع وطاعة وصبر جميل.

والخطايا جمع خطيئة ولامها مهموزة، فقياس جمعها خطائي بهمزتين بوزن فعائل.

فلما اجتمعت الهمزتان قلبت الثانية ياء لأن قبلها كسرة، أو لأن في الهمزتين ثقلًا فخففوا الأخيرة منهما ياء ثم قلبوها ألفاً إما لاجتماع ثقل الياء مع ثقل صيغة الجمع، وإما لأنه لما أشبه جائي استحق التخفيف ولكنهم لم يعاملوه معاملة جائي لأن همزة جائي زائدة وهمزة خطائي أصلية، ففروا بتخفيفه إلى قلب الياء ألفاً كما فعلوا في يتامى ووجدوا له في الأسماء الصحيحة نظيراً وهو طهارى جمع طاهرة. والخطيئة فعلية بمعنى مفعولة لأنها مخطوء بها، أي: مسلوك بها مسلك الخطأ، أشاروا إلى أنها فعل يحق أن لا يقع فيه فاعله إلا خطأ فهي الذنب والمعصية.

وقوله: ﴿وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ وعد بالزيادة من خيري الدنيا والآخرة، ولذلك حذف مفعول نزيد. والواو عاطفة جملة: (سنزيد) على جملة: ﴿قُلْنَا ٱدْخُلُواْ﴾، أي: وقلنا سنزيد المحسنين؛ لأن جملة: (سنزيد) حكيت في سورة الأعراف مستأنفة، فعُلم أنها تعبر عن

نظير لها في الكلام الذي خاطب الله به موسى على معنى الترقي في التفضل، فلما حكيت هنا عطفت عطف القول على القول.

وقوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾، أي: بدل العشرة القول الذي أمر موسى بإعلانه في القوم وهو الترغيب في دخول القرية وتهوين العدو عليهم فقالوا لهم: لا تستطيعون قتالهم وثبطوهم، ولذلك عوقبوا فأنزل عليهم رجز من السماء وهو الطاعون. وإنما جعل من السماء لأنه لم يكن له سبب أرضي من عدوى أو نحوها، فعُلم أنه رمتهم به الملائكة من السماء بأن ألقيت عناصره وجراثيمه عليهم فأصيبوا به دون غيرهم. ولأجل هذا خص التبديل بفريق معروف عندهم فعبَّر عنه بطريق الموصولية لعلم المخاطبين به وبتلك الصلة، فدل على أن التبديل ليس من فعل جميع القوم أو معظمهم لأن الآية تذكير لليهود بما هو معلوم لهم من حوادثهم.

وإنما جاء بالظاهر في موضع المضمر في قوله: ﴿فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ رِجْزًا﴾ ولم يقل: عليهم لئلا يتوهم أن الرجز عم جميع بني إسرائيل، وبذلك تنطبق الآية على ما ذكرته التوراة تمام الانطباق.

وتبديل القول تبديل جميع ما قاله الله لهم وما حدثهم الناس عن حال القرية، وللإشارة إلى جميع هذا بُني فعل ﴿قِيلَ﴾ إلى المجهول إيجازاً. فـ﴿قَوْلًا﴾ مفعول أول لبدل، و﴿غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ﴾ مفعول ثان، لأن بدل يتعدى إلى مفعولين من باب كسى، أي: مما دل على عكس معنى كسى مثل سلبه ثوبه. قال أبو الشيص:

بُدِّلتُ من بُردِ الشباب ملاءة   خَلَقاً وبئس مثوبة المقتاض

وفائدة إظهار لفظ القول دون أن يقال: فبدلوه، لدفع توهم أنهم بدلوا لفظ حطة خاصة وامتثلوا ما عدا ذلك، لأنه لو كان كذلك لكان الأمر هيناً.

وقد ورد في الحديث عن أبي هريرة أن القول الذي بدلوا به أنهم قالوا: حبة في شعرة أو في شعيرة، والظاهر أن المراد به أن العشرة استهزأوا بالكلام الذي أعلنه موسى عليه السلام في الترغيب في فتح الأرض وكنوا عن ذلك بأن محاولتهم فتح الأرض كمحاولة ربط حبة بشعرة أي في التعذر، أو هو كأكل حبة مع شعرة تخنق آكلها، أو حبة من بر مع شعيرة.

وقوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ وقوله: ﴿فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ [البقرة: 59] اعتنى فيهما بالإظهار في موضع الإضمار ليعلم أن الرجز خص الذين بدلوا القول وهم العشرة الذين أشاعوا مذمة الأرض لأنهم كانوا السبب في شقاء أمة كاملة. وفي هذا موعظة وذكرى لكل من ينصِّب نفسه لإرشاد قوم ليكون على بصيرة بما يأتي ويذر وعلم بعواقب الأمور، فمن البر

ما يكون عقوقاً، وفي المثل: على أهلها تجني براقش، وهي اسم كلبة قوم كانت تحرسهم بالليل فدل نبحها أعداءهم عليهم فاستأصلوهم فضربت مثلًا.

[60] ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (60)﴾.

تذكير بنعمة أخرى جمعت ثلاث نعم، وهي الري من العطش، وتلك نعمة كبرى أشد من نعمة إعطاء الطعام، ولذلك شاع التمثيل بري الظمآن في حصول المطلوب. وكون السقي في مظنة عدم تحصيله وتلك معجزة لموسى وكرامة لأمته لأن في ذلك فضلًا لهم. وكون العيون اثنتى عشرة ليستقل كل سبط بمشرب فلا يتدافعوا.

وقوله: ﴿وَإِذِ﴾ متعلق بـ ﴿اذْكُرُوا﴾، وقد أشارت الآية إلى حادثة معروفة عند اليهود وذلك أنهم لما نزلوا في «رفيديم» قبل الوصول إلى برية سينا وبعد خروجهم من برية سين في حدود الشهر الثالث من الخروج عطشوا ولم يكن بالموضع ماء فتذمروا على موسى وقالوا: أتصعدنا من مصر لنموت وأولادنا ومواشينا عطشاً، فدعا موسى ربه فأمره الله أن يضرب بعصاه صخرة هناك في «حوريب» فضرب فانفجر منها الماء. ولم تذكر التوراة أن العيون اثنتا عشرة عيناً، وذلك التقسيم من الرفق بهم لئلا يتزاحموا مع كثرتهم فيهلكوا، فهذا مما بينه الله في القرآن.

فقوله: ﴿اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ﴾ صريح في أن طالب السقي هو موسى وحده، سأله من الله تعالى ولم يشاركه قومه في الدعاء لتظهر كرامته وحده، كذلك كان استسقاء النبي ﷺ يوم الجمعة على المنبر لما قال له الأعرابي: هلك الزرع والضرع فادع الله أن يسقينا، والحديث في الصحيحين.

وقوله: ﴿لِقَوْمِهِ﴾ مُؤْذِن بأن موسى لم يصبه العطش، وذلك لأنه خرج في تلك الرحلة موقناً أن الله حافظهم ومبلغهم إلى الأرض المقدسة، فلذلك وقاه الله أن يصيبه جوع أو عطش وكلل، وكذلك شأن الأنبياء فقد قال النبي ﷺ في حديث وصال الصوم: «**إني لست كهيئتكم إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني**»، قال ابن عرفة في تفسيره: أخذ المازري من هذه الآية جواز استسقاء المخصب للمجدب لأن موسى عليه السلام لم ينله ما نالهم من العطش، وردَّه ابن عرفة بأنه رسولهم وهو معهم اهـ. وهو رد متمكن إذ ليس المراد باستسقاء المخصب للمجدب الأشخاص وإنما المراد استسقاء أهل بلد لم ينلهم الجدب لأهل بلد مجدبين، والمسألة التي أشار إليها المازري مختلف فيها عندنا، واختار

اللخمي جواز استسقاء المخصب للمجدب لأنه من التعاون على البر ولأن دعوة المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة، وقال المازري: فيه نظر لأن السلف لم يفعلوه.

وعصا موسى هي التي ألقاها في مجلس فرعون فتلقفت ثعابين السحرة وهي التي كانت في يد موسى حين كلمه الله في برية سينا قبل دخوله مصر، وقد رويت في شأنها أخبار لا يصح منها شيء، فقيل: إنها كانت من شجر آس الجنة أهبطها آدم معه فورثها موسى، ولو كان هذا صحيحاً لعده موسى في أوصافها حين قال: ﴿هِىَ عَصَاىَ﴾ [طه: 18]. . . إلخ؛ فإنه أكبر أوصافها.

والعصا بالقصر أبداً، ومن قال: عصاه بالهاء فقد لحن، وعن الفراء أن أول لحن ظهر بالعراق قولهم عصاتي.

و«آل» في «الحجر» لتعريف الجنس، أي: اضرب أي حجر شئت، أو للعهد مشيراً إلى حجر عرفه موسى بوحي من الله وهو حجر صخر في جبل حوريب الذي كلم الله منه موسى كما ورد في سفر الخروج وقد وردت فيه أخبار ضعيفة.

والفاء في قوله: ﴿فَانفَجَرَتْ﴾ قالوا: هي فاء الفصيحة، ومعنى فاء الفصيحة أنها الفاء العاطفة إذ لم يصلح المذكور بعدها لأن يكون معطوفاً على المذكور قبلها فيتعين تقدير معطوف آخر بينهما يكون ما بعد الفاء معطوفاً عليه، وهذه طريقة السكاكي فيها وهي المثلى. وقيل: إنها تدل على محذوف قبلها فإن كان شرطاً فالفاء فاء الجواب، وإن كان مفرداً فالفاء عاطفة ويشملها اسم فاء الفصيحة، وهذه طريقة الجمهور على الوجهين، فتسميتها بالفصيحة لأنها أفصحت عن محذوف، والتقدير في مثل هذا: فضرب فانفجرت، وفي مثل قول عباس ابن الأحنف:

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ... ثم القفول فقد جئنا خراسانا

أي: إن كان القفول بعد الوصول إلى خراسان فقد جئنا خراسان، أي: فلنقفل فقد جئنا. وعندي أن الفاء لا تعد فاء فصيحة إلا إذا لم يستقم عطف ما بعدها على ما قبلها، فإذا استقام فهي الفاء العاطفة والحذف إيجاز وتقدير المحذوف لبيان المعنى، وذلك لأن الانفجار مترتب على قوله تعالى لموسى: ﴿اِضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ لظهور أن موسى ليس ممن يشك في امتثاله بل ولظهور أن كل سائل أمراً إذا قيل له افعل كذا أن يعلم أن ما أمر به هو الذي فيه جوابه كما يقول لك التلميذ: ما حكم كذا؟ فتقول: افتح كتاب الرسالة في باب كذا، ومنه قوله تعالى الآتي: ﴿اِهْبِطُواْ مِصْرًا﴾ [البقرة: 61]. وأما تقدير الشرط هنا، أي: فإن ضربت فقد انفجرت إلخ، فغير بيِّن ومن البحث ذكره في الكشاف.

وقوله: ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ﴾ قال العكبري وأبو حيان إنه استئناف، وهما يريدان الاستئناف البياني، ولذلك فصل كأن سائلًا سأل عن سبب انقسام الانفجار إلى اثنتي عشرة عيناً فقيل قد علم كل سبط مشربهم، والأظهر عندي أنه حال جُردت عن الواو لأنه خطاب لمن يعقلون القصة، فلا معنى لتقدير سؤال. والمراد بالأناس كل ناس سبط من الأسباط.

وقوله: ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ﴾ مقول قول محذوف وقد جمع بين الأكل والشرب وإن كان الحديث على السقي لأنه قد تقدمه إنزال المن والسلوى، وقيل هنالك: ﴿مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: 57] فلما شفع ذلك بالماء اجتمع المنَّتان.

وقوله: ﴿وَلَا تَعْثَوْاْ فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ من جملة ما قيل لهم، ووجه النهي عنه أن النعمة قد تنسي العبد حاجته إلى الخالق فيهجر الشريعة فيقع في الفساد، قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى ۝ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى ۝﴾ [العلق: 6، 7].

﴿وَلَا تَعْثَوْاْ﴾ مضارع عثى كرضى، وهذه لغة أهل الحجاز وهي الفصحى. فقوله: ﴿وَلَا تَعْثَوْاْ﴾ بوزن لا ترضوا، ومصدره عند أهل اللغة يقتضي أن يكون بوزن رضى، ولم أر من صرَّح به وذكر له في اللسان مصادر العثي، والعثي بضم العين وكسرها مع كسر الثاء فيهما وتشديد الياء فيهما، والعَثَيان بفتحتين، وفي لغة غير أهل الحجاز عثا يعثو مثل سما يسمو، ولم يقرأ أحد من القراء ﴿وَلَا تَعْثَوْاْ﴾ بضم الثاء.

وهو أشد الفساد؛ وقيل: هو الفساد مطلقاً، وعلى الوجهين يكون ﴿مُفْسِدِينَ﴾ حالًا مؤكدة لعاملها. وفي الكشاف جعلَ معنى لا تعثوا لا تتمادوا في فسادكم، فجعل المنهي عنه هو الدوام على الفعل وكأنه يأبى صحة الحال المؤكدة للجملة الفعلية، فحاول المغايرة بين ﴿وَلَا تَعْثَوْاْ﴾ وبين ﴿مُفْسِدِينَ﴾ تجنباً للتأكيد وذلك هو مذهب الجمهور، ولكن كثيراً من المحققين خالف ذلك، واختار ابن مالك التفصيل، فإن كان معنى الحال هو معنى العامل جعلها شبيهة بالمؤكدة لصاحبها كما هنا، وخص المؤكدة لمضمون الجملة الواقعة بعد الاسمية نحو: زيد أبوك عطوفاً، وقول سالم بن دارة اليربوعي:

أنا ابن دارة معروفاً بها نسبي ... وهل بدارة يا للناس من عار

[61] ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نَّصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُواْ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾.

هي معطوفة على الجمل قبلها بأسلوب واحد، وإسناد القول إلى ضمير المخاطبين جار على ما تقدم في نظائره، وما تضمَّنته الجمل قبلها هو من تعداد النعم عليهم محضة أو مخلوطة بسوء شكرهم، وبترتب النعمة على ذلك الصنيع بالعفو ونحوه كما تقدم، فالظاهر أن يكون مضمون هذه الجملة نعمة أيضاً.

وللمفسرين حيرة في الإشارة إليها، فيؤخذ من كلام الفخر أن قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ هو كالإجابة لما طلبوه يعني والإجابة إنعام ولو كان معلقاً على دخول قرية من القرى، ولا يخفى أنه بعيد جداً لأن إعطاءهم ما سألوه لم يثبت وقوعه. ويؤخذ من كلام المفسرين الذي صدر الفخر بنقله ووجَّهه عبدالحكيم أن سؤالهم تعويض المن والسلوى بالبقل ونحوه معصية لما فيه من كراهة النعمة التي أنعم الله بها عليهم، إذ عبروا عن تناولها بالصبر والصبر هو حمل النفس على الأمر المكروه ويدل لذلك أنه أنكر عليهم بقوله: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ﴾ فيكون محل النعمة هو الصفح عن هذا الذنب والتنازع معهم إلى الإجابة بقوله: ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ ولا يخفى أن هذا بعيد إذ ليس في قوله: ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ إنعام عليهم ولا في سؤالهم ما يدل على أنهم عصوا لأن طلب الانتقال من نعمة لغيرها لغرض معروف لا يعد معصية كما بينه الفخر.

فالذي عندي في تفسير الآية أنها انتقال من تعداد النعم المعقبة بنعم أخرى إلى بيان سوء اختيارهم في شهواتهم، والاختيار دليل عقل اللبيب، وإن كان يختار مباحاً، مع ما في صيغة طلبهم من الجفاء وقلة الأدب مع الرسول ومع المنعِم إذ قالوا: ﴿لَن نَّصْبِرَ﴾ فعبروا عن تناول المن والسلوى بالصبر المستلزم الكراهية، وأتوا بما دلت عليه (لن) في حكاية كلامهم من أنهم لا يتناولون المن والسلوى من الآن، فإن (لن) تدل على استغراق النفي لأزمنة فعل ﴿نَّصْبِرَ﴾ من أولها إلى آخرها، وهو معنى التأبيد، وفي ذلك إلجاء لموسى أن يبادر بالسؤال يظنون أنهم أيأسوه من قبول المن والسلوى بعد ذلك الحين، فكان جواب الله لهم في هذه الطُّلبة أن قطع عنايته بهم وأهملهم ووكلهم إلى نفوسهم ولم يُرهم ما عوَّدهم من إنزال الطعام وتفجير العيون بعد فلق البحر وتظليل الغمام، بل قال لهم: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا﴾ فأمرهم بالسعي لأنفسهم وكفى بذلك تأديباً وتوبيخاً.

قال الشيخ ابن عطاء الله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: من جهل المريد أن يسيء الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول: لو كان في هذا إساءة لعوقبت، فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر ولو لم يكن إلا منع المزيد، وقد يقام مقام البُعد من حيث لا يدري، ولو لم يكن إلا أن يخليك وما تريد، والمقصد من هذا أن ينتقل من تعداد النعم إلى بيان تلقيهم لها بالاستخفاف لينتقل من ذلك إلى ذكر انقلاب أحوالهم وأسباب خذلانهم، وليس شيء من

ذلك بمقتضى كون السؤال معصية، فإن العقوبات الدنيوية وحرمان الفضائل ليست من آثار خطاب التكليف ولكنها من أشباه خطاب الوضع ترجع إلى ترتب المسببات على أسبابها وذلك من نواميس نظام العالم، وإنما الذي يدل على كون المجزي عليه معصية هو العقاب الأخروي، وبهذا زالت الحيرة واندفع كل إشكال وانتظم سلك الكلام.

وقد أشارت الآية إلى قصة ذكرتها التوراة مجملة منتثرة، وهي أنهم لما ارتحلوا من برية سينا من حوريب ونزلوا في برية فاران في آخر الشهر الثاني من السنة الثانية من الخروج سائرين إلى جهات حبرون؛ فقالوا: تذكرنا السمك الذي كنا نأكله في مصر مجاناً، أي: يصطادونه بأنفسهم، والقثاء والبطيخ والكراث والبصل والثوم، وقد يبست نفوسنا فلا نرى إلا هذا المن فبكوا، فغضب الله عليهم وسأله موسى العفو فعفا عنهم وأرسل عليهم السلوى فادخروا منها طعام شهر كامل.

والتعبير بلن المفيدة لتأبيد النفي في اللغة العربية لأداء معنى كلامهم المحكي هنا في شدة الضجر وبلوغ الكراهية منهم حدها الذي لا طاقة عنده. فإن التأييد يفيد استغراق النفي في جميع أجزاء الأبد أولها وآخرها، فلن في نفي الأفعال مثل لا التبرئة[1] في نفي النكرات.

ووصفوا الطعام بواحد وإن كان هو شيئين المن والسلوى لأن المراد أنه متكرر كل يوم.

وجملة ﴿يُخْرِجْ لَنَا﴾ إلى آخرها هي مضمون ما طلبوا منه أن يدعو به، فهي في معنى مقول قول محذوف، كأنه قيل: قل لربك يُخرج لنا، ومقتضى الظاهر أن يقال أن يُخرج لنا، فعدل عن ذلك إلى الإتيان بفعل مجزوم في صورة جواب طلبهم إيماء إلى أنهم واثقون بأنه إن دعا ربه أجابه حتى كأن إخراج ما تنبت الأرض يحصل بمجرد دعاء موسى ربه، وهذا أسلوب تكرر في القرآن مثل قوله: ﴿قُل لِّعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [إبراهيم: 31] ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الإسراء: 53] وهو كثير، فهو بمنزلة شرط وجزاء، كأنه قيل: إن تدع ربك بأن يُخرج لنا يُخرج لنا، وهذا بتنزيل سبب السبب منزلة السبب، فجزم الفعل المطلوب في جواب الأمر بطلبه لله للدلالة على تحقق وقوعه لثقتهم بإجابة الله تعالى دعوة موسى، وفيه تحريض على إيجاد ما علق عليه الجواب كأنه أمر في مُكنته، فإذا لم يفعل فقد شح عليهم بما فيه نفعهم.

والإخراج: الإبراز من الأرض، ومن الأولى تبعيضية والثانية بيانية، أو الثانية أيضاً

---

(1) هي النافية للجنس، المفيدة لاستغراق النفي جميع أفراد الجنس

تبعيضية لأنهم لا يطلبون جميع البقل بل بعضه، وفيه تسهيل على المسؤول، ويكون قوله: ﴿مِنۢ بَقۡلِهَا﴾ حالًا من ما، أو هو بدل من ما تنبت بإعادة حرف الجر، وعن الحسن: كانوا قوماً فلّاحة فنزعوا إلى عِكْرهم[1].

وقد اختلف في الفوم؛ فقيل: هو الثوم بالمثلثة وإبدال الثاء فاء شائع في كلام العرب كما قالوا: جدث وجدف، وثلغ وفلغ، وهذا هو الأظهر والموافق لما عد معه ولما في التوراة. وقيل: الفوم الحنطة، وأنشد الزجاج لأحيحة بن الجلاح:

قد كنتُ أغنى الناس شخصاً واحداً ورد المدينة من مزارع فوم

يريد مزارع الحنطة؛ وقيل: الفوم الحِمَّص بلغة أهل الشام.

وقوله: ﴿قَالَ أَتَسۡتَبۡدِلُونَ ٱلَّذِي هُوَ أَدۡنَىٰ بِٱلَّذِي هُوَ خَيۡرٌۚ﴾ هو من كلام موسى؛ وقيل: من كلام الله، وهو توبيخ شديد لأنه جرده عن المقنعات وعن الزجر، واقتصر على الاستفهام المقصود منه التعجب فالتوبيخ. وفي الاستبدال للخير بالأدنى النداء بنهاية حماقتهم وسوء اختيارهم.

وقوله: ﴿أَتَسۡتَبۡدِلُونَ﴾ السين والتاء فيه لتأكيد الحدث وليس للطلب، فهو كقوله: ﴿وَّٱسۡتَغۡنَى ٱللَّهُۚ﴾ [التغابن: 6]، وقولهم استجاب بمعنى أجاب، واستكبر بمعنى تكبر، ومنه قوله تعالى: ﴿كَانَ شَرُّهُۥ مُسۡتَطِيرٗا﴾ في سورة الإنسان [7]. وفعل استبدل مشتق من البَدَل بالتحريك مثل شَبَه، ويقال: بكسر الباء وسكون الدال مثل شِبْه؛ ويقال: بديل مثل شبيه، وقد سمع في مشتقاته استبدل وأبدل وبدل وتبدل وكلها أفعال مزيدة ولم يسمع منه فعل مجرد، وكأنهم استغنوا بهذه المزيدة عن المجرد، وظاهر كلام صاحب الكشاف في سورة النساء عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلۡخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِۖ﴾ [النساء: 2] أن استبدل هو أصلها وأكثرها، وأن تبدل محمول عليه لقوله: والتفعل بمعنى الاستفعال غزير، ومنه التعجُّل بمعنى الاستعجال، والتأخُّر بمعنى الاستئخار.

وجميع أفعال مادة البدل تدل على جعل شيء مكان شيء آخر من الذوات أو الصفات، أو عن تعويض شيء بشيء آخر من الذوات أو الصفات.

ولما كان معنى الحدث المصوغ منه الفعل اقتضت هذه الأفعال تعدية إلى متعلقين إما على وجه المفعولية فيهما معاً مثل تعلق فعل الجعل، وإما على وجه المفعولية في أحدهما والجر للآخر مثل متعلقي أفعال التعويض كاشترى، وهذا هو الاستعمال الكثير،

(1) العِكر ـ بكسر العين وسكون الكاف ـ الأصل.

فإذا تعدى الفعل إلى مفعولين نحو: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 48] كان المفعول الأول هو المزال والثاني هو الذي يخلفه نحو قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ﴾ [الفرقان: 70]، ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾، وقولهم: أبدلت الحلقة خاتماً، وإذ تعدت إلى مفعول واحد وتعدت إلى الآخر بالباء وهو الأكثر فالمنصوب هو الماخوذ والمجرور هو المبذول نحو قوله هنا: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾، وقوله: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [البقرة: 108]، وقوله في سورة النساء [2]: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ﴾، وقد يجر المعمول الثاني التي هي بمعنى باء البدلية كقول أبي الشيص:

بُدِّلتُ من مُرد الشباب ملاءة ... خَلَقاً وبئس مثوبة المقتاض

وقد يعدل عن تعدية الفعل إلى الشيء المعوض ويعدى إلى آخذ العوض فيصير من باب أعطى فينصب مفعولين وينبه على المتروك بما يدل على ذلك من نحو: من كذا، وبعد كذا، كقوله تعالى: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55] التقدير ليبدلن خوفهم أمنا، هذا تحرير طريق استعمال هذه الأفعال.

ووقع في الكشاف عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ﴾ [النساء: 2] ما يقتضي أن فعل بدل له استعمال غير استعمال فعل استبدل وتبدل، بأنه إذا عدي إلى المعمول الثاني بالباء كان مدخول الباء هو المأخوذ، وكان المنصوب هو المتروك والمعطي، فقرره القطب في شرحه بما ظاهره أن بدَّل لا يكون في معنى تعديته إلا مخالفاً لتبدل واستبدل، وقرره التفتازاني بأن فيه استعمالين إذا تعدى إلى المعمول الثاني بالباء أحدهما يوافق استعمال تبدل والآخر بعكسه، والأظهر عندي أن لا فرق بين بدل وتبدل واستبدل، وأن كلام الكشاف مشكل، وحسبك أنه لا يوجد في كلام أئمة اللغة ولا في كلامه نفسه في كتاب الأساس.

فالأمر في قوله: ﴿ٱهْبِطُوا۟﴾ للإباحة المشوبة بالتوبيخ، أي: إن كان هذا همكم فاهبطوا بقرينة قوله: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾، فالمعنى اهبطوا مصراً من الأمصار، يعني وفيه إعراض عن طلبهم إذ ليس حولهم يومئذٍ بلد قريب يستطيعون وصوله.

وقيل: أراد اهبطوا مصر، أي: بلد مصر بلد القبط، أي: ارجعوا إلى مصر التي خرجتم منها، والأمر لمجرد التوبيخ إذ لا يمكنهم الرجوع إلى مصر. واعلم أن مصر على هذا المعنى يجوز منعه من الصرف على تأويله بالبقعة فيكون فيه العَلَمية والتأنيث، ويجوز

صرفه على تأويله بالمكان، أو لأنه مؤنث ثلاثي ساكن الوسط مثل هند فهو في قراءة ابن مسعود بدون تنوين وأنه في مصحف أُبي بن كعب بدون ألف، وأنه ثبت بدون ألف في بعض مصاحف عثمان قاله ابن عطية، وذكر أن أشهب قال: قال لي مالك: هي عندي مصر قريتُك مسكن فرعون. اهـ. ويكون قول موسى لهم: ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْـرًا﴾ أمراً قصد منه التهديد على تذكرهم أيام ذلهم وعنائهم وتمنيهم الرجوع لتلك المعيشة، كأنه يقول لهم: ارجعوا إلى ما كنتم فيه إذ لم تقدروا قدر الفضائل النفسية ونعمة الحرية والاستقلال. وربما كان قوله: ﴿ٱهْبِطُواْ﴾ دون لنهبط مؤذناً بذلك، لأنه لا يريد إدخال نفسه في هذا الأمر، وهذا يذكِّر بقول أبي الطيب:

فإن كان أعجبكم عامُكم ... فعودوا إلى حِمْص في القابل

وقوله: ﴿فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ الظاهر أن الفاء للتعقيب عطفت جملة: ﴿فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ على جملة: ﴿ٱهْبِطُواْ﴾ للدلالة على حصول سؤلهم بمجرد هبوطهم مصر، أو ليست مفيدة للتعليل إذ ليس الأمر بالهبوط بمحتاج إلى التعليل بمثل مضمون هذه الجملة لظهور المقصود من قوله: ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْـرًا﴾، ولأنه ليس بمقام ترغيب في هذا الهبوط حتى يشجع المأمور بتعليل الأمر، والظاهر أن عدم إرادة التعليل هو الداعي إلى ذكر فاء التعقيب لأنه لو أريد التعليل لكانت إن مغنية غناء الفاء على ما صرح به الشيخ عبدالقاهر في دلائل الإعجاز في الفصل الخامس والفصل الحادي عشر من فصولٍ شتى في النظم إذ يقول: واعلم أن من شأن (إن) إذا جاءت على هذا الوجه، أي: في قول بشار:

بكِّرا صاحبيَّ قبل الهجير ... إن ذاك النجاحَ في التبكير

أن تغني غناء الفاء العاطفة مثلًا، وأن تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجيباً، فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف مقطوعاً موصولًا معاً، وقال: إنك ترى الجملة إذا دخلت (إن) ترتبط بما قبلها وتأتلف معه حتى كأن الكلامين أفرغا إفراغاً واحداً حتى إذا أسقطت (إن) رأيت الثاني منهما قد نبا عن الأول وتجافى معناه عن معناه حتى تجيء بالفاء فتقول مثلًا:

بكِّرا صاحبي قبل الهجير ... بكراً فالنجاح في التبكير

ثم لا ترى الفاء تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة، وهذا الضرب كثير في التنزيل جداً، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ①﴾ [الحج: 1]، وقوله: ﴿يَـٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [لقمان: 17]، وقال: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: 103] إلخ.

فظاهر كلام الشيخ أن وجود (إن) في الجملة المقصود منها التعليل والربط مغن عن الإتيان بالفاء، وأن الإتيان بالفاء حينئذٍ لا يناسب الكلام البليغ إذ هو كالجمع بين العوض والمعوض عنه، فإذا وجدنا الفاء مع (إن) علمنا أن الفاء لمجرد العطف و(إن) لإرادة التعليل والربط بين الجملتين المتعاطفتين بأكثر من معنى التعقيب. ويستخلص من ذلك أن مواقع التعليل هي التي يكون فيها معناه بين مضمون الجملتين كالأمثلة التي ذكرها.

وجعل أبو حيان في البحر المحيط جملة: ﴿فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ جواباً للأمر، وزعم أن الأمر كما يجاب بالفعل يجاب بالجملة الاسمية، ولا يخفى أن كلا المعنيين ضعيف هاهنا لعدم قصد الترغيب في هذا الهبوط حتى يعلل أو يعلق، وإنما هو كلام غضب كما تقدم. واقتران الجملة بإن المؤكدة لتنزيلهم منزلة من يشك لبُعد عهدهم بما سألوه حتى يشكون هل يجدونه من شدة شوقهم، والمحب بسوء الظن مُغري.

[61] ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُو بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾.

عطف على الجمل المتقدمة بالواو وبدون إعادة إذ، فأما عطفه فلأن هاته الجملة لها مزيد الارتباط بالجمل قبلها إذ كانت في معنى النتيجة والأثر لمدلول الجمل قبلها من قوله: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ [البقرة: 49]، فإن مضمون تلك الجمل ذَكَرَ ما منَّ الله تعالى به عليهم من نعمة تحريرهم من استعباد القبط إياهم وسَوقهم إلى الأرض التي وعدهم، فتضمن ذلك نعمتي التحرير والتمكين في الأرض وهو جعل الشجاعة طوع يدهم لو فعلوا، فلم يقدروا قدر ذلك وتمنوا العود إلى المعيشة في مصر إذ قالوا: ﴿لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾ كما فصَّلناه لكم هنالك مما حكته التوراة، وتقاعسوا عن دخول القرية وجبنوا عن لقاء العدو كما أشارت له الآية الماضية وفصَّلته آية المائدة، فلا جرم إذ لم يشكروا النعمة ولم يقدروها أن تُنتزع منهم ويُسلبوها ويعوضوا عنها بضدها وهو الذلة المقابلة للشجاعة إذ لم يثقوا بنصر الله إياهم، والمسكنة وهي العبودية، فتكون الآية مسوقة مساق المجازاة للكلام السابق، فهذا وجه العطف.

وأما كونه بالواو دون الفاء فليكون خبراً مقصوداً بذاته وليس متفرعاً على قول موسى لهم: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ لأنهم لم يشكروا النعمة، فإن شكر النعمة هو إظهار آثارها المقصودة منها كإظهار النصر للحق بنعمة الشجاعة وإغاثة الملهوفين بنعمة الكرم وتثقيف الأذهان بنعمة العلم، فكل من لم يشكر النعمة فهو جدير بأن تسلب عنه ويعوض بضدها، قال تعالى: ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ﴾ [سبأ: 16] الآية، ولو عطف بغير الواو لكان ذكره

تبعاً لذكر سببه فلم يكن له من الاستقلال ما ينبه البال.

فالضمير في قوله: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ﴾. . . إلخ، عائدة إلى جميع بني إسرائيل لا إلى خصوص الذين أبوا دخول القرية والذين قالوا لن نصبر على طعام واحد بدليل قوله: ﴿...ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ فإن الذين قتلوا النبيين هم أبناء الذين أبوا دخول القرية وقالوا: ﴿لَن نَّصْبِرَ﴾، فالإتيان بضمير الغيبة هنا جار على مقتضى الظاهر لأنهم غير المخاطبين، فليس هو من الالتفات إذ ليس قوله: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ﴾. . . إلخ، من بقية جواب موسى إياهم لِما علمتَ من شموله للمتحدث عنهم الآبين دخول القرية ولغيرهم ممن أتى بعدهم، فقد جاء ضمير الغيبة على أصله، أما شموله للمخاطبين فإنما هو بطريقة التعريض وهو لزوم توارث الأبناء أخلاق الآباء وشمائلهم كما قررناه في وجه الخطابات الماضية من قوله: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ [البقرة: 50] الآيات، ويؤيده التعليل الآتي بقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ﴾ المشعر بأن كل من اتصف بذلك فهو جدير بأن يثبت له من الحكم مثل ما ثبت للآخر.

والضرب في كلام العرب يرجع إلى معنى التقاء ظاهر جسم بظاهر جسم آخر بشدة، يقال: ضرب بعصا وبيده وبالسيف، وضرب بيده الأرض إذا ألصقها بها، وتفرعت عن هذا معان مجازية ترجع إلى شدة اللصوق. فمنه: ضرب في الأرض. وسار طويلًا، وضرب قبة وبيتاً في موضع كذا بمعنى شدها ووثقها من الأرض. قال عبدة بن الطبيب:

إن الــتــي ضــربــت بــيــتــا مــهــاجــرة

وقال زياد الأعجم:

فــي قــبــة ضُــربــت عــلــى ابــن الــحــشــرج

وضربَ الطين على الحائط ألصقه، وقد تقدم ما لجميع هذه المعاني عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 26].

فقوله: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ استعارة مكنية، إذ شبَّهت الذلة والمسكنة في الإحاطة بهم واللزوم بالبيت أو القبة يضربها الساكن ليلزمها، وذكرُ الضرب تخييل لأنه ليس له شبيه في علائق المشبه. ويجوز أن يكون ضُربت استعارة تبعية وليس ثمة مكنية بأن شبه لزوم الذلة لهم ولصوقها بلصوق الطين بالحائط، ومعنى التبعية أن المنظور إليه في التشبيه هو الحدث والوصف لا الذات، بمعنى أن جريان الاستعارة في الفعل ليس بعنوان كونه تابعاً لفاعل كما في التخييلية بل

بعنوان كونه حدثاً وهو معنى قولهم: أجريت في الفعل تبعاً لجريانها في المصدر، وبه يظهر الفرق بين جعل ضُربت تخييلًا وجعله تبعية، وهي طريقة في الآية سلكها الطيبي في شرح الكشاف وخالفه التفتازاني وجعل الضرب استعارة تبعية بمعنى الإحاطة والشمول سواء كان المشبه به القبة أو الطين، وهما احتمالان مقصودان في هذا المقام يشعر بهما البلغاء.

ثم إن قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ﴾ ليس هو من باب قول زياد الأعجم:

إن السماحة والمروءة والندى ... في قبة ضربت على ابن الحشرج[1]

لأن القبة في الآية مشبه بها وليست بموجودة، والقبة في البيت يمكن أن تكون حقيقة، فالآية استعارة وتصريح والبيت حقيقة وكناية كما نبّه عليه الطيبي. وجعل التفتازاني الآية على الاحتمالين في الاستعارة كناية عن كون اليهود أذلاء متصاغرين، وهي نكت لا تتزاحم. والذلة: الصَّغار، وهي بكسر الذال لا غير، وهي ضد العزة، ولذلك قابل بينهما السموأل أو الحارثي في قوله:

وما ضرَّنا أنا قليل وجارُنا ... عزيز وجار الأكثرين ذليلُ

والمسكنة: الفقر، مشتقة من السكون، لأن الفقر يقلل حركة صاحبه. وتطلق على الضعف ومنه المسكين للفقير. ومعنى لزوم الذلة والمسكنة لليهود أنهم فقدوا البأس والشجاعة وبدا عليهم سيما الفقر والحاجة مع وفرة ما أنعم الله عليهم، فإنهم لما سئموها صارت لديهم كالعدم، ولذلك صار الحرص لهم سجية باقية في أعقابهم.

والبَوء: الرجوع، وهو هنا مستعار لانقلاب الحالة مما يرضي الله إلى غضبه.

[61] ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقۡتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ﴿٦١﴾﴾.

استئناف بياني أثاره ما شنَّع به حالهم من لزوم الذلة والمسكنة لهم والإشارة إلى ما تقدم من قوله: ﴿وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٖ﴾. وأفرد اسم الإشارة لتأويل المشار إليه بالمذكور وهو أولى بجواز الإفراد من إفراد الضمير في قول رؤبة:

---

(1) البيت لزياد الأعجم من قصيدة في عبدالله بن الحشرج القيسي أمير نيسابور لبني أمية، وكان عبداً جواداً سيداً، وقول زياد (في قبة) كناية عن نسبة الكرم إلى عبدالله وإن لم تكن لعبدالله قبة، لكن مع جواز أن تكون له قبة على قاعدة الكناية. أما الآية فمبنية على تشبيه الذلة بالقبة، فالقبة ممتنعة الحصول لأن المشبه به لا يكون واقعاً.

فيها خطوط من سواد وبَلَقْ كأنه في الجِلد توليع البَهَق

قال أبو عبيدة لرؤبة: إن أردت الخطوط، فقل: كأنها، وإن أردت السواد والبياض؛ فقل: كأنهما، فقال رؤبة: «أردت كأن ذلك ويلك»، وإنما كان ما في الآية أولى بالإفراد لأن الذلة والمسكنة والغضب مما لا يشاهد فلا يشار إلى ذاتها، ولكن يشار إلى مضمون الكلام وهو شيء واحد أي مذكور ومقول، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْـَٔايَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ ﴿58﴾﴾ [آل عمران: 58] أي ذلك القصص السابق. ومنه قوله تعالى: ﴿عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: 68] وسيأتي.

وقال صاحب الكشاف[1]: والذي حسَّن ذلك أن أسماء الإشارة ليست تثنيتها وجمعها وتأنيثها على الحقيقة، وكذلك الموصولات، ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع. اهـ. قيل: أراد به أن جمع أسماء الإشارة وتثنيتها لم يكن بزيادة علامات بل كان بألفاظ خاصة بتلك الأحوال، فلذلك كان استعمال بعضها في معنى بعض أسهل إذا كان على تأويل. وهو قليل الجدوى لأن المدار على التأويل والمجاز سواء كان في استعمال لفظ في معنى آخر أو في استعمال صيغة في معنى أخرى فلا حسن يخص هذه الألفاظ فيما يظهر، فلعله أراد أن ذا موضوع لجنس ما يشار إليه.

والذي موضوع لجنس ما عرف بصلة فهو صالح للإطلاق على الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث، وإن ما يقع من أسماء الإشارة والموصولات للمثنى نحو: ذان، وللجمع نحو: أولئك، إنما هو اسم بمعنى المثنى والمجموع لا أنه تثنية مفرد، وجمع مفرد، فذا يشار به للمثنى والمجموع ولا عكس، فلذلك حسن استعمال المفرد منها للدلالة على المتعدد.

والباء في قوله: ﴿بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ﴾ سببية، أي: أن كفرهم وما معه كان سبباً لعقابهم في الدنيا بالذلة والمسكنة، وفي الآخرة بغضب الله، وفيه تحذير من الوقوع في مثل ما وقعوا فيه.

وقوله: ﴿وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ خاص بأجيال اليهود الذين اجترموا هذه الجريمة العظيمة سواء في ذلك من باشر القتل وأمر به ومن سكت عنه ولم ينصر الأنبياء. وقد قتل اليهود من الأنبياء: **أشعياء** بن أموص الذي كان حيًّا في منتصف القرن الثامن قبل المسيح، قتله الملك منسي ملك اليهود سنة 700 قبل المسيح نشر نشراً على جذع شجرة. **وأرمياء** النبي الذي كان حيًّا في أواسط القرن السابع قبل المسيح، وذلك لأنه

---

(1) في تفسير قوله تعالى: ﴿عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: 68].

أكثر التوبيخات والنصائح لليهود فرجموه بالحجارة حتى قتلوه وفي ذلك خلاف. **وزكرياء** الأخير أبا يحيى قتله هيرودوس العبراني ملك اليهود من قبل الرومان لأن زكرياء حاول تخليص ابنه يحيى من القتل وذلك في مدة نبوءة عيسى، **ويحيى** بن زكرياء قتله هيرودوس لغضب ابنة أخت هيرودوس على يحيى.

وقوله: ﴿بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾، أي: بدون وجه معتبر في شريعتهم، فإن فيها: ﴿أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32]. فهذا القيد من الاحتجاج على اليهود بأصول دينهم لتخليد مذمتهم، وإلا فإن قتل الأنبياء لا يكون بحق في حال من الأحوال، وإنما قال الأنبياء لأن الرسل لا تسلط عليهم أعداؤهم لأنه مناف لحكمة الرسالة التي هي التبليغ، قال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا﴾ [غافر: 51] وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: 67]، ومن ثم كان ادعاء النصارى أن عيسى قتله اليهود ادعاء منافياً لحكمة الإرسال، ولكن الله أنهى مدة رسالته بحصول المقصد مما أرسل إليه.

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ﴾ يحتمل أن تكون الإشارة فيه إلى نفس المشار إليه بذلك الأولى فيكون تكريراً للإشارة لزيادة تمييز المشار إليه حرصاً على معرفته، ويكون العصيان والاعتداء سببين آخرين لضرب الذلة والمسكنة ولغضب الله تعالى عليهم، والآية حينئذٍ من قبيل التكرير وهو مغن عن العطف مثل قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: 179].

ويجوز أن يكون المشار إليه بذلك الثاني هو الكفر بآيات الله وقتلهم النبيين فيكون ذلك إشارة إلى سبب ضرب الذلة... إلخ، فما بعد كلمة ذلك هو سبب السبب تنبيهاً على أن إدمان العاصي يفضي إلى التغلغل فيها والتنقل من أصغرها إلى أكبرها.

والباء على الوجهين سببية على أصل معناها. ولا حاجة إلى جعل إحدى الباءين بمعنى مع على تقدير جعل اسم الإشارة الثاني تكريراً للأول أخذاً من كلام الكشاف الذي احتفل به الطيبي فأطال في تقريره وتفنين توجيهه، فإن فيه من التكلف ما ينبو عنه نظم القرآن. وكان الذي دعا إلى فرض هذا الوجه هو خلو الكلام من عاطف يعطف ﴿بِمَا عَصَوا۟﴾ على ﴿بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ﴾ إذا كانت الإشارة لمجرد التكرير. ولقد نبَّهناك آنفاً إلى دفع هذا بأن التكرير يغني غناء العطف.

[62] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿62﴾﴾.

توسَّطت هاته الآية بين آيات ذكر بني إسرائيل بما أنعم الله عليهم وبما قابلوا به تلك النعم من الكفران وقلة الاكتراث، فجاءت معترضة بينها لمناسبة يدركها كل بليغ

وهي أن ما تقدم من حكاية سوء مقابلتهم لنعم الله تعالى قد جرَّت عليهم ضرب الذلة والمسكنة ورجوعهم بغضب من الله تعالى عليهم، ولما كان الإنحاء عليهم بذلك من شأنه أن يفزعهم إلى طلب الخلاص من غضب الله تعالى لم يترك الله تعالى عادته مع خلقه من الرحمة بهم وإرادته صلاح حالهم، فبين لهم في هاته الآية أن باب الله مفتوح لهم وأن اللجأ إليه أمر هين عليهم وذلك بأن يؤمنوا ويعملوا الصالحات، ومن بديع البلاغة أنْ قَرَنَ معهم في ذلك ذكر بقية من الأمم ليكون ذلك تأنيساً لوحشة اليهود من القوارع السابقة في الآيات الماضية وإنصافاً للصالحين منهم، واعترافاً بفضلهم، وتبشيراً لصالحي الأمم من اليهود وغيرهم الذين مضوا مثل الذين كانوا قبل عيسى وامتثلوا لأنبيائهم، ومثل الحواريين، والموجودين في زمن نزول الآية مثل عبدالله بن سلام وصهيب، فقد وفت الآية حق الفريقين من الترغيب والبشارة، وراعت المناسبتين للآيات المتقدمة مناسبة اقتران الترغيب بالترهيب، ومناسبة ذكر الضد بعد الكلام على ضده.

فمجيء «إن» هنا لمجرد الاهتمام بالخبر وتحقيقه لدفع توهم أن ما سبق من المذمَّات شامل لجميع اليهود، فإن كثيراً من الناس يتوهم أن سلف الأمم التي ضلَّت كانوا مثلهم في الضلال. ولقد عجب بعض الأصحاب لما ذكرت لهم أني حين حللت في رومة تبركت بزيارة قبر القديس بطرس توهماً منهم بكون قبره في كنيسة رومة، فبينت لهم أنه أحد الحواريين أصحاب المسيح عيسى عليه السلام.

وابتُدئ بذكر المؤمنين للاهتمام بشأنهم ليكونوا في مقدمة ذكر الفاضلين فلا يذكر أهل الخير إلا ويذكرون معهم، ومن مراعاة هذا المقصد قوله تعالى في سورة النساء [162]: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ﴾، أي: الذين هادوا: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ الآية، ولأنهم القدوة لغيرهم كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَا ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾ [البقرة: 137]، فالمراد من الذين آمنوا في هذه الآية هم المسلمون الذين صدَّقوا بالنبي محمد ﷺ، وهذا لقب للأمة الإسلامية في عرف القرآن.

﴿وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ هم بنو إسرائيل، وقد مضى الكلام عليهم، وإنما يذكر هنا وجه وصفهم بالذين هادوا، ومعنى هادوا: كانوا يهوداً أو دانوا بدين اليهود. وأصل اسم يهود منقول في العربية من العبرانية، وهو في العبرانية بذال معجمة في آخره، وهو عَلَم أحد أسباط إسرائيل، وهذا الاسم أطلق على بني إسرائيل بعد موت سليمان سنة 975 قبل المسيح، فإن مملكة إسرائيل انقسمت بعد موته إلى مملكتين: مملكة رحبعام بن سليمان ولم يتبعه إلا سبط يهوذا وسبط بنيامين وتلقب بمملكة يهوذا، لأن معظم أتباعه من سبط يهوذا وجعل مقر مملكته هو مقر أبيه أورشليم، ومملكة مَلِكُها يورْبعام بن بناط غلام سليمان وكان شجاعاً نجيباً فملَّكته بقية الأسباط العشرة عليهم وجعل مقر مملكته السامرة

وتلقب بملك إسرائيل، إلا أنه وقومه أفسدوا الديانة الموسوية وعبدوا الأوثان فلأجل ذلك انفصلوا عن الجامعة الإسرائيلية ولم يدم ملكهم في السامرة إلا مائتين ونيفاً وخمسين سنة ثم انقرض على يد ملوك الآشوريين فاستأصلوا الإسرائيليين الذين بالسامرة وخربوها ونقلوا بني إسرائيل إلى بلاد آشور عبيداً لهم وأسكنوا بلاد السامرة فريقاً من الآشوريين، فمن يومئذٍ لم يبق لبني إسرائيل ملك إلا ملك يهوذا بأورشليم يتداوله أبناء سليمان عليه السلام، فمنذ ذلك غلب على بني إسرائيل اسم يهود، أي: يهوذا، ودام ملكهم هذا إلى حد سنة 120 قبل المسيح مسيحية في زمن الإمبراطور أدريان الروماني الذي أجلى اليهود الجلاء الأخير فتفرقوا في الأقطار باسم اليهود هم ومن التحق بهم من فلول بقية الأسباط.

ولعل هذا وجه اختيار لفظ ﴿وَالَّذِينَ هَادُواْ﴾ في الآية دون اليهود للإشارة إلى أنهم الذين انتسبوا إلى اليهود ولو لم يكونوا من سبط يهوذا. ثم صار اسم اليهود مطلقاً على المتدينين بدين التوراة، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [البقرة: 113] الآية. ويقال تهوَّد إذا اتبع شريعة التوراة، وفي الحديث: «**يولد الولد على الفطرة ثم يكون أبواه هما اللذان يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه**». ويقال: هاد إذا دان باليهودية، قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ﴾ [الأنعام: 146].

وأما في سورة الأعراف [156] من قول موسى: ﴿إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ فذلك بمعنى المتاب.

وأما النصارى فهو اسم جمع نَصْري بفتح فسكون، أو ناصري نسبة إلى الناصرة وهي قرية نشأت منها مريم أم المسيح عليهما السلام، وقد خرجت مريم من الناصرة قاصدة بيت المقدس فولدت المسيح في بيت لحم، ولذلك كان بنو إسرائيل يدعونه يشوع الناصري أو النصري، فهذا وجه تسمية أتباعه بالنصارى.

وأما قوله: ﴿وَالصَّٰبِـِٔينَ﴾ فقرأه الجمهور بهمزة بعد الموحدة على صيغة جمع صابئ بهمزة في آخره، وقرأه نافع وحده بياء ساكنة بعد الموحدة المكسورة على أنه جمع صاب منقوصاً، فأما على قراءة الجمهور فالصابئون لعله جمع صابئ، وصابئ لعله اسم فاعل صبأ مهموزاً، أي: ظهر وطلع، يقال: صبأ النجم، أي: طلع، وليس هو من صبأ يصبو إذا مال، لأن قراءة الهمز تدل على أن ترك تخفيف الهمز في غيرها تخفيف لأن الأصل توافق القراءات في المعنى. وزعم بعض علماء الإفرنج[1] أنهم سُموا صابئة لأن دينهم أتى به قوم من سبأ. وأما على قراءة نافع فجعلوها جمع صاب مثل رام على أنه اسم فاعل من

(1) انظر جديد لاروس باللغة الفرنسية.

صبا يصبو إذا مال، قالوا: لأن أهل هذا الدِّين مالوا عن كل دين إلى دين عبادة النجوم (ولو قيل لأنهم مالوا عن أديان كثيرة إذ اتخذوا منها دينهم كما ستعرفه لكان أحسن). وقيل: إنما خفف نافع همزة الصابين فجعلها ياء مثل قراءته ﴿سَالَ سَآئِلُۢ﴾ [المعارج: 1]، ومثل هذا التخفيف سماعي لأنه لا موجب لتخفيف الهمز المتحرك بعد حرف متحرك.

والأظهر عندي أن أصل كلمة الصابي أو الصابئة أو ما تفرع منها هو لفظ قديم من لغة عربية أو سامية قديمة هي لغة عرب ما بين النهرين من العراق، وفي دائرة المعارف الإسلامية[1] أن اسم الصابئة مأخوذ من أصل عبري هو (ص~ب~ع~) أي: غطس، عُرفت به طائفة (المنديا) وهي طائفة يهودية نصرانية في العراق يقومون بالتعميد كالنصارى.

ويقال: الصابئون بصيغة جمع صابئ، والصابئة على أنه وصف لمقدر، أي: الأمة الصابئة، وهم المتدينون بدين الصابئة ولا يعرف لهذا الدِّين إلا اسم الصابئة على تقدير مضاف، أي: دين الصابئة إضافة إلى وصف أتباعه ويقال: دين الصابئة. وهذا الدِّين دين قديم ظهر في بلاد الكلدان في العراق وانتشر معظم أتباعه فيما بين الخابور ودجلة وفيما بين الخابور والفرات، فكانوا في البطائح وكَسْكَر في سواد واسط وفي حران من بلاد الجزيرة.

وكان أهل هذا الدِّين نَبَطاً في بلاد العراق، فلما ظهر الفرس على إقليم العراق أزالوا مملكة الصابئين ومنعوهم من عبادة الأصنام فلم يجسروا بعدُ على عبادة أوثانهم. وكذلك منع الروم أهل الشام والجزيرة من الصابئين، فلما تنصَّر قسطنطين حملهم بالسيف على التنصر فبطلت عبادة الأوثان منهم من ذلك الوقت وتظاهروا بالنصرانية، فلما ظهر الإسلام على بلادهم اعتُبروا في جملة النصارى. وقد كانت صابئة بلاد كسكر والبطائح معتبرين صنفاً من النصارى ينتمون إلى النبي يحيى بن زكرياء ومع ذلك لهم كتب يزعمون أن الله أنزلها على شيث بن آدم ويسمُّونه «أغاثا ديمون»، والنصارى يسمُّونهم يوحنَّاسية نسبة إلى يوحنا وهو يحيى.

وجامع أصل هذا الدِّين هو عبادة الكواكب السيارة والقمر وبعض النجوم مثل نجم القطب الشمالي، وهم يؤمنون بخالق العالم وأنه واحد حكيم مقدس عن سمات

(1) في فصل حرره المستشرق «كارارفو».

الحوادث، غير أنهم قالوا: إن البشر عاجزون عن الوصول إلى جلال الخالق فلزم التقرب إليه بواسطة مخلوقات مقربين لديه وهي الأرواح المجردات الطاهرة المقدسة، وزعموا أن هذه الأرواح ساكنة في الكواكب وأنها تنزل إلى النفوس الإنسانية وتتصل بها بمقدار ما تقترب نفوس البشر من طبيعة الروحانيات، فعبدوا الكواكب بقصد الاتجاه إلى روحانياتها، ولأجل نزول تلك الروحانيات على النفوس البشرية يتعين تزكية النفس بتطهيرها من آثار القوى الشهوانية والغضبية بقدر الإمكان والإقبال على العبادة بالتضرع إلى الأرواح وبتطهير الجسم والصيام والصدقة والطيب وألزموا أنفسهم فضائل النفس الأربع الأصلية وهي: العفة والعدالة والحكمة والشجاعة، والأخذ بالفضائل الجزئية المتشعبة عن الفضائل الأربع وهي الأعمال الصالحة، وتجنب الرذائل الجزئية وهي أضداد الفضائل وهي الأعمال السيئة.

ومن العلماء من يقول: إنهم يقولون بعدم الحاجة إلى بعثة الرسل وأنهم يعلِّلون ذلك بأن مدعي الرسالة من البشر فلا يمكن لهم أن يكونوا واسطة بين الناس والخالق. ومن العلماء من ينقل عنهم أنهم يدَّعون أنهم على دين نوح. وهم يقولون: إن المعلمين الأولين لدين الصابئة هما أغاثا ديمون وهُرمس وهما شيث بن آدم وإدريس، وهم يأخذون من كلام الحكماء ما فيه عون على الكمال فلذلك يكثر في كلامهم المماثلة لأقوال حكماء اليونان وخاصة سولون وأفلاطون وأرسطوطاليس، ولا يبعد عندي أن يكون أولئك الحكماء اقتبسوا بعض الآراء من قدماء الصابئة في العراق، فإن ثمة تشابهاً بينهم في عبادة الكواكب وجعلها آلهة وفي إثبات إله الآلهة.

وقد بنوا هياكل للكواكب لتكون مهابط لأرواح الكواكب وحرصوا على تطهيرها وتطييبها لكي تألفها الروحانيات، وقد يجعلون للكواكب تماثيل من الصور يتوخون فيها محاكاة صور الروحانيات بحسب ظنهم.

ومن دينهم صلوات ثلاث في كل يوم، وقبلتهم نحو مهب ريح الشمال، ويتطهرون قبل الصلاة وقراءاتهم ودعواتهم تسمَّى الزمزمة بزايين كما ورد في ترجمة أبي إسحاق الصابئ. ولهم صيام ثلاثين يوماً في السنة، موزعة على ثلاثة مواقيت من العام. ويجب غسل الجنابة وغسل المرأة الحائض. وتحرم العزوبة، ويجوز للرجل تزوج ما شاء من النساء ولا يتزوج إلا امرأة صابئة على دينه، فإذا تزوج غير صابئة أو تزوجت الصابئة غير صابئ خرجا من الدِّين ولا تقبل منهما توبة. ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويدفنونهم في الأرض. ولهم رئيس للدِّين يسمُّونه الكمر بكاف وميم وراء.

وقد اشتهر هذا الدِّين في حران من بلاد الجزيرة، ولذلك تعرف الصابئة في كتب

العقائد الإسلامية بالحَرْنانية بنونين نسبة إلى حرَّان على غير قياس كما في القاموس. قال ابن حزم في كتاب الفِصَل: كان الذي ينتحله الصابئون أقدم الأديان على وجه الدهر والغالب على الدنيا إلى أن أحدثوا فيه الحوادث فبعث الله إبراهيم عليه السلام بالحنيفية. اهـ.

ودين الصابئة كان معروفاً للعرب في الجاهلية، بسبب جوار بلاد الصابئة في العراق والشام لمنازل بعض قبائل العرب مثل ديار بكر وبلاد الأنباط المجاورة لبلاد تغلب وقضاعة. ألا ترى أنه لما بعث محمد ﷺ وصفه المشركون بالصابئ وربما دعوه بابن أبي كبشة الذي هو أحد أجداد آمنة الزهرية أم النبي ﷺ، كان أظهر عبادة الكواكب في قومه فزعموا أن النبي ورث ذلك منه وكذبوا. وفي حديث عمران بن حصين أنهم كانوا في سفر مع النبي ﷺ، ونفد ماؤهم فابتغوا الماء فلقوا امرأة بين مزادتين على بعير فقالوا لها: انطلقي إلى رسول الله، فقالت: الذي يقال له: الصابئ، قالوا: هو الذي تعنين. وساق حديث تكثير الماء.

وكانوا يسمون المسلمين الصُّباة كما ورد في خبر سعد بن معاذ، أنه كان صديقاً لأمية بن خلف وكان سعد إذا مر بمكة نزل على أمية، فلما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة انطلق سعد ذات يوم معتمراً فنزل على أمية بمكة، وقال لأمية: انظر لي ساعة خلوة لعلي أطوف بالبيت، فخرج به فلقيهما أبو جهل، فقال لأمية: يا أبا صفوان من هذا معك؟ قال: سعد، فقال له أبو جهل: ألا أراك تطوف بمكة آمناً وقد أويتم الصُّباة.

وفي حديث غزوة خالد بن الوليد إلى جذيمة أنه عرض عليهم الإسلام أو السيف فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا فقالوا: صبأنا... الحديث.

وقد قيل: إن قوماً من تميم عبدوا نجم الدَّبَران. وأن قوماً من لخم وخزاعة عبدوا الشِّعرى العبور، وهو من كواكب برج الجوزاء في دائرة السرطان. وأن قوماً من كنانة عبدوا القمر فظن البعض أن هؤلاء كانوا صابئة وأحسب أنهم تلقفوا عبادة هذه الكواكب عن سوء تحقيق في حقائق دين الصابئة، ولم يجزم الزمخشري بأن في العرب صابئة فإنه قال في الكشاف في تفسير سورة فصلت [37] في قوله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ﴾ قال: لعل ناساً منهم كانوا يسجدون للشمس والقمر كالصابئين فنهوا عن ذلك.

وقد اختلف علماء الإسلام في إجراء الأحكام على الصابئة، فعن مجاهد والحسن أنهم طائفة بين اليهود والمجوس، وقال البيضاوي: هم قوم بين النصارى والمجوس، فمن العلماء من ألحقهم بأهل الكتاب، ومن العلماء من ألحقهم بالمجوس، وسبب هذا الاضطراب هو اشتباه أحوالهم وتكتمهم في دينهم، وما دخل عليه من التخليط بسبب قهر

الأمم التي تغلبت على بلادهم. فالقسم الذي تغلب عليهم الفرس اختلط دينهم بالمجوسية، والذين غلب عليهم الروم اختلط دينهم بالنصرانية.

قال ابن شاس في كتاب الجواهر الثمينة: قال الشيخ أبو الطاهر (يعني ابن بشير التنوخي القيرواني): منعوا ذبائح الصابئة لأنهم بين النصرانية والمجوسية (ولا شك أنه يعني صابئة العراق، الذين كانوا قبل ظهور الإسلام على بلادهم على دين المجوسية).

وفي التوضيح على مختصر ابن الحاجب الفرعي في باب الذبائح قال الطرطوشي: لا تؤكل ذبيحة الصابئ وليست بحرام كذبيحة المجوسي، وفيه في باب الصيد قال مالك: لا يؤكل صيد الصابئ ولا ذبيحته.

وفي شرح عبدالباقي علي خليل: «إن أخذ الصابئ بالنصرانية ليس بقوي كما ذكره أبو إسحاق التونسي، وعن مالك: لا يتزوج المسلم المرأة الصابئة».

قال الجصاص في تفسير سورة العقود وسورة براءة، روي عن أبي حنيفة أن الصابئة أهل الكتاب، وقال أبو يوسف ومحمد: ليسوا أهل كتاب. وكان أبو الحسن الكرخي يقول: الصابئة الذين هم بناحية حران يعبدون الكواكب، فليسوا أهل كتاب عندهم جميعاً. قال الجصاص: الصابئة الذين يعرفون بهذا الاسم في هذا الوقت ليس فيهم أهل كتاب وانتحالهم في الأصل واحد أعني الذين هم بناحية حرَّان، والذين هم بناحية البطائح وكسكر في سواد واسط. وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران والذين بناحية البطائح في شيء من شرائعهم وليس فيهم أهل كتاب، فالذي يغلب على ظني في قول أبي حنيفة أنه شاهد قوماً منهم يظهرون أنهم نصارى تقية، وهم الذين كانوا بناحية البطائح وكسكر ويسميهم النصارى يوحناسية وهم ينتمون إلى يحيى بن زكرياء، وينتحلون كتباً يزعمون أنها التي أنزلها الله على شيث ويحيى. ومن كان اعتقاده من الصابئين على ما وصفنا وهم الحرانيون الذين بناحية حران وهم عبدة أوثان لا ينتمون إلى أحد من الأنبياء ولا ينتحلون شيئاً من كتب الله فلا خلاف بين الفقهاء في أنهم ليسوا أهل كتاب، وأنه لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم، وأبو يوسف ومحمد قالا: إن الصابئين ليسوا أهل كتاب ولم يفصلوا بين الفريقين، وكذا قول الأوزاعي ومالك بن أنس. اهـ. كلامه.

ووجه الاقتصار في الآية، على ذكر هذه الأديان الثلاثة مع الإسلام دون غيرها من نحو المجوسية والدهريين والزنادقة أن هذا مقام دعوتهم للدخول في الإسلام والمتاب عن أديانهم التي أُبطلت لأنهم أرجى لقَبول الإسلام من المجوس والدهريين لأنهم يثبتون الإله المتفرد بخلق العالم ويتبعون الفضائل على تفاوت بينهم في ذلك،

فلذلك اقتصر عليهم تقريباً لهم من الدخول في الإسلام. ألا ترى أنه ذكر المجوس معهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الحج: 17] لأن ذلك مقام تثبيت للنبي ﷺ والمسلمين.

وقوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ يجوز أن تكون «من» شرطاً في موضع المبتدأ ويكون ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾ جواب الشرط، والشرط مع الجواب خبر ﴿إِنَّ﴾، فيكون المعنى إن الذين آمنوا من يؤمن بالله منهم فله أجره وحذف الرابط بين الجملة وبين اسم «إن» لأن «من» الشرطية عامة فكان الرابط العموم الذي شمل المبتدأ، أعني اسم إن، ويكون معنى الكلام على الاستقبال لوقوع الفعل الماضي في حيز الشرط، أي: من يؤمن منهم بالله ويعمل صالحاً فله أجره ويكون المقصود منه فتح باب الإنابة لهم بعد أن قُرعوا بالقوارع السالفة وذكر معهم من الأمم من لم يذكر عنهم كفر لمناسبة ما اقتضته العلة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ﴾ [البقرة: 61]، وتذكيراً لليهود بأنهم لا مزية لهم على غيرهم من الأمم حتى لا يتكلوا على الأوهام أنهم أحباء الله وأن ذنوبهم مغفورة. وفي ذلك أيضاً إشارة إلى أن المؤمنين الخالصين من اليهود وغيرهم ممن سلف مثل النقباء الذين كانوا في المناجاة مع موسى ومثل يوشع بن نون وكالب بن يُفَنَّة لهم هذا الحكم وهو أن لهم أجراً عند ربهم لأن إناطة الجزاء بالشرط المشتق مؤذن بالتعليل، بل السابقون بفعل ذلك قبل التقييد بهذا الشرط أولى بالحكم فقد قضت الآية حق الفريقين.

ويجوز أن تكون «من» موصولة، بدلًا من اسم «إن» والفعل الماضي حينئذٍ باق على المضي لأنه ليس ثمة ما يخلصه للاستقبال، ودخلت الفاء في: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾ إما على أنها تدخل في الخبر نحو قول الشاعر وهو من شواهد كتاب سيبويه: وقائلة خولان فانكح فتاتهم.

ونحو: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا۟ فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ﴾ [البروج: 10] عند غير سيبويه. وإما على أن الموصول عومل معاملة الشرط للإيذان بالتعليل فأدخلت الفاء قرينة على ذلك. ويكون المفاد من الآية حينئذٍ استثناء صالحي بني إسرائيل من الحكم، بضرب الذلة والمسكنة والغضب من الله، ويكون ذكر بقية صالحي الأمم معهم على هذا إشارة إلى أن هذه سنَّة الله في معاملته خلقه ومجازاته كلًّا على فعله.

وقد استشكل ذكر ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ في عداد هؤلاء، وإجراء قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ عليهم مع أنهم مؤمنون، فذكرهم تحصيل الحاصل، فقيل: أريد به خصوص المؤمنين

بألسنتهم فقط وهم المنافقون. وقيل: أراد به الجميع وأراد بمن آمن من دام بالنسبة للمخلصين ومن أخلص بالنسبة للمنافقين. وهما جوابان في غاية البُعد. وقيل: يرجع قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ لخصوص الدِّين الذين هادوا والنصارى والصابئين دون المؤمنين بقرينة المقام لأنهم وصفوا بالذين آمنوا وهو حسن. وعندي أنه لا حاجة إلى شيء من ذلك، لأن الشرط والصلة تركبت من شيئين: الإيمان والعمل الصالح. والمخلصون وإن كان إيمانهم حاصلًا فقد بقي عليهم العمل الصالح، فلما تركب الشرط أو الصلة من أمرين فقد علم كل أناس مشربهم وترجع كل صفة لمن يفتقر إليها كلًّا أو بعضاً.

ومعنى ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ﴾ الإيمان الكامل، وهو الإيمان برسالة محمد ﷺ بقرينة المقام وقرينة قوله: ﴿وَعَمِلَ صَلِحًا﴾ إذ شرط قبول الأعمال، الإيمان الشرعي لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البلد: 17]. وقد عد عدم الإيمان برسالة محمد ﷺ بمنزلة عدم الإيمان بالله، لأن مكابرة المعجزات القائمة مقام تصديق الله تعالى للرسول المتحدي بها يؤول إلى تكذيب الله تعالى في ذلك التصديق، فذلك المكابر غير مؤمن بالله الإيمان الحق.

وبهذا يعلم أن لا وجه لدعوى كون هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 85] إذ لا استقامة في دعوى نسخ الخبر إلا أن يقال: إن الله أخبر به عن مؤمني أهل الكتاب والصابئين الذين آمنوا بما جاءت به رسل الله دون تحريف ولا تبديل ولا عصيان وماتوا على ذلك قبل بعثة محمد ﷺ، فيكون معنى الآية كمعنى قوله ﷺ فيما ذكر من يؤتى أجره مرتين: «**ورجل من أهل الكتاب آمن برسوله ثم آمن بي فله أجران**».

وأما القائلون بأنها منسوخة، فأحسب أن تأويلها عندهم أن الله أمهلهم في أول تلقي دعوة رسول الله ﷺ إلى أن ينظروا، فلما عاندوا نسخها بقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ لئلا يفضي قولهم إلى دعوى نسخ الخبر.

وقوله تعالى: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ أطلق الأجر على الثواب مجازاً لأنه في مقابلة العمل الصالح، والمراد به نعيم الآخرة، وليس أجراً دنيوياً بقرينة المقام. وقوله: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾ عندية مجازية مستعملة في تحقيق الوعد كما تستعمل في تحقيق الإقرار في قولهم: لك عندي كذا. ووجه دلالة «عند» في نحو هذا على التحقق أن «عند» دالة على المكان، فإذا أطلقت في غير ما من شأنه أن يحل في مكان كانت مستعملة في لازم المكان، وهو وجود ما من شأنه أن يكون في مكان، على أن إضافة عند لاسم الرب

تعالى مما يزيد الأجر تحققاً لأن المضاف إليه أكرم الكرماء فلا يفوت الأجر الكائن عنده[1].

وإنما جمع الضمير في قوله: ﴿أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ مراعاة لماصدق من، وأفرد شرطها أو صلتها مراعاة للفظها، ومما حسَّن ذلك هنا وجعله في الموقع الأعلى من البلاغة أن هذين الوجهين الجائزين عربية في معاد الموصولات وأسماء الشروط قد جمع بينهما على وجه أنبأ على قصد العموم في الموصول أو الشرط، فلذلك أتى بالضمير الذي في صلته أو فعله مناسباً للفظه لقصد العموم، ثم لما جيء بالضمير مع الخبر أو الجواب جمع ليكون عَوداً على بدء فيرتبط باسم «إن» الذي جيء بالموصول أو الشرط بدلًا منه أو خبراً عنه حتى يعلم أن هذا الحكم العام مراد منه ذلك الخاص أولًا، كأنه قيل: إن الذين آمنوا... إلخ، كل من آمن بالله وعمل... إلخ، فلأولئك الذين آمنوا أجرهم، فعلم أنهم مما شمله العموم على نحو ما يذكره المناطقة في طي بعض المقدمات للعلم به. فهو من العام الوارد على سبب خاص.

وقوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ قراءة الجمهور بالرفع لأن المنفي خوف مخصوص وهو خوف الآخرة. والتعبير في نفي الخوف بالخبر الاسمي وهو لا خوف عليهم لإفادة نفي جنس الخوف نفياً قاراً، لدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات، والتعبير في نفي خوف بالخبر الفعلي وهو «يحزنون» لإفاد تخصيصهم بنفي الحزن في الآخرة، أي: بخلاف غير المؤمنين. ولما كان الخوف والحزن متلازمين كانت خصوصية كل منهما سارية في الآخر.

واعلم أن قوله: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾ مقابل لقوله: ﴿وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 61] ولذلك قرن بعند الدالة على العناية والرضى. وقوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ مقابل وضربت عليهم الذلة لأن الذلة ضد العزة، فالذليل خائف لأنه يخشى العدوان والقتل والغزو، وأما العزيز فهو شجاع لأنه لا يخشى ضراً ويعلم أن ما قدره له فهو كائن، قال تعالى:

---

(1) ذكَّرني هذا التقرير في حالة الدرس قصة وهي أن النعمان بن المنذر وفد عليه وفد من العرب فيهم رجل من عبس اسمه شقيق، فمرض فمات قبل أن يأخذ حباءه، فلما بلغ ذلك النعمان أمر بوضع حبائه على قبره ثم أرسل إلى أهله فأخذوه، فقال النابغة في ذلك:

أبقيتَ للعبسي فضلاً ونعمة ... ومَحْمدة من باقيات المحامد
حِباء شقيق فوق أحجار قبره ... وما كان يُحبى قبله قبر وافد
أتى أهلَه منه حباءٌ ونعمة ... ورُبَّ امرئ يسعى لآخر قاعد

﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [المنافقون: 8]، وقوله: ﴿وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة: 61] مقابل قوله: ﴿وَٱلۡمَسۡكَنَةُ﴾ [البقرة: 62] لأن المسكنة تقضي على صاحبها بالحزن وتمني حسن العيش، قال تعالى: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗ﴾ [النحل: 97] فالخوف المنفي هو الخوف الناشئ عن الذلة، والحزن المنفي هو الناشئ عن المسكنة.

[63، 64] ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَكُمۡ وَرَفَعۡنَا فَوۡقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ وَٱذۡكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝٦٣ ثُمَّ تَوَلَّيۡتُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَۖ فَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَكُنتُم مِّنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ۝٦٤﴾.

تذكير بقصة أخرى أرى الله تعالى أسلافهم فيها بطشه ورحمته فلم يرتدعوا ولم يشكروا، وهي أن أخذ الميثاق عليهم بواسطة موسى عليه السلام أن يعملوا بالشريعة وذلك حينما تجلى الله لموسى عليه السلام في الطور تجلياً خاصًا للجبل فتزعزع الجبل وتزلزل وارتجف وأحاط به دخان وضباب ورعود وبرق كما ورد في صفة ذلك في الفصل التاسع عشر من سفر الخروج وفي الفصل الخامس من سفر التثنية، فلعل الجبل من شدة الزلازل مما ظهر حوله من الأسحبة والدخان والرعود صار يلوح كأنه سحابة، ولذلك وصف في آية الأعراف بقوله: ﴿وَإِذۡ نَتَقۡنَا ٱلۡجَبَلَ فَوۡقَهُمۡ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٞ﴾ [الأعراف: 171] «نتقه: زعزعه ونقضه» حتى يخيل إليهم أنه يهتز، وهذا نظير قولهم استطاره إذا أزعجه فاضطرب فأعطوا العهد وامتثلوا لجميع ما أمرهم الله تعالى، وقالوا: «كل ما تكلم الله به نفعله، فقال الله لموسى: فليؤمنوا بك إلى الأبد»، وليس في كتب بني إسرائيل ولا في الأحاديث الصحيحة ما يدل على أن الله قلع الطور من موضعه ورفعه فوقهم، وإنما ورد ذلك في أخبار ضعاف فلذلك لم نعتمده في التفسير.

وضمائر الخطاب لتحميل الخلف تبعات السلف كيلا يقعوا في مثلها وليستغفروا لأسلافهم عنها. والميثاق في هاته الآية كالعهد في الآيات المتقدمة مراد به الشريعة ووعدهم بالعمل بها، وقد سمَّته كتبهم عهداً كما قدمنا، وهو إلى الآن كذلك في كتبهم. وهذه معجزة علمية لرسولنا ﷺ.

والطور عَلَم على جبل ببريَّة سينا، ويقال إن الطور اسم جنس للجبال في لغة الكنعانيين نقل إلى العربية، وأنشدوا قول العجاج:

دانى جناحيه من الطور فمَرْ ... تَقَضِّيَ البازي إذا البازي كَسَر

فإذا صح ذلك فإطلاقه على هذا الجبلُ عَلَم بالغلبة في العبرية لأنهم وجدوا

الكنعانيين يذكرونه فيقولون: الطور يعنون الجبل كلمة لم يسبق لهم أن عرفوها فحسبوها عَلَماً له فسموه الطور.

وقوله: ﴿خُذُواْ مَا ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ [الأعراف: 171] مقول قول محذوف تقديره قائلين لهم: خذوا، وذلك هو الذي أخذ الميثاق عليه. والأخذ مجاز عن التلقي والتفهم. والقوة مجاز في الإيعاء وإتقان التلقي والعزيمة على العمل به كقوله تعالى: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: 12].

ويجوز أن يكون الذكر مجازاً عن الامتثال، أي: اذكروه عند عزمكم على الأعمال حتى تكون أعمالكم جارية على وفق ما فيه، أو المراد بالذكر التفهم بدليل حرف (في) المؤذن بالظرفية المجازية، أي: استنباط الفروع من الأصول.

والمراد بما آتاهم ما أوحاه إلى موسى وهو الكلمات العشر التي هي قواعد شريعة التوراة.

وجملة: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ علة للأمر بقوله: ﴿خُذُواْ مَا ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُواْ مَا فِيهِ﴾ ولذلك فصلت بدون عطف.

والرجاء الذي يقتضيه حرف «لعل» مستعمل في معنى تقريب سبب التقوى بحضِّهم على الأخذ بقوة، وتعهد التذكر لما فيه، فذلك التقريب والتبيين شبيه برجاء الراجي. ويجوز أن يكون (لعل) قرينة استعارة تمثيل شأن الله حين هيأ لهم أسباب الهداية بحال الراجي تقواهم، وعلى هذا محمل موارد كلمة «لعل» في الكلام المسند إلى الله تعالى. وتقدم عند قوله تعالى: ﴿يَٰأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21] الآية.

وقوله: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى عبادتهم العجل في مدة مناجاة موسى وأن الله تاب عليهم بفضله، ولولا ذلك لكانوا من الخاسرين الهالكين في الدنيا أو فيها وفي الآخرة.

ولا حاجة بنا إلى الخوض في مسألة التكليف الإلجائي ومنافاة الإلجاء للتكليف، وهي مسألة تكليف المُلْجأ المذكورة في الأصول لأنها بنيت هنا على أطلال الأخبار المروية في قلع الطور ورفعه فوقهم وقول موسى لهم: إما أن تؤمنوا أو يقع عليكم الطور، على أنه لو صحت تلك الأخبار لما كان من الإلجاء في شيء إذ ليس نصب الآيات والمعجزات والتخويف من الإلجاء، وإنما هو دلالة وبرهان على صدق الرسول وصحة ما جاء به، والممتنع في التكليف هو التكليف في حالة الإلجاء، لا التخويف لإتمام التكليف فلا تغفلوا.

[65 ـ 66] ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿65﴾ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿66﴾﴾.

هذه من جملة الأخبار التي ذكرها الله تعالى تذكيراً لليهود بما أتاه سلفهم من الاستخفاف بأوامر الله تعالى وبما عرض في خلال ذلك من الزواجر والرحمة والتوبة، وإنما خالف في حكاية هاته القصة أسلوب حكاية ما تقدمها وما تلاها من ذكر (إذ) المؤذنة بزمن القصة والمُشعرة بتحقق وقوعها إلى قوله هنا: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ﴾ لمعنى بديع هو من وجوه إعجاز القرآن، وذلك أن هذه القصة المشار إليها بهذه الآية ليست من القصص التي تضمنتها كتب التوراة مثل القصص الأخرى المأتي في حكايتها بكلمة (إذ) لأنها متواترة عندهم، بل هذه القصة وقعت في زمن داود عليه السلام، فكانت غير مسطورة في الأسفار القديمة وكانت معروفة لعلمائهم وأحبارهم، فأطلع الله تعالى نبيه ﷺ عليها وتلك معجزة غيبية، وأوحى إليه في لفظها ما يؤذن بأن العلم بها أخفى من العلم بالقصص الأخرى فأسند الأمر فيها لعلمهم إذ قال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ﴾.

والاعتداء وزنه افتعال من العدو وهو تجاوز حد السير والحد والغاية. وغلب إطلاق الاعتداء على مخالفة الحق وظلم الناس، والمراد هنا اعتداء الأمر الشرعي لأن الأمر الشرعي يشبه بالحد في أنه يؤخذ بما شمله ولا يؤخذ بما وراءه، والاعتداء الواقع منهم هو اعتداء أمر الله تعالى إياهم من عهد موسى بأن يحافظوا على حكم السبت وعدم الاكتساب فيه ليتفرغوا فيه للعبادة بقلب خالص من الشغل بالدنيا، فكانت طائفة من سكان أيلة[1] على البحر رأوا تكاثر الحيتان يوم السبت بالشاطئ لأنها إذا لم تر سفن الصيادين وشباكهم أمنت فتقدمت إلى الشاطئ تفتح أفواهها في الماء لابتلاع ما يكون على الشواطئ من آثار الطعام ومن صغير الحيتان وغيرها، فقالوا: لو حفرنا لها حياضاً وشرعنا إليها جداول يوم الجمعة فتمسك الحياض الحوت إلى يوم الأحد فنصطادها وفعلوا ذلك فغضب الله تعالى عليهم لهذا الحرص على الرزق، أو لأنهم يشغلون بالهم يوم السبت بالفكر فيما تحصل لهم، أو لأنهم تحيلوا على اعتياض العمل في السبت، وهذا الذي أحسبه لما اقترن به من الاستخفاف واعتقادهم أنهم علموا ما لم تهتد إليه شريعتهم فعاقبهم الله تعالى بما ذكره هنا.

---

(1) أَيْلة: بفتح الهمزة وبتاء تأنيث في آخره، بلدة على خليج صغير من البحر الأحمر في أطراف مشارف الشام وتعرف اليوم بالعقبة، وهي غير إيلياء بكسر الهمزة وبياءين ممدودتين الذي هو اسم بيت المقدس.

فقوله: ﴿فِي ٱلسَّبْتِ﴾ يجوز أن تكون «في» للظرفية. والسبت مصدر سبت اليهودي من باب ضرب ونصر بمعنى احترم السبت وعظمه. والمعنى: اعتدوا في حال تعظيم السبت أو في زمن تعظيم السبت. ويجوز أن تكون «في» للعلة، أي: اعتدوا اعتداء لأجل ما أوجبه احترام السبت من قطع العمل. ولعل تحريم الصيد فيه ليكون أمناً للدواب.

ويجوز أن تكون «في» ظرفية والسبت بمعنى اليوم، وإنما جعل الاعتداء فيه مع أن الحفر في يوم الجمعة لأن أثره الذي ترتب عليه العصيان وهو دخول الحيتان للحياض يقع في يوم السبت.

وقوله: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: 65] كونوا أمر تكوين، والقردة بكسر القاف وفتح الراء جمع قرد، وتكوينهم قردة يحتمل أن يكون بتصيير أجسامهم أجسام قردة مع بقاء الإدراك الإنساني، وهذا قول جمهور العلماء والمفسرين، ويحتمل أن يكون بتصيير عقولهم كعقول القردة مع بقاء الهيكل الإنساني وهذا قول مجاهد، والعبرة حاصلة على كلا الاعتبارين، والأول أظهر في العبرة لأن فيه اعتبارهم بأنفسهم واعتبار الناس بهم بخلاف الثاني، والثاني أقرب للتاريخ إذ لم ينقل مسخ في كتب تاريخ العبرانيين، والقدرة صالحة للأمرين والكل معجزة للشريعة أو لداود، ولذلك قال الفخر: ليس قول مجاهد ببعيد جداً لكنه خلاف الظاهر من الآية، وليس الآية صريحة في المسخ.

ومعنى كونهم قردة أنهم لما لم يتلقوا الشريعة بفهم مقاصدها ومعانيها وأخذوا بصورة الألفاظ، فقد أشبهوا العجماوات في وقوفها عند المحسوسات فلم يتميزوا عن العجماوات إلا بالشكل الإنساني، وهذه القردة تشاركهم في هذا الشبه، وهذا معنى قول مجاهد هو مسخ قلوب لا مسخ ذوات.

ثم إن القائلين بوقوع المسخ في الأجسام اتفقوا أو كادوا على أن الممسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام وأنه لا يتناسل، وروى ذلك ابن مسعود عن النبي ﷺ في صحيح مسلم أنه قال: «**لم يُهلك الله قوماً أو يعذب قوماً فيجعل لهم نسلاً**»، وهو صريح في الباب. ومن العلماء من جوَّز تناسل الممسوخ وزعموا أن الفيل والقرد والضب والخنزير من الأمم الممسوخة، وقد كانت العرب تعتقد ذلك في الضب، قال أحد بني سليم وقد جاء لزوجه بضب فأبت أن تأكله:

قالت وكنت رجلًا فطينا   هذا لعمر الله إسرائينا

حتى قال بعض الفقهاء بحرمة أكل الفيل ونحوه بناءً على احتمال أن أصله نسل آدمي. قال ابن الحاجب: «وأما ما يذكر أنه ممسوخ كالفيل والقرد والضب، ففي

المذهب الجواز لعموم الآية والتحريم لما يذكر»، أي لعموم آية المأكولات، وصحح صاحب التوضيح عن مالك الجواز.

وقد روى مسلم في أحاديث متفرقة من آخر صحيحه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**فقدت أمة من بني إسرائيل لا يدري ما فعلت ولا أراها إلا الفأر، ألا ترونها إذا وضع لها ألبان الإبل لم تشربه وإذا وضع لها ألبان الشاء شربته**». اهـ. وقد تأوله ابن عطية وابن رشد في البيان وغير واحد من العلماء بأن هذا قاله النبي ﷺ عن اجتهاد قبل أن يوقفه الله على أن الممسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام ولا يتناسل كما هو صريح حديث ابن مسعود، قلت: يؤيد هذا أنه قاله عن اجتهاد قوله: ولا أراها. ولا شك أن هاته الأنواع من الحيوان موجودة قبل المسخ وأن المسخ إليها دليل على وجودها ومعرفة الناس بها.

وهذا الأمر التكويني كان لأجل العقوبة على ما اجترأوا من الاستخفاف بالأمر الإلهي حتى تحيلوا عليه، وفي ذلك دليل على أن الله تعالى لا يرضى بالحيل على تجاوز أوامره ونواهيه، فإن شرائع الله تعالى مشروعة لمصالح وحِكم، فالتحيل على خرق تلك الحِكم بإجراء الأفعال على صور مشروعة مع تحقق تعطيل الحكمة منها جراءة على الله تعالى، ولا حجة لمن ينتحل جواز الحيل بقوله تعالى في قصة أيوب: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: 44] لأن تلك فتوى من الله تعالى لنبي لتجنب الحنث الذي قد يتفادى عنه بالكفارة ولكن الله لم يرض أصل الحنث لنبيه لأنه خلاف الأولى فأفتاه بما قاله، وذلك مما يعين على حكمة اجتناب الحنث لأن فيه محافظة على تعظيم اسم الله تعالى فلا فوات للحكمة في ذلك، ومسألة الحيل الشرعية لعلنا نتعرض لها في سورة ص وفيها تمحيص.

وقوله: ﴿فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا﴾ عاد فيه الضمير على العقوبة المستفادة من قوله: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً﴾ والنكال بفتح النون العقاب الشديد الذي يردع المعاقب عن العود للجناية ويردع غيره عن ارتكاب مثلها، وهو مشتق من نكل إذا امتنع، ويقال: نكل به تنكيلًا ونكالًا بمعنى عاقبه بما يمنعه من العود. والمراد بما بين يديها وما خلفها ما قارنها من معاصيهم وما سبق، يعني أن تلك الفعلة كانت آخر ما فعلوه فنزلت العقوبة عندها، ولما بين يديها من الأمم القريبة منها ولما خلفها من الأمم البعيدة. والموعظة ما به الوعظ وهو الترهيب من الشر.

[67] ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٦٧﴾﴾.

تعرضت هذه الآية لقصة من قصص بني إسرائيل ظهر فيها من قلة التوقير لنبيهم ومن الإعنات في المسألة والإلحاح فيها إما للتفصي من الامتثال، وإما لبعد أفهامهم عن مقصد الشارع ورَومهم التوقيف على ما لا قصد إليه.

قيل إن أول هذه القصة هو المذكور بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ [البقرة: 72] الآيات، وإن قول موسى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ ناشئ عن قتل النفس المذكورة، وإن قول موسى قدِّم هنا لأن خطاب موسى عليه السلام لهم قد نشأ عنه ضرب من مذامِّهم في تلقي التشريع وهو الاستخفاف بالأمر حين ظنوه هزؤاً والإعنات في المسألة، فأريد من تقديم جزء القصة تعدد تقريعهم، هكذا ذكر صاحب الكشاف والموجهون لكلامه، ولا يخفى أن ما وجهوا به تقديم جزء القصة لا يقتضي إلا تفكيك القصة إلى قصتين تعنون كل واحدة منهما بقوله (وإذ) مع بقاء الترتيب، على أن المذام قد تعرف بحكايتها والتنبيه عليها بنحو قوله: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ - وقوله: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: 71].

فالذي يظهر لي أنهما قصتان أشارت الأولى وهي المحكية هنا إلى أمر موسى إياهم بذبح بقرة وهذه هي القصة التي أشارت إليها التوراة في السفر الرابع وهو سفر التشريع الثاني (تثنية) في الإصحاح 21 أنه «إذا وجد قتيل لا يعلم قاتله فإن أقرب القرى إلى موقع القتيل يخرج شيوخها ويخرجون عجلة من البقر لم يحرث عليها ولم تنجر بالنير فيأتون بها إلى واد دائم السيلان لم يحرث ولم يزرع ويقطعون عنقها هنالك ويتقدم الكهنة من بني لاوي فيغسل شيوخ تلك القرية أيديهم على العجلة في الوادي؛ ويقولون: لم تسفك أيدينا هذا الدم ولم تبصر أعيننا سافكه فيغفر لهم الدم». اهـ.

هكذا ذكرت القصة بإجمال أضاع المقصود وأبهم الغرض من هذا الذبح، أهو إضاعة ذلك الدم باطلًا أم هو عند تعذر معرفة المتهم بالقتل وكيفما كان، فهذه بقرة مشروعة عند كل قتل نفس جُهل قاتلها وهي المشار إليها هنا، ثم كان ما حدث من قتل القتيل الذي قتله أبناء عمه وجاؤوا مظهرين المطالبة بدمه وكانت تلك النازلة نزلت في يوم ذبح البقرة، فأمرهم الله بأن يضربوا القتيل ببعض تلك البقرة التي شأنها أن تذبح عند جهل قاتل نفس. وبذلك يظهر وجه ذكرهما قصتين.

وقد أجمل القرآن ذكر القصتين لأن موضع التذكير والعبرة منهما هو ما حدث في خلالهما لا تفصيل الوقائع، فكانت القصة الأولى تشريعاً سبق ذكره لما قارنه من تلقيهم الأمر بكثرة السؤال الدال على ضعف الفهم للشريعة وعلى تطلب أشياء لا ينبغي أن يظن اهتمام التشريع بها، وكانت القصة الثانية منة عليهم بآية من آيات الله ومعجزة من معجزات رسولهم بيَّنها الله لهم ليزدادوا إيماناً، ولذلك خُتمت بقوله: ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 73]، وأتبعت بقوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ [البقرة: 74].

والتأكيد في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ﴾ حكاية لما عبر به موسى من الاهتمام بهذا الخبر الذي لو وقع في العربية لوقع مؤكداً بإن.

وقولهم: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ﴾ استفهام حقيقي لظنهم أن الأمر بذبح بقرة للاستبراء من دم قتيل كاللعب، و(تتخذنا) بمعنى تجعلنا، وسيأتي بيان أصل فعل اتخذ عند قوله تعالى: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصۡنَامًا ءَالِهَةًۖ﴾ في سورة الأنعام [74].

والهزؤ بضم الهمزة والزاي وبسكون الزاي مصدر أهزأ به هزءاً، وهو هنا مصدر بمعنى المفعول كالصيد والخلق.

وقرأ الجمهور ﴿هُزُوٗاۖ﴾ بضمتين وهمز بعد الزاي وصلًا ووقفاً، وقرأ حمزة بسكون الزاي وبالهمز وصلًا، ووقف عليه بتخفيف الهمز واواً، وقد رسمت في المصحف واواً، وقرأ حفص بضم الزاي وتخفيف الهمز واواً في الوصل والوقف.

وقول موسى: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ تبرؤ وتنزُّه عن الهزء لأنه لا يليق بالعقلاء الأفاضل، فإنه أخص من المزح لأن في الهزؤ مزحاً مع استخفاف واحتقار للممزوح معه، على أن المزح لا يليق في المجامع العامة والخطابة، على أنه لا يليق بمقام الرسول، ولذا تبرأ منه موسى بأن نفى أن يكون من الجاهلين كناية عن نفي المزح بنفي ملزومه، وبالغ في التنزه بقوله: ﴿أَعُوذُ بِٱللَّهِ﴾، أي: منه، لأن العياذ بالله أبلغ كلمات النفي، فإن المرء لا يعوذ بالله إلا إذا أراد التغلب على أمر عظيم لا يغلبه إلا الله تعالى. وصيغة: ﴿أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ أبلغ في انتفاء الجهالة من أن لو قال: أعوذ بالله أن أجهل كما سيأتي في سورة الأنعام عند قوله: ﴿وَمَا أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [الأنعام: 56].

والجهل ضد العلم وضد الحلم، وقد ورد لهما في كلام العرب، فمن الأول قول عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومن الثاني قول الحماسي:

فليس سواء عالم وجهول

وقول النابغة:

وليس جاهلُ شيءٍ مثلَ مَن عَلِما

[68] ﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَۚ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا فَارِضٞ وَلَا بِكۡرٌ عَوَانُۢ بَيۡنَ ذَٰلِكَۖ فَٱفۡعَلُواْ مَا تُؤۡمَرُونَ ٦٨﴾.

جيء في مراجعتهم لنبيهم بالطريقة المألوفة في حكاية المحاورات وهي طريقة حذف العاطف بين أفعال القول، وقد بيناها لكم في قصة خلق آدم.

ومعنى ﴿ٱدۡعُ لَنَا﴾ يحتمل أن يراد منه الدعاء الذي هو طلب بخضوع وحرص على إجابة المطلوب، فيكون في الكلام رغبتهم في حصول البيان لتحصيل المنفعة المرجوة من ذبح بقرة مستوفية للصفات المطلوبة في القرابين المختلفة المقاصد، بنوه على ما ألفوه من الأمم عبدة الأوثان من اشتراط صفات وشروط في القرابين المقربة تختلف باختلاف المقصود من الذبيحة، ويحتمل أنهم أرادوا مطلق السؤال فعبروا عنه بالدعاء لأنه طلب من الأدنى إلى الأعلى. ويحتمل أنهم أرادوا من الدعاء النداء الجهير بناءً على وهمهم أن الله بعيد المكان، فسائله يجهر بصوته. وقد نهي المسلمون عن الجهر بالدعاء في صدر الإسلام، واللام في قوله: ﴿لَنَا﴾ لام الأجل، أي: ادع عنا، وجزم ﴿يُبَيِّن﴾ في جواب ﴿ٱدۡعُ﴾ لتنزيل المسبب منزلة السبب، أي: إن تدعه يسمع فيبين، وقد تقدم.

وقوله: ﴿مَا هِيَۚ﴾ حكى سؤالهم بما يدل عليه بالسؤال بما في كلام العرب وهو السؤال عن الصفة، لأن «ما» يسأل بها عن الصفة كما يقول من يسمع الناس يذكرون حاتماً أو الأحنف وقد علم أنهما رجلان ولم يعلم صفتيهما: ما حاتم؟ أو ما الأحنف؟ فيقال: كريم أو حليم.

وليس «ما» موضوعة للسؤال عن الجنس كما توهمه بعض الواقفين على كلام الكشاف فتكلفوا لتوجيهه حيث إن جنس البقرة معلوم بأنهم نزَّلوا هاته البقرة المأمور بذبحها منزلة فرد من جنس غير معلوم لغرابة حكمة الأمر بذبحها وظنوا أن الموقع هنا للسؤال ب «أي» أو «كيف»، وهو وهم نبّه عليه التفتازاني في شرح الكشاف واعتضد له بكلام المفتاح إذ جعل الجنس والصفة قسمين للسؤال بما.

والحق أن المقام هنا للسؤال بما لأن أياً إنما يسأل بها عن مميز الشيء عن أفراد من نوعه التبست به، وعلامة ذلك ذكر المضاف إليه مع أي نحو أي الفريقين خير، وأي البقرتين أعجبتك؟ وليس لنا هنا بقرات معينات يراد تمييز إحداها.

وقوله: ﴿قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ﴾ أكد مقول موسى ومقول الله تعالى بـ(إن) لمحاكاة ما اشتمل عليه كلام موسى من الاهتمام بحكاية قول الله تعالى فأكده بإن، وما اشتمل عليه مدلول كلام الله تعالى لموسى من تحقيق إرادته ذلك تنزيلًا لهم منزلة المنكرين لما بدا من تعنتهم وتنصلهم، ويجوز أن يكون التأكيد الذي في كلام موسى لتنزيلهم منزلة أن يكون الله قال لموسى ذلك جرياً على اتهامهم السابق في قولهم: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ﴾ جواباً عن قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ﴾.

ووقع قوله: ﴿لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ موقع الصفة لبقرة، وأقحم فيه حرف «لا» لكون الصفة بنفي وصف ثم بنفي آخر على معنى إثبات وصف واسطة بين الوصفين المنفيين، فلما جيء بحرف لا أجري الإعراب على ما بعده لأن (لا) غير عاملة شيئاً فيعتبر ما قبل (لا) على عمله فيما بعدها سواء كان وصفاً كما هنا وقوله تعالى: ﴿زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النور: 35] وقول جويرية أو حويرثة بن بدر الرامي:

وقد أدركتني والحوادثُ جمَّة ... أسنَّة قوم لا ضعاف ولا عُزْلِ

أو حالًا كقول الشاعر وهو من شواهد النحو:

قهرتَ العِدا لا مستعيناً بعُصبة ... ولكن بأنواع الخدائع والمَكْر[1]

أو مضافاً كقول النابغة:

وشيمة لا وان ولا واهن القوى ... وجَدٌّ إذا خاب المُفيدونَ صاعِدِ

أو خبر مبتدأ كما وقع في حديث أم زرع قول الأولى: «لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل» على رواية الرفع، أي: هو، أي: الزوج لا سهل ولا سمين. وجمهور النحاة أن لا هذه يجب تكريرها في الخبر والنعت والحال، أي: بأن يكون الخبر ونحوه شيئين فأكثر، فإن لم يكن كذلك لم يجز إدخال «لا» في الخبر ونحوه، وجعلوا بيت جويرية أو حويرثة ضرورة وخالف فيه المبرد. وليست «لا» في مثل هذا بعاملة عمل ليس ولا عمل إن، وذكر النحاة لهذا الاستعمال في أحد هذين البابين لمجرد المناسبة.

واعلم أن نفي وصفين بحرف «لا» قد يستعمل في إفادة إثبات وصف ثالث هو وسط بين حالي ذينك الوصفين مثل ما في هذه الآية بدليل قوله: ﴿عَوَانٌ بَيْنَ ذَالِكَ﴾، ومثل قوله تعالى: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَالِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ﴾ [النساء: 143]. وقد يستعمل في إرادة مجرد نفي ذينك الوصفين لأنهما مما يطلب في الغرض الواردين فيه ولا يقصد إثبات وصف آخر وسط بينهما وهو الغالب كقوله تعالى: ﴿فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿42﴾ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ﴿43﴾ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ﴿44﴾﴾ [الواقعة: 42 ـ 44].

والفارض المُسِنَّة لأنها فرضت سنها، أي: قطعتها. والفرض: القطع، ويقال للقديم: فارض. والبكر الفتية مشتقة من البُكرة بالضم وهي أول النهار، لأن البكر في أول السنوات عمرها، والعوان هي المتوسطة السن.

---

(1) بفتح التاء للخطاب.

وإنما اختيرت لهم العوان لأنها أنفس وأقوى، ولذلك جعلت العوان مثلًا للشدة في قول النابغة:

ومن يتربَّص الحَدَثانَ تنزل بمولاه عوان غيرُ بِكر

أي: مصيبة عوان، أي: عظيمة. ووصفوا الحرب الشديدة، فقالوا: حرب عوان.

وقوله: ﴿بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾، أي: هذين السنَّين، فالإشارة للمذكور المتعدد.

ولهذا صحت إضافة بين لاسم الإشارة كما تضاف للضمير الدال على متعدد وإن كان كلمة واحدة في نحو «بينها». وإفراد اسم الإشارة على التأويل بالمذكور كما تقدم قريباً عند قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 61].

وجاء في جوابهم بهذا الإطناب دون أن يقول من أول الجواب: إنها عوان تعريضاً بغباوتهم واحتياجهم إلى تكثير التوصيف حتى لا يترك لهم مجالًا لإعادة السؤال.

فإن قلت: هم سألوا عن صفة غير معينة، فمن أين علم موسى أنهم سألوا عن السن، ومن أين علم من سؤالهم الآتي بـ ﴿مَا هِىَ﴾ أيضاً أنهم سألوا عن تدربها على الخدمة؟

قلت: يحتمل أن يكون ﴿مَا هِىَ﴾ اختصاراً لسؤالهم المشتمل على البيان، وهذا الاختصار من إبداع القرآن اكتفاء بما يدل عليه الجواب، ويحتمل أن يكون ما حكى في القرآن مرادف سؤالهم، فيكون جواب موسى عليه السلام بذلك لعلمه بأن أول ما تتعلق به أغراض الناس في معرفة أحوال الدواب هو السن، فهو أهم صفات الدابة، ولما سألوه عن اللون ثم سألوا السؤال الثاني المبهم علم أنه لم يبق من الصفات التي تختلف فيها مقاصد الناس من الدواب غير حالة الكرامة، أي: عدم الخدمة، لأن ذلك أمر ضعيف إذ قد تخدم الدابة النفيسة ثم يكرمها من يكتسبها بعد ذلك فتزول آثار الخدمة وشعثها. وقوله: ﴿فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ﴾ الفاء للفصيحة وموقعها هنا موقع قطع العذر مع الحث على الامتثال كما هي في قول عباس بن الأحنف:

قالوا خراسانُ أقصى ما يُراد بنا ثم القُفولُ فقد جئنا خُراسانا

أي: فقد حصل ما تعللتم به من طول السفر. والمعنى فبادروا إلى ما أمرتم به وهو ذبح البقرة، وما موصولة والعائد محذوف بعد حذف جاره على طريقة التوسع، لأنهم يقولون: أمرتُك الخير، فتوسلوا بحذف الجار إلى حذف الضمير.

وفي حث موسى إياهم على المبادرة بذبح البقرة بعدما كلفوا به من اختيارها عواناً

دليل على أنهم مأمورون بذبح بقرة ما غير مراد منها صفة مقيدة، لأنه لما أمرهم بالمبادرة بالذبح حينئذٍ علمنا وعلموا أن ما كلفوا به بعد ذلك من طلب ان تكون صفراء وأن تكون سالمة من آثار الخدمة مما أراده الله تعالى عند تكليفهم أول الأمر وهو الحق، إذ كيف تكون تلك الأوصاف مزادة مع أنها أوصاف طردية لا أثر لها في حكمة الأمر بالذبح، لأنه سواء كان أمراً بذبحها للصدقة أو للقربان أو للرش على النجس أو للقسامة، فليس لشيء من هاته الصفات مناسَبةٌ للحكم، وبذلك يعلم أن أمرهم بهاته الصفات كلها هو تشريع طارئ قصد منه تأديبهم على سؤالهم، فإن كان سؤالهم للمطل والتنصل فطلب تلك الصفات المشقة عليهم تأديب على سوء الخلق والتذرع للعصيان، وإن كان سؤالًا ناشئاً عن ظنهم أن الاهتمام بهاته البقرة يقتضي أن يراد منها صفات نادرة كما هو ظاهر قولهم بعد: ﴿وَإِنَّا إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 70]، فتكليفهم بهاته الصفات العسير وجودها مجتمعة تأديب علمي على سوء فهمهم في التشريع كما يؤدب طالب العلم إذا سأل سؤالًا لا يليق برتبته في العلم. وقد قال عمر لأبي عبيدة في واقعة الفرار من الطاعون: «لو غيرك قالها يا أبا عبيدة».

ومن ضروب التأديب الحمل على عملٍ شاق، وقد أدب رسول الله ﷺ عمَّه عباساً رضي الله عنه على الحرص حين حمل من خُمس مالِ المغنم أكثر من حاجته فلم يستطع أن يقله فقال له: مر أحداً يرفعه لي، فقال: لا آمر أحداً، فقال له: ارفعه أنت لي، فقال: لا، حتى جعل العباس يحثو من المال ويرجعه لصبرته إلى أن استطاع أن يحمل ما بقي، فذهب والنبي ﷺ يتبعه بصره تعجباً من حرصه كما في صحيح البخاري.

ومما يدل على أنه تكليف لقصد التأديب أن الآية سيقت مساق الذم لهم، وعُدَّت القصة في عداد قصص مساويهم وسوء تلقيهم للشريعة بأصناف من التقصير عملًا وشكراً وفهماً بدليل قوله تعالى آخر الآيات: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: 71]، مع ما روي عن ابن عباس أنه قال: لو ذبحوا أي بقرة أجزأتهم، ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم.

وبهذا تعلمون أن ليس في الآية دليل على تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا على وقوع النسخ قبل التمكن، لأن ما طرأ تكليف خاص للإعنات، على أن الزيادة على النص ليست بنسخ عند المحققين وتسميتها بالنسخ اصطلاح القدماء.

[69] ﴿قَالُواْ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ﴿69﴾﴾.

سألوا بـ «ما» عن ماهية اللون وجنسه لأنه ثاني شيء تتعلق به أغراض الراغبين في الحيوان. والقول في جزم ﴿يُبَيِّن﴾ وفي تأكيد ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ﴾ كالقول في الذي تقدم.

وقوله: ﴿صَفۡرَآءُ فَاقِعٞ لَّوۡنُهَا﴾ احتيج إلى تأكيد الصفرة بالفقوع وهو شدة الصفرة لأن صفرة البقر تقرب من الحمرة غالباً فأكده بفاقع، والفقوع خاص بالصفرة، كما اختص الأحمر بقان، والأسود بحالك، والأبيض بـ«يقق»، والأخضر بمُدهام، والأورق بخطباني (نسبة إلى الخُطبان بضم الخاء وهو نبت كالهليون)، والأرمك وهو الذي لونه لون الرماد برُداني براء في أوله، والرُّدان: الزعفران، كذا في الطيبي. ووقع في الكشاف والطيبي بألف بعد الدال، ووقع في القاموس أنه بوزن صاحب) وضبط الراء في نسخة من الكشاف، ونسخة من حاشية القطب عليه، ونسخة من حاشية الهمداني عليه بشكل ضمة على الراء وهو مخالف لما في القاموس.

والنصوع يعم جميع الألوان، وهو خلوص اللون من أن يخالطه لون آخر.

و﴿لَّوۡنُهَا﴾ إما فاعل بـ﴿فَاقِعٞ﴾ أو مبتدأ مؤخر، وإضافته لضمير البقرة دلت على أنه اللون الأصفر فكان وصفه بفاقع وصفاً حقيقياً، ولكن عدل عن أن يقال: صفراء فاقعة إلى ﴿صَفۡرَآءُ فَاقِعٞ لَّوۡنُهَا﴾ ليحصل وصفها بالفقوع مرتين، إذ وصف اللون بالفقوع، ثم لما كان اللون مضافاً لضمير الصفراء كان ما يجري عليه من الأوصاف جارياً على سببيه على نحو ما قاله صاحب المفتاح في كون المسند فعلًا من أن الفعل يستند إلى الضمير ابتداء ثم بواسطة عود ذلك الضمير إلى المبتدأ يستند إلى المبتدأ في الدرجة الثانية، وقد ظن الطيبي في شرح الكشاف أن كلام صاحب الكشاف مشير إلى أن إسناد فاقع للونها مجاز عقلي وهو وهم، إذ ليس من المجاز العقلي في شيء. وأما تمثيل صاحب الكشاف بقوله: جد جده فهو تنظير في مجرد إفادة التأكيد.

وقوله: ﴿تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ﴾، أي: تدخل رؤيتها عليهم مسرَّة في نفوسهم. والمسرَّة لذة نفسية تنشأ عن الإحساس بالملائم أو عن اعتقاد حصوله، ومما يوجبها التعجب من الشيء والإعجاب به. وهذا اللون من أحسن ألوان البقر، فلذلك أسند فعل ﴿تَسُرُّ﴾ إلى ضمير البقرة لا إلى ضمير اللون، فلا يقتضي أن لون الأصفر مما يسر الناظرين مطلقاً. والتعبير بالناظرين دون الناس ونحوه للإشارة إلى أن المسرة تدخل عليهم عند النظر إليها من باب استفادة التعليل من التعليق بالمشتق.

[70، 71] ﴿قَالُواْ ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهۡتَدُونَ ۝٧٠ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا ذَلُولٞ تُثِيرُ ٱلۡأَرۡضَ وَلَا تَسۡقِي ٱلۡحَرۡثَ مُسَلَّمَةٞ لَّا شِيَةَ فِيهَاۚ قَالُواْ ٱلۡـَٰٔنَ جِئۡتَ بِٱلۡحَقِّۚ﴾.

القول في ﴿مَا هِيَ﴾ كالقول في نظيره، فإن كان الله تعالى حكى مرادف كلامهم بلغة

العرب فالجواب لهم بأنها ﴿بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ﴾ لما علم من أنه لم يبق من الصفات التي تتعلق الأغراض بها إلا الكرامة والنفاسة، وإن كان المحكي في القرآن اختصاراً لكلامهم فالأمر ظاهر.

على أن الله قد علم مرادهم فأنبأهم به.

وجملة: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ مستأنفة استئنافاً بيانياً لأنهم علموا أن إعادتهم السؤال توقع في نفس موسى تساؤلًا عن سبب هذا التكرير في السؤال، وقولهم: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ اعتذار عن إعادة السؤال، وإنما لم يعتذروا في المرتين الأوليين واعتذروا الآن، لأن للثالثة في التكرير وقعاً من النفس في التأكيد والسآمة وغير ذلك، ولذلك كثر في أحوال البشر وشرائعهم التوقيت بالثلاثة.

وقد جيء بحرف التأكيد في خبر لا يشك موسى في صدقه فتعين أن يكون الإتيان بحرف التأكيد لمجرد الاهتمام ثم يتوسل بالاهتمام إلى إفادة معنى التفريع والتعليل فتفيد (إن) مفاد فاء التفريع والتسبب وهو ما اعتنى الشيخ عبدالقاهر بالتنبيه عليه في دلائل الإعجاز ومثله بقول بشار:

بَكِّرا صاحبيَّ قبل الهَجير إن ذاك النجاح في التبكير

تقدم ذكرها عند قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32] في هذه السورة وذكر فيه قصة.

وقولهم ﴿وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ تنشيط لموسى ووعد له بالامتثال لينشط إلى دعاء ربه بالبيان ولتندفع عنه سآمة مراجعتهم التي ظهرت بوارقها في قوله: ﴿فَٱفْعَلُواْ مَا تُؤْمَرُونَ﴾ [البقرة: 68]، ولإظهار حُسن المقصد من كثرة السؤال وأن ليس قصدهم الإعنات تفادياً من غضب موسى عليهم. والتعليق بـ ﴿إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ للتأدب مع الله في رد الأمر إليه في طلب حصول الخير.

والقول في وجه التأكيد في: ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ﴾ كالقول في نظيره الأول.

والذَّلول بفتح الذال فَعول من ذل ذِلًّا بكسر الذال في المصدر بمعنى لان وسهل. وأما الذُّل بضم الذال فهو ضد العز، وهما مصدران لفعل واحد خص الاستعمال أحد المصدرين بأحد المعنيين. والمعنى أنها لم تبلغ سن أن يحرث عليها وأن يسقى بجرِّها، أي: هي عِجلة قاربت هذا السن وهو الموافق لما حدد به سنها في التوراة.

(ولا ذلول) صفة لبقرة. وجملة ﴿تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ﴾ حال من ﴿ذَلُولٌ﴾.

وإثارة الأرض حرثها وقلب داخل ترابها ظاهراً وظاهره باطناً، أطلق على الحرث

فعل الإثارة تشبيهاً لانقلاب أجزاء الأرض بثورة الشيء من مكانه إلى مكان آخر كما قال تعالى: ﴿فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ أي تبعثه وتنقله، ونظير هذا الاستعمال قوله في سورة الروم [9] ﴿وَأَثَارُوا الْأَرْضَ﴾، ﴿وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ﴾ في محل نصب على الحال.

وإقحام لا بعد حرف العطف في قوله: ﴿وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ﴾ مع أن حرف العطف على المنفي بها يغني عن إعادتها إنما هو لمراعاة الاستعمال الفصيح في كل وصف أو ما في معناه أدخل فيه حرف لا كما تقدم في قوله تعالى: ﴿لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ [البقرة: 68]، فإنه لما قيدت صفة ذلول بجملة تسقي الحرث صار تقدير الكلام أنها بقرة لا تثير الأرض ولا تسقي الحرث، فجَرَت الآية على الاستعمال الفصيح من إعادة لا، وبذلك لم تكن في هذه الآية حجة للمبرد كما يظهر بالتأمل.

واختير الفعل المضارع في «تثير» و«تسقي» لأنه الأنسب بذلول إذ الوصف شبيه بالمضارع، ولأن المضارع دال على الحال.

و﴿مُسَلَّمَةٌ﴾ أي: سليمة من عيوب نوعها، فهو اسم مفعول من سلمت المبني للمفعول، وكثيراً ما تذكر الصفات التي تعرض في أصل الخلقة بصيغة البناء للمجهول في الفعل والوصف إذ لا يخطر على بال المتكلم تعيين فاعل ذلك، ومن هذا معظم الأفعال التي التزم فيها البناء للمجهول.

وقوله: ﴿لَا شِيَةَ فِيهَا﴾ صفة أخرى تميز هذه البقرة عن غيرها. والشية العلامة وهي بزنة فعلة من وشى الثوب إذا نسجه ألواناً، وأصل شية وشْية، ويقول العرب ثوب موشَّى وثوب وشي، ويقولون: ثور موشى الأكارع لأن في أكارع ثور الوحش سواد يخالط صفرته فهو ثور أشْيَه، ونظائره قولهم: فرس أبلق، وكبش أدرع، وتيس أزرق، وغراب أبقع، بمعنى مختلط لونين.

وقوله: ﴿قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ أرادوا بالحق الأمر الثابت الذي لا احتمال فيه كما تقول: جاء بالأمر على وجهه، ولم يريدوا من الحق ضد الباطل لأنهم ما كانوا يكذبون نبيهم.

فإن قلت: لماذا ذكر هنا بلفظ الحق، وهلَّا قيل: قالوا: الآن جئت بالبيان أو بالثبت؟.

قلت: لعل الآية حكت معنى ما عبر عنه اليهود لموسى بلفظ هو في لغتهم محتمل للوجهين فحكى بما يرادفه من العربية تنبيهاً على قلة اهتمامهم بانتقاء الألفاظ النزيهة في مخاطبة أنبيائهم وكبرائهم كما كانوا يقولون للنبي ﷺ (راعنا)، فنُهينا نحن عن أن نقوله

بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾ [البقرة: 104]، وهم لقلة جدارتهم بفهم الشرائع قد توهموا أن في الأمر بذبح بقرة دون بيان صفاتها تقصيراً، كأنهم ظنوا الأمر بالذبح كالأمر بالشراء فجعلوا يستوصفونها بجميع الصفات واستكملوا موسى لما بيَّن لهم الصفات التي تختلف بها أغراض الناس في الكسب للبقر ظناً منهم أن في علم النبي بهذه الأغراض الدنيوية كمالًا فيه، فلذا مدحوه بعد البيان بقولهم: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ﴾ كما يقول الممتحن للتلميذ بعد جمع صور السؤال: الآن أصبت الجواب، ولعلهم كانوا لا يفرقون بين الوصف الطردي وغيره في التشريع. فليحذر المسلمون أن يقعوا في فهم الدين على شيء مما وقع فيه أولئك وذُمُّوا لأجله.

[71] ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿71﴾﴾.

عطفت الفاء جملة ﴿فَذَبَحُوهَا﴾ على مقدر معلوم وهو: فوجدوها أو فظفروا بها أو نحو ذلك، وهذا من إيجاز الحذف الاقتصاري ولما ناب المعطوف في الموقع عن المعطوف عليه صح أن نقول: الفاء فيه للفصيحة لأنها وقعت موقع جملة محذوفة فيها فاء الفصيحة، ولك أن تقول: إن فاء الفصيحة ما أفصحت عن مقدر مطلقاً كما تقدم، وقوله: ﴿وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ تعريض بهم بذكر حال من سوء تلقيهم الشريعة تارة بالإعراض والتفريط، وتارة بكثرة التوقف والإفراط، وفيه تعليم للمسلمين بأصول التفقه في الشريعة، والأخذ بالأوصاف المؤثرة في معنى التشريع دون الأوصاف الطردية، ولذلك قال ابن عباس: لو ذبحوا أية بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم.

وروى ابن مردويه والبزار وابن أبي حاتم بسندهم إلى الحسن البصري عن رافع عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**لو اعترضوا أدنى بقرة فذبحوها لكفتهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم**»، وفي سنده عبادة بن منصور وهو ضعيف، وكان النبي ﷺ ينهى أصحابه عن كثرة السؤال وقال: «**فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم**» وبيَّن للذي سأله عن اللقطة ما يفعله في شأنها، فقال السائل: فضالة الغنم ـ قال ـ: «**هي لك أو لأخيك أو للذئب**»، قال السائل: فضالة الإبل فغضب رسول الله وقال: «**ما لك ولها معها حذاؤها وسقاؤها تشرب الماء وترعى الشجر حتى يأتيها ربها**».

وجملة ﴿وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ تحتمل الحال والاستئناف، والأول أظهر لأنه أشد ربطاً للجملة وذلك أصل الجمل، أي: ذبحوها في حال تقرب من حال من لا يفعل، والمعنى أنهم ذبحوها مكرهين أو كالمكرهين لما أظهروا من المماطلة، وبذلك يكون وقت الذبح ووقت الاتصاف بمقاربة انتفائه وقتاً متحداً اتحاداً عرفياً بحسب المقامات

الخطابية للإشارة إلى أن مماطلتهم قارنت أول أزمنة الذبح. وعلى الاستئناف يصح اختلاف الزمنين، أي: فذبحوها عند ذلك، أي: عند إتمام الصفات وكان شأنهم قبل ذلك شأن من لم يقارب أن يفعل، ثم إن ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ يقتضي بحسب الوضع نفي مدلول كاد فإن مدلولها المقاربة، ونفي مقاربة الفعل يقتضي عدم وقوعه بالأولى فيقال: أنى يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله: ﴿فَذَبَحُوهَا﴾، فأما على وجه الاستئناف فيمكن الجواب بأن نفي مقاربة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال ثم وقع الذبح بعد ذلك. وقد أجاب بمثل هذا جماعة يعنون كأن الفعل وقع فجأة بعد أن كانوا بمعزل عنه على أنه مبني على جعل الواو استئنافاً وقد علمتم بعده.

فالوجه القالع للإشكال هو أن أئمة العربية قد اختلفوا في مفاد كاد المنفية في نحو ما كاد يفعل، فذهب قوم منهم الزجاجي إلى أن نفيها يدل على نفي مقاربة الفعل وهو دليل على انتفاء وقوع الفعل بالأولى فيكون إثبات كاد نفياً لوقوع الخبر الذي في قولك: كاد يقوم، أي: قارب فإنه لا يقال إلا إذا قارب ولم يفعل ونفيها نفياً للفعل بطريق فحوى الخطاب فهو كالمنطوق، وأن ما ورد مما يوهم خلاف ذلك مؤول بأنه باعتبار وقتين فيكون بمنزلة كلامين، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ في هذه الآية، أي: فذبحوها الآن وما كادوا يفعلون قبل ذلك، ولعلهم يجعلون الجمع بين خبرين متنافيين في الصورة قرينة على قصد زمانين، وإلى هذا ذهب ابن مالك في الكافية إذ قال:

وبثبوت كاد يُنفى الخبر ... وحين ينفى كادَ ذاك أجدر
وغير ذا على كلامين يَرِدْ ... كوَلَدَتْ هند ولم تكد تَلِد

وهذا المذهب وقوف مع قياس الوضع.

وذهب قوم إلى أن إثبات كاد يستلزم نفي الخبر على الوجه الذي قررناه في تقرير المذهب الأول، وأن نفيها يصير إثباتاً على خلاف القياس، وقد اشتهر هذا بين أهل الإعراب حتى ألغز فيه أبو العلاء المعري بقوله:

أَنَحْوِيَّ هذا العصر ما هي لفظة ... أتت في لسانَيْ جُرهم وثَمود
إذا استُعمِلتْ في صورة الجَحدِ أثْبتت ... وإن أُثْبِتت قامت مقامَ جُحود

وقد احتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾، وهذا من غرائب الاستعمال الجاري على خلاف الوضع اللغوي.

وقد جرت في هذا نادرة أدبية ذكرها الشيخ عبدالقاهر في دلائل الإعجاز، وهي أن

عنبسة العنسي الشاعر قال: قدم ذو الرمة الكوفة فوقف على ناقته بالكُناسة[1] ينشد قصيدته الحائية التي أولها:

أَمَنْزِلَتَيْ مَيٍّ سلام عليكما ... على النأي والنائي يَوَدُّ وينصَحُ

حتى بلغ قوله فيها:

إذا غيَّر النأيُ المحبِّين لم يَكَدْ ... رَسيسُ الهوى من حبِّ مَيَّة يَبْرَحُ

وكان في الحاضرين ابن شبرمة، فناداه ابن شبرمة: يا غيلان أراه قد برح، قال: فشنق ناقته وجعل يتأخر بها ويتفكر ثم قال (لم أجد) عوض (لم يكد)، قال عنبسة: فلما انصرفت حدثت أبي فقال لي: أخطأ ابن شبرمة حين أنكر على ذي الرمة، وأخطأ ذو الرمة حين غيَّر شعره لقول ابن شبرمة: إنما هذا كقول الله تعالى: ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ﴾ [النور: 40] وإنما هو لم يرها ولم يكد.

وذهب قوم منهم أبو الفتح ابن جني وعبدالقاهر وابن مالك في التسهيل إلى أن أصل كاد أن يكون نفيها لنفي الفعل بالأولى كما قال الجمهور، إلا أنها قد يستعمل نفيها للدلالة على وقوع الفعل بعد بطء وجهد وبعد أن كان بعيداً في الظن أن يقع، وأشار عبدالقاهر إلى أن ذلك استعمال جرى في العرف وهو يريد بذلك أنها مجاز تمثيلي بأن تشبه حالة مَن فَعَلَ الأمرَ بعد عناء بحالة من بعُد عن الفِعل، فاستعمل المركب الدال على حالة المشبه به في حالة المشبه، ولعلهم يجعلون نحو قوله فذبحوها قرينة على هذا القصد. قال في التسهيل: «وتنفي كاد إعلاماً بوقوع الفعل عسيراً، أو بعدمه وعدم مقاربته»، واعتذر في شرحه للتسهيل عن ذي الرمة في تغييره بيته بأنه غيره لدفع احتمال هذا الاستعمال.

وذهب قوم إلى أن كاد إن نفيت بصيغة المضارع فهي لنفي المقاربة، وإن نفيت بصيغة الماضي فهي للإثبات، وشبهته أن جاءت كذلك في الآيتين: ﴿لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ﴾ [النور: 40] ﴿وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ﴾، وأن نفي الفعل الماضي لا يستلزم الاستمرار إلى زمن الحال بخلاف نفي المضارع. وزعم بعضهم أن قولهم: ما كاد يفعل وهم يريدون أنه كاد ما يفعل إن ذلك من قبيل القلب الشائع.

وعندي أن الحق هو المذهب الثاني وهو أن نفيها في معنى الإثبات، وذلك لأنهم لما وجدوها في حالة الإثبات مفيدة معنى النفي جعلوا نفيها بالعكس كما فعلوا في لو

(1) الكُناسة: بضم الكاف، أصله اسم لما يُكنس، وسمِّي بها ساحة بالكوفة مثل المربد بالبصرة.

ولولا، ويشهد لذلك مواضع استعمال نفيها فإنك تجد جميعها بمعنى مقاربة النفي لا نفي المقاربة، ولعل ذلك من قبيل القلب المطرد فيكون قولهم: ما كاد يفعل، ولم يكد يفعل بمعنى كاد ما يفعل، ولا يبعد أن يكون هذا الاستعمال من بقايا لغة قديمة من العربية تجعل حرف النفي الذي حقه التأخير مقدماً، ولعل هذا الذي أشار إليه المعري بقوله: جرت في لساني جرهم وثمود، ويشهد لكون ذلك هو المراد تغيير ذي الرمة بيته وهو من أهل اللسان وأصحاب الذوق، فإنه وإن كان من عصر المولدين إلا أنه لانقطاعه إلى سكنى باديته كان في مرتبة شعراء العرب حتى عُد فيمن يُحتج بشعره، وما كان مثله ليغير شعره بعد التفكر لو كان لصحته وجه، فما اعتذر به عنه ابن مالك في شرح التسهيل ضعيف. وأما دعوى المجاز فيه فيضعفها اطراد هذا الاستعمال حتى في آية: ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [النور: 40] فإن الواقف في الظلام إذا مد يده يراها بعناء، وقال تأبط شرًّا: «فأُبت إلى فهم وما كدت آيبا»، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾ [الزخرف: 52].

وإنما قال: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾ ولم يقل: يذبحون، كراهية إعادة اللفظ تفنناً في البيان.

[72، 73] ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّٰرَٰٔتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿72﴾ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿73﴾﴾.

تصديره بـ«إذ» على طريقة حكاية ما سبق من تعداد النعم والألطاف ومقابلتهم إياها بالكفران والاستخفاف يومئ إلى أن هذه قصة غير قصة الذبح ولكنها حدثت عقب الأمر بالذبح لإظهار شيء من حكمة ذلك الأمر الذي أظهروا استنكاره عند سماعه إذ قالوا ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾ [البقرة: 67]، وفي ذلك إظهار معجزة لموسى. وقد قيل إن ما حكي في هذه الآية هو أول القصة وإن ما تقدم هو آخرها، وذكروا للتقديم نكتة تقدم القول في بيانها وتوهينها.

وليس فيما رأيت من كتب اليهود ما يشير إلى هذه القصة، فلعلها مما أدمج في قصة البقرة المتقدمة لم تتعرض السورة لذكرها لأنها كانت معجزة لموسى عليه السلام ولم تكن تشريعاً بعده.

وأشار قوله: ﴿قَتَلْتُمْ﴾ إلى وقوع قتل فيهم وهي طريقة القرآن في إسناد أفعال البعض إلى الجميع جرياً على طريقة العرب في قولهم: قتلت بنو فلان فلاناً، قال النابغة يذكر بني حُنّ[1]:

(1) بحاء مهملة مضمومة ونون مشددة: حي من عذرة.

وهم قتلوا الطائي بالجو عنوة ... أبا جابر واستنكحوا أم جابر

وذلك أن نفراً من اليهود قتلوا ابن عمهم الوحيد ليرثوا عمَّهم وطرحوه في محلة قوم وجاؤوا موسى يطالبون بدم ابن عمهم بهتاناً وأنكر المتَّهمون، فأمره الله بأن يضرب القتيل ببعض تلك البقرة فينطق ويخبر بقاتله. والنفس: الواحد من الناس لأنه صاحب نفس، أي روح وتنفس، وهي مأخوذة من التنفس، وفي الحديث: «**ما من نفس منفوسة**»، ولإشعارها بمعنى التنفس اختُلف في جواز إطلاق النفس على الله وإضافتها إلى الله فقيل: يجوز لقوله تعالى حكاية عن كلام عيسى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116]، ولقوله في الحديث القدسي: «**وإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي**»، وقيل: لا يجوز إلا للمشاكلة كما في الآية والحديث القدسي، والظاهر الجواز ولا عبرة بأصل مأخذ الكلمة من التنفس. فالنفس الذات، قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ [النحل: 111].

وتطلق النفس على روح الإنسان وإدراكه، ومنه قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ [المائدة: 116]، وقول العرب: قلت في نفسي، أي: في تفكري دون قول لفظي، ومنه إطلاق العلماء الكلام النفسي على المعاني التي في عقل المتكلم التي يعبر عنها باللفظ.

و﴿فَادَّارَأْتُمْ﴾ افتعال، وادارأتم أصله تدارأتم تفاعل من الدرء وهو الدفع، لأن كل فريق يدفع الجناية عن نفسه، فلما أريد إدغام التاء في الدال على قاعدة تاء الافتعال مع الدال والذال جلبت همزة الوصل لتيسير التسكين للإدغام.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ مُخْرِجٌ﴾ جملة حالية من (ادارأتم)، أي: تدارأتم في حال أن الله سيخرج ما كتمتموه، فاسم الفاعل فيه للمستقبل باعتبار عامله وهو (ادارأتم).

والخطاب هنا على نحو الخطاب في الآيات السابقة المبني على تنزيل المخاطبين منزلة أسلافهم لحمل تبعتهم عليهم بناءً على ما تقرر من أن خلق السلف يسري إلى الخلف كما بيَّناه فيما مضى وسنبيِّنه إن شاء الله تعالى عند قوله: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ [البقرة: 75].

وإنما تعلقت إرادة الله تعالى بكشف حال قاتلي هذا القتيل مع أن دمه ليس بأول دم طل في الأمم إكراماً لموسى عليه السلام أن يضيع دم في قومه وهو بين أظهرهم وبمرأى منه ومسمع، لا سيما وقد قصد القاتلون استغفال موسى ودبروا المكيدة في إظهارهم المطالبة بدمه، فلو لم يظهر الله تعالى هذا الدم في أمة لضعف يقينها برسولها ولكان ذلك مما يزيدهم شكاً في صدقه فينقلبوا كافرين، فكان إظهار هذا الدم كرامة لموسى

ورحمة بالأمة لئلا تضل، فلا يشكل عليكم أنه قد ضاع دم في زمن نبينا ﷺ كما في حديث حويصة ومحيصة الآتي لظهور الفرق بين الحالين بانتفاء تدبير المكيدة وانتفاء شك الأمة في رسولها وهي خير أمة أخرجت للناس.

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ الإشارة إلى محذوف للإيجاز، أي: فضربوه فحيي فأخبر بمن قتله، أي: كذلك الإحياء يحيي الله الموتى، فالتشبيه في التحقق وإن كانت كيفية المشبه أقوى وأعظم لأنها حياة عن عدم بخلاف هاته، فالمقصد من التشبيه بيان إمكان المشبه كقول المتنبي:

فإن تفُقِ الأنامَ وأنت منهم ... فإن المسكَ بعضُ دم الغزال

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ من بقية المقول لبني إسرائيل، فيتعين أن يقدر: وقلنا لهم كذلك يحيي الله الموتى، لأن الإشارة لشيء مشاهد لهم وليس هو اعتراضاً أريد به مخاطبة الأمة الإسلامية لأنهم لم يشاهدوا ذلك الإحياء حتى يشبه به إحياء الله الموتى.

وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ رجاء لأن يعقلوا، فلم يبلغ الظن بهم مبلغ القطع مع هذه الدلائل كلها.

وقد جرت عادة فقهائنا أن يحتجوا بهذه الآية على مشروعية اعتبار قول المقتول دمي عند فلان موجباً للقسامة ويجعلون الاحتجاج بها لذلك متفرعاً على الاحتجاج بشرع من قبلنا، وفي ذلك تنبيه على أن محل الاستدلال بهذه الآية على مشروعية ذلك هو أن إحياء الميت لم يقصد منه إلا سماع قوله، فدل على أن قول المقتول كان معتبراً في أمر الدماء. والتوراة قد أجملت أمر الدماء إجمالًا شديداً في قصة ذبح البقرة التي قدمناها، نعم إن الآية لا تدل على وقوع القسامة مع قول المقتول ولكنها تدل على اعتبار قول المقتول سبباً من أسباب القصاص، ولما كان الظن بتلك الشريعة أن لا يقتل أحد بمجرد الدعوى من المطعون تعين أن هنالك شيئاً تقوى به الدعوى وهو القسامة.

وقد أورد على احتجاج المالكية بها أن هذا من خوارق العادات وهي لا تفيد أحكاماً، وأجاب ابن العربي بأن المعجزة في إحياء الميت فلما حيي صار كلامه ككلام سائر الأحياء، وهو جواب لطيف لكنه غير قاطع.

والخلاف في القضاء بالقسامة إثباتاً ونفياً وفي مقدار القضاء بها مبسوط في كتب الفقه، وقد تقصّاه القرطبي وليس من أغراض الآية.

[74] ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ

ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿74﴾﴾.

﴿ثُمَّ﴾ هنا للترتيب الرتبي الذي تتهيأ له إذا عطفت الجمل، أي ومع ذلك كله لم تلن قلوبكم ولم تنفعكم الآيات فـ ﴿قَسَتْ قُلُوبُكُم﴾ وكان من البعيد قسوتها. وقوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ زيادة تعجيب من طرق القساوة للقلب بعد تكرر جميع الآيات السابقة المشار إلى مجموعها بذلك على حد قول القطامي:

أكُفْرا بعد رد الموت عني وبعد عطائك المائة الرتاعا

أي: كيف أكفر نعمتك، أي: لا أكفرها مع إنجائك لي من الموت... إلخ. ووجه استعمال ﴿بَعْدِ﴾ في هذا المعنى أنها مجاز في معنى (مع) لأن شأن المسبب أن يتأخر عن السبب، ولما لم يكن المقصد التنبيه على تأخره للعلم بذلك وأريد التنبيه على أنه معه إثباتاً أو نفياً عبَّر ببعد عن معنى (مع)، مع الإشارة إلى التأخر الرتبي.

والقسوة والقساوة توصف بها الأجسام وتوصف بها النفوس المعبر عنها بالقلوب، فالمعنى الجامع للوصفين هو عدم قَبول التحول عن الحالة الموجودة إلى حالة تخالفها. وسواء كانت القساوة موضوعة للقدر المشترك بين هذين المعنيين الحسي والقلبي وهو احتمال ضعيف، أم كانت موضوعة للأجسام حقيقة واستعملت في القلوب مجازاً وهو الصحيح، فقد شاع هذا المجاز حتى ساوى الحقيقة وصار غير محتاج إلى القرينة، فآل اللفظ إلى الدلالة على القدر المشترك بالاستعمال لا بأصل الوضع، وقد دل على ذلك العطف في قوله: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ كما سيأتي.

وقوله: ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ﴾ تشبيه فرِّع بالفاء لإرادة ظهور التشبيه بعد حكاية الحالة المعبَّر عنها بـ﴿قَسَتْ﴾ لأن القسوة هي وجه الشبه، ولأن أشهر الأشياء في هذا الوصف هو الحجر، فإذا ذكرت القسوة فقد تهيأ التشبيه بالحجر ولذا عطف بالفاء، أي: إذا علمت أنها قاسية فشبهها بالحجارة كقول النابغة يصف الحجيج:

عليهن شعثٌ عامدون لربِّهم فهُنَّ كأطراف الحَنِيِّ خواشعُ

وقد كانت صلابة الحجر أعرف للناس وأشهر لأنها محسوسة فلذلك شبه بها. وهذا الأسلوب يُسمى عندي تهيئة التشبيه وهو من محاسنه، وإذا تتبعت أساليب التشبيه في كلامهم تجدها على ضربين: ضرب لا يهيأ فيه التشبيه وهو الغالب، وضرب يهيأ فيه كما هنا، والعطف بالفاء في مثله حسن جداً. وأما أن يأتي المتكلم بما لا يناسب التشبيه فذلك عندي يعد مذموماً، وقد رأيت بيتاً جمع تهيئة التشبيه والبعد عنه وهو قول ابن نباتة:

في الريق سُكْر وفي الأصداغ تجعيد هذا المُدام وهاتيك العناقيد

فإنه لما ذكر السكر تهيأ التشبيه بالخمر، ولكن قوله تجعيد لا يناسب العناقيد، فإن قلت: لم عددته مذموماً وما هو إلا كتجريد الاستعارة؟.

قلت: لا، لأن التجريد يجيء بعد تكرر الاستعارة وعِلْمٍ بها، فيكون تفنناً لطيفاً بخلاف ما يجيء قبل العلم بالتشبيه.

وقوله: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ مرفوع على أنه خبر مبتدأ دل عليه قوله: ﴿فَهِىَ كَالْحِجَارَةِ﴾ و(أو) بمعنى بل الانتقالية لتوفر شرطها وهو كون معطوفها جملة. وهذا المعنى متولد من معنى التخيير الموضوعة له، أو لأن الانتقال ينشأ عن التخيير، فإن القلوب بعد أن شبهت بالحجارة وكان الشأن أن يكون المشبه أضعف في الوصف من المشبه به يبنى على ذلك ابتداء التشبيه بما هو أشهر ثم عقب التشبيه بالترقي إلى التفضيل في وجه الشبه على حد قول ذي الرمة[1]:

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضُّحى وصورتها أو أنتِ في العين أمْلَحُ

فليست أو للتخيير في التشبيه، أي: ليست عاطفة على قوله الحجارة المجرورة بالكاف، لأن تلك لها موقع ما إذا كرر المشبه به كما قدمناه عند قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: 19]. ويجوز أن تكون للتخيير في الأخبار عطفاً على الخبر الذي هو ﴿كَالْحِجَارَةِ﴾، أي: فهي مثل الحجارة أو هي أقوى من الحجارة، والمقصود من التخيير أن المتكلم يشير إلى أنه لا يرمي بكلامه جُزافاً ولا يذمهم تحاملًا، بل هو متثبت متحرٍّ في شأنهم فلا يُثبت لهم إلا ما تبين له بالاستقراء والتقصي فإنه ساواهم بالحجارة في وصف ثم تقصَّى فرأى أنهم فيه أقوى، فكأنه يقول للمخاطَب: إن شئت فسوِّههم بالحجارة في القسوة ولك أن تقول هم أشد منها، وذلك يفيد مفاد الانتقال الذي تدل عليه (بل) وهو إنما يحسن في مقام الذم لأن فيه تلطفاً، وأما في مقام المدح فالأحسن هو التعبير ببل كقول الفرزدق:

فقالت لنا أهلًا وسهلًا وزوَّدت جَنَى النحل بل ما زوَّدت منه أطيب

ووجه تفضيل تلك القلوب على الحجارة في القساوة أن القساوة التي اتصفت بها القلوب مع كونها نوعاً مغايراً لنوع قساوة الحجارة، قد اشتركا في جنس القساوة الراجعة إلى معنى عدم قَبول التحول كما تقدم، فهذه القلوب قساوتها عند التمحيص أشد من

---

(1) نسبه إليه ابن جني، وقال البغدادي: لم أجده في «ديوان ذي الرمة».

قساوة الحجارة لأن الحجارة قد يعتريها التحول عن صلابتها وشدتها بالتفرق والتشقق وهذه القلوب لم تُجْدِ فيها محاولة.

وقوله: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ﴾... إلخ، تعليل لوجه التفضيل إذ من شأنه أن يستغرب، وموقع هذه الواو الأولى في قوله: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ﴾ عسير، فقيل: هي للحال من الحجارة المقدرة بعد أشد، أي: أشد من الحجارة قسوة، أي: تفضيل القلوب على الحجارة في القسوة يظهر في هذه الأحوال التي وصفت بها الحجارة، ومعنى التقييد أن التفضيل أظهر في هذه الأحوال، وقيل: هي الواو للعطف على قوله: ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ قاله التفتازاني، وكأنه يجعل مضمون هذه المعطوفات غير راجع إلى معنى تشبيه القلوب بالحجارة في القساوة بل يجعلها إخباراً عن مزايا فضلت بها الحجارة على قلوب هؤلاء بما يحصل عن هذه الحجارة من منافع في حين تعطل قلوب هؤلاء من صدور النفع بها، وقيل: الواو استئنافية وهو تذييل للجملة السابقة وفيه بُعد كما صرح به ابن عرفة، والظاهر أنها الواو الاعتراضية وأن جملة: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ﴾ وما عطف عليها معترضات بين قوله: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم﴾ وبين جملة الحال منها وهي قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾.

والتوكيد بإنَّ للاهتمام بالخبر، وهذا الاهتمام يؤذن بالتعليل، ووجود حرف العطف قبلها لا يناكد ذلك كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ [البقرة: 61].

ومن بديع التخلص تأخر قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ والتعبير عن التسخر لأمر التكوين بالخشية ليتم ظهور تفضيل الحجارة على قلوبهم في أحوالها التي نهايتها الامتثال للأمر التكويني مع تعاصي قلوبهم عن الامتثال للأمر التكليفي ليتأتى الانتقال إلى قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ وقوله: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ [البقرة: 75].

وقد أشارت الآية إلى أن انفجار الماء من الأرض من الصخور منحصر في هذين الحالين، وذلك هو ما تقرر في علم الجغرافيا الطبيعية أن الماء النازل على الأرض يخرق الأرض بالتدريج لأن طبع الماء النزول إلى الأسفل جرياً على قاعدة الجاذبية، فإذا أضغط عليه بثقل نفسه من تكاثره أو بضاغط آخر من أهوية الأرض تطلّب الخروج حتى إذا بلغ طبقة صخرية أو صلصالية طفا هناك، فالحجر الرملي يشرب الماء، والصخور والصلصال لا يخرقها الماء إلا إذا كانت الصخور مركبة من مواد كلسية وكان الماء قد حمل في جريته أجزاء من معدن الحامض الفحمي، فإن له قوة على تحليل الكلس فيحدث ثقباً في الصخور الكلسية حتى يخرقها فيخرج منها نابعاً كالعيون. وإذا اجتمعت

العيون في موضع نشأت عنها الأنهار كالنيل النابع من جبال القمر.

وأما الصخور غير الكلسية فلا يفتتها الماء ولكن قد يعرض لها انشقاق بالزلازل أو بفلق الآلات فيخرج منها الماء إما إلى ظاهر الأرض كما نرى في الآبار، وقد يخرج منها الماء إلى طبقة تحتها فيختزن تحتها حتى يخرج بحالة من الأحوال السابقة. وقد يجد الماء في سيره قبل الدخول تحت الصخر أو بعده منفذاً إلى أرض ترابية فيخرج طافياً من سطح الصخور التي جرى فوقها. وقد يجد الماء في سيره منخفضات في داخل الأرض فيستقر فيها ثم إذا انضمت إليه كميات أخرى تطلب الخروج بطريق من الطرق المتقدمة، ولذلك يكثر أن تنفجر الأنهار عقب الزلازل.

والخشية في الحقيقة الخوف الباعث على تقوى الخائف غيرَه. وهي حقيقة شرعية في امتثال الأمر التكليفي لأنها الباعث على الامتثال. وجُعلت هنا مجازاً عن قبول الأمر التكويني إما مرسلًا بالإطلاق والتقييد، وإما تمثيلًا للهيئة عند التكوين بهيئة المكلف إذ ليست للحجارة خشية إذ لا عقل لها. وقد قيل: إن إسناد يهبط للحجر مجاز عقلي والمراد هبوط القلوب، أي: قلوب الناظرين إلى الصخور والجبال، أي: خضوعها، فأسند الهبوط إليها لأنها سببه كما قالوا ناقة تاجرة، أي: تبعث من يراها على المساومة فيها[1].

وقوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ تذييل في محل الحال، أي: فعلتم ما فعلتم وما الله بغافل عن كل صنعكم. وقد قرأه الجمهور بالتاء الفوقية تكملة خطاب بني إسرائيل، وقرأ ابن كثير ويعقوب وخلف ﴿يعملون﴾ بالياء التحتية وهو انتقال من خطابهم إلى خطاب المسلمين، فلذلك غير أسلوبه إلى الغيبة وليس ذلك من الالتفات لاختلاف مرجع الضميرين لأن تفريع قوله: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ﴾ [البقرة: 75] عليه دل على أن الكلام نقل من خطاب بني إسرائيل إلى خطاب المسلمين. وهو خبر مراد به التهديد والوعيد لهم مباشرة أو تعريضاً.

[75] ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ۝٧٥﴾.

هذا اعتراض استطرادي بين القصة الماضية والقصة التي أولها ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَ

---

(1) قال النابغة يصف نخلاً:

بزاخية ألوت بليفٍ كأنه عفاء قلاص طار عنها تواجر

بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [البقرة: 83] فجميع الجمل من قوله تعالى: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا﴾ داخلة في هذا الاستطراد.

والفاء لتفريع الاستفهام الإنكاري أو التعجيبي عل جملة ﴿ثُمَّ قَسَتۡ﴾ [البقرة: 74] أو على مجموع الجمل السابقة لأن جميعها مما يقتضي اليأس من إيمانهم بما جاء به النبي ﷺ، فكأنه قيل: فلا تطمعوا أن يؤمنوا لكم أو فاعجبوا من طمعكم، وسيأتي تحقيق موقع الاستفهام مع حرف العطف في مثله عند قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ﴾ [البقرة: 87]. والطمع ترقب حصول شيء محبوب وهو يرادف الرجاء وهو ضد اليأس، والطمع يتعدى بفي حذفت هنا قبل «أن».

فإن قلت: كيف ينهى عن الطمع في إيمانهم أو يُعَجِّبُ والنبي والمسلمون مأمورون بدعوة أولئك إلى الإيمان دائماً؟ وهل لمعنى هذه الآية ارتباط بمسألة التكليف بالمحال الذي استحالته لتعلق علم الله بعدم وقوعه؟

قلت: إنما نهينا عن الطمع في إيمانهم لا عن دعائهم للإيمان، لأننا ندعوهم للإيمان وإن كنا آيسين منه لإقامة الحجة عليهم في الدنيا عند إجراء أحكام الكفر عليهم، وفي الآخرة أيضاً، ولأن الدعوة إلى الحق قد تصادف نفساً نيّرة فتنفعها فإن استبعاد إيمانهم حكم على غالبهم وجمهرتهم، أما الدعوة فإنها تقع على كل فرد منهم، والمسألة أخص من تلك المسألة، لأن مسألة التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه مفروضة فيما عَلِمَ الله عدم وقوعه وتلك قد كنا أجبنا لكم فيها جواباً واضحاً وهو أن الله تعالى وإن عَلِمَ عدم إيمان مثل أبي جهل إلا أنه لم يطلعنا على ما علمه فيه، والأوامر الشرعية لم تجئ بتخصيص أحد بدعوة حتى يقال: كيف أُمر مع علم الله بأنه لا يؤمن، وأما هذه الآية فقد أظهرت نفي الطماعية في إيمان من كان دأبهم هذه الأحوال، فالجواب عنها يرجع إلى الجواب الأعم وهو أن الدعاء لأجل إقامة الحجة، وهو الجواب الأعم لأصحابنا في مسألة التكليف بما علم الله عدم وقوعه، على أن بعض أحوالهم قد تتغير فيكون للطماعية بعد ذلك حظ.

واللام في قوله: ﴿لَكُمۡ﴾ لتضمين ﴿يُؤۡمِنُواْ﴾ معنى يقرُّوا، وكأن فيه تلميحاً إلى أن إيمانهم بصدق الرسول حاصل ولكنهم يكابرون ويجحدون على نحو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡ﴾ [البقرة: 146] الآية، فما أبدع نسج القرآن. ويجوز حمل اللام على التعليل وجعل ﴿يُؤۡمِنُواْ﴾ منزلًا منزلة اللازم تعريضاً بهم بأنهم لم يؤمنوا بالحق الذي جاءهم على ألسنة أنبيائهم وهم أخص الناس بهم، أفتطمعون أن يعترفوا به لأجلكم.

وقوله: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ ٱللَّهِ﴾ جملة حالية هي قيد إنكار الطمع في إيمانهم، فيكون قد علل هذا الإنكار بعلَّتين؛ **إحداهما**: بالتفريع على ما علِمناه، **والثانية**: بالتقييد بما علَّمناه.

وقوله: ﴿فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ يحتمل أن يريد من قومهم الأقدمين أو من الحاضرين في زمن نزول الآية.

وسماعهم كلام الله على التقديرين هو سماع الوحي بواسطة الرسول إن كان الفريق من الذين كانوا زمن موسى أو بواسطة النقل إن كان من الذين جاؤوا من بعده. أما سماع كلام الله مباشرة فلم يقع إلا لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأياً ما كان فالمقصود بهذا الفريق جمع من علمائهم دون عامتهم.

والتحريف أصله مصدر حرف الشيء إذا مال به إلى الحرف، وهو يقتضي الخروج عن جادة الطريق. ولما شاع تشبيه الحق والصواب والرشد والمكارم بالجادة وبالصراط المستقيم، شاع في عكسه تشبيه ما خالف ذلك بالانحراف وبنيات الطريق. قال الأشتر:

بقَّيْتُ وفْري وانحرفتُ عن العُلا ولَقيتُ أضيافي بوجهٍ عَبوسِ

ومن فروع هذا التشبيه قولهم: زاغ، وحاد، ومرق، وألحد. وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ [الحج: 11]. فالمراد بالتحريف إخراج الوحي والشريعة عما جاءت به إما بتبديل وهو قليل، وإما بكتمان بعض وتناسيه، وإما بالتأويل البعيد وهو أكثر أنواع التحريف.

وقوله: ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ حال من ﴿فَرِيقٌ﴾ وهو قيد في القيد، يعني يسمعونه ثم يعقلونه ثم يحرِّفونه وهم يعلمون أنهم يحرفون، وأن قوماً توارثوا هذه الصفة لا يطمع في إيمانهم لأن الذين فعلوا هذا إما أن يكونوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو بني عمهم، فالغالب أن يكون خُلُقهم واحداً وطباعهم متقاربة كما قال نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 27]. وللعرب والحكماء في هذا المعنى أقوال كثيرة مرجعها إلى أن الطباع تورث، ولذلك كانوا يصفون القبيلة بصفات جمهورها، أو أراد بالفريق علماءهم وأحبارهم، فالمراد لا طمع لكم في إيمان قوم هذه صفات خاصتهم وعلمائهم، فكيف ظنكم بصفات دهمائهم؟ لأن الخاصة في كل أمة هم مظهر محامدها وكمالاتها، فإذا بلغت الخاصة في الانحطاط مبلغاً شنيعاً فاعلم أن العامة أفظع وأشنع. وأراد بالعامة الموجودين منهم زمن القرآن لأنهم وإن كان فيهم علماء إلا أنهم كالعامة في سوء النظر ووهن الوازع.

[76، 77] ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (76) أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ (77)﴾.

الأظهر أن الضمير في ﴿لَقُوا﴾ عائد على بني إسرائيل على نسق الضمائر السابقة في قوله: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة: 75] وما بعده، وأن الضمير المرفوع بقالوا عائد عليهم باعتبار فريق منهم وهم الذين أظهروا الإيمان نفاقاً أو تفادياً من مُرِّ المقارعة والمحاجة بقرينة قوله: ﴿ءَامَنَّا﴾ وذلك كثير في ضمائر الأمم والقبائل ونحوها نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: 232] لأن ضمير ﴿طَلَّقْتُمُ﴾ للمطلقين وضمير تعضلوا للأولياء، لأن الجميع راجع إلى جهة واحدة وهي جهة المخاطبين من المسلمين لاشتمالهم على الصنفين، ومنه أن تقول: لئن نزلتَ ببني فلان لَيكرُمنَّك، وإنما يكرمك سادتهم وكرماؤهم، ويكون الضمير في قوله: ﴿بَعْضُهُمْ﴾ عائد إلى الجميع، أي: بعض الجميع إلى بعض آخر، ومعلوم أن القائل من لم ينافق لمن نافق، ثم تلتئم الضمائر بعد ذلك في ﴿يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75] و﴿يُسِرُّونَ﴾ و﴿يُعْلِنُونَ﴾ بلا كلفة، وإلى هذه الطريقة ذهب صاحب الكشاف، ويرجحها عندي أن فيها الاقتصار على تأويل ما به الحاجة والتأويل عند وجود دليله بجنبه وهو ﴿ءَامَنَّا﴾.

وجملة (إذا لقوا) معطوفة على جملة ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: 75] على أنها حال مثلها من أحوال اليهود وقد قصد منها تقييد النهي أو التعجيب من الطمع في إيمانهم فهو معطوف على الحال بتأويل، وقد كان فريق منهم آخر إذا لقوا.

وقوله: ﴿وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ﴾ معطوف على ﴿إذا لَقُوا﴾ وهو المقصود من الحالية، أي: والحال أنهم يحصل منهم مجموع هذا لأن مجرد قولهم: ﴿ءَامَنَّا﴾ لا يكون سبباً للتعجب من الطمع في إيمانهم، فضمير ﴿بَعْضُهُمْ﴾ راجع إلى ما رجع إليه ﴿لَقُوا﴾ وهم عموم اليهود. ونكتة التعبير بـ ﴿قَالُوا ءَامَنَّا﴾ مثلها في نظيره السابق في أوائل السورة [البقرة: 14].

وقوله: ﴿أَتُحَدِّثُونَهُم﴾ استفهام للإنكار أو التقرير أو التوبيخ بقرينة أن المقام دل على أنهم جرى بينهم حديث في ما ينزل من القرآن فاضحاً لأحوال أسلافهم ومثالب سيرتهم مع أنبيائهم وشريعتهم. والظاهر عندي أن معناه أنهم لما سمعوا من القرآن ما فيه فضيحة أحوالهم وذكر ما لا يعلمه إلا خاصتهم، ظنوا أن ذلك خَلَصَ للنبي من بعض الذين أظهروا الإيمان من أتباعهم وأن نفاقهم كان قد بلغ بهم إلى أن أخبروا المسلمين ببعض

قصص قومهم ستراً لكفرهم الباطن فوبخوهم على ذلك توبيخ إنكار، أي: كيف يبلغ بكم النفاق إلى هذا وأن في بعض إظهار المودة للمسلمين كفاية على حد قول المثل الذي حكاه بشار بقوله:

واسعدْ بما قال في الحلم ابنُ ذي يَزَن ... يلهو الكرام ولا يَنْسَوْنَ أحسابا

فحكى الله ذلك عنهم حكاية لحيرتهم واضطراب أمرهم لأنهم كانوا يرسلون نفراً من قومهم جواسيس على النبي والمسلمين يظهرون الإسلام ويبطنون اليهودية ثم اتهموهم بخرق الرأي وسوء التدبير وأنهم ذهبوا يتجسسون فكشفوا أحوال قومهم، ويدل لهذا عندي قوله تعالى بعد: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾﴾.

وأخبار مروية عن بعض التابعين بأسانيد لبيان المتحدث به، فعن السدي كان بعض اليهود يحدث المسلمين بما عذب به أسلافهم، وعن أبي العالية قال بعض المنافقين إن النبي مذكور في التوراة، وعن ابن زيد كانوا يخبرون عن بعض قصص التوراة.

والمراد ﴿بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ﴾ إما ما قضى الله به من الأحوال والمصائب، فإن الفتح بمعنى القضاء وعليه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: 89]. والفتاح القاضي بلغة اليمن، وإما بمعنى البيان والتعليم، ومنه الفتح على الإمام في الصلاة بإظهار الآية له، وهو كناية مشهورة لأن القضاء يستلزم بيان الحق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: 89]، أي: يسألونهم العلم بالأمور التشريعية على أحد وجهين، فالمعنى بما علمكم الله من الدين.

وقوله: ﴿لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْ﴾ صيغة المفاعلة غير مقصود بها حصول الفعل من جانبين، بل هي لتأكيد الاحتجاج، أي: ليحتجوا عليكم به، أي: بما فتح الله عليكم.

واللام في قوله تعالى: ﴿لِيُحَآجُّوكُم﴾ لام التعليل لكنها مستعملة في التعقيب مجازاً أو ترشيحاً لاستعمال الاستفهام في الإنكار أو التقرير مجازاً، فإنه لما كان الاستفهام الموضوع لطلب العلم استعمل هنا في الإنكار أو التقرير مجازاً لأن طلب العلم يستلزم الإقرار والمقرر عليه يقتضي الإنكار لأن المقر به مما ينكر بداهة، وكانت المحاجة به عند الله فرعاً عن التحديث بما فتح الله عليهم، جعل فرع وقوع التحديث المنكر كأنه علة مسؤول عنها، أي: لكان فعلكم هذا معللًا بأن يحاجوكم وهو غاية في الإنكار، إذ كيف يسعى أحد في إيجاد شيء تقوم به عليه الحجة، فالقرينة هي كون المقام للإنكار لا للاستفهام، ولذلك كانت اللام ترشيحاً متميزاً به أيضاً.

والأظهر أن قوله: ﴿عِندَ رَبِّكُمْ﴾ ظرف على بابه مرادٌ منه عندية التحاكم المناسب

لقوله: يحاجوكم، وذلك يوم القيامة لا محالة، أي: يجعلون ذلك حجة عليكم أمام الله على صدق رسولهم وعلى تَبِعَتكم في عدم الإيمان به، وذلك جار حكاية حال عقيدة اليهود من تشبيههم الرب سبحانه وتعالى بحكام البشر في تمشي الحيل عليه وفي أنه إنما يأخذ المسببات من أسبابها الظاهرية، فلذلك كانوا يرتكبون التحيل في شرعهم وتجد كتبهم ملآى بما يدل على أن الله ظهر له كذا وعلم أن الأمر الفلاني كان على خلاف المظنون وكقولهم في سفر التكوين: وقال الرب: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر»، وقال فيه: «ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر فخزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه فقال: أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته»، وجاء في التكوين أيضاً: «لما شاخ إسحاق وكلَّت عيناه عن النظر دعا ابنه الأكبر عيسو وقال له إني شخت ولست أعرف يوم وفاتي، فالآن خذ عدتك واخرج إلى البرية فتصيد لي صيداً واصنع لي أطعمة حتى أباركك قبل أن أموت، فسمعت رفقة أمهما[1] ذلك فكلمت ابنها يعقوب وقالت اذهب إلى الغنم وخذ جديين جيدين من المعزى فاصنعهما أطعمة لأبيك حتى يباركك قبل وفاته، فقال يعقوب لأمه إن عيسو أخي رجل أشعر وأنا رجل أملس ربما يجسني أبي فأكون في عينيه كمتهاون وأجلب على نفسي لعنة، فقالت: اسمع لقولي فذهب وصنعت له أمه الطعام وأخذت ثياب ابنها الأكبر عيسو وألبستها يعقوب وألبست يديه وملاسة عنقه جلود الجديين فدخل يعقوب إلى أبيه وقال: يا أبي أنا ابنك الأكبر قد فعلت كما كلمتني، فجسه إسحاق وقال: الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يدا عيسو فباركه أي جعله نبياً، وجاء عيسو وكلم أباه الحيلة ثم قال لأبيه باركني أنا، فقال قد جاء أخوك بكرة وأخذ بركتك» إلخ، فما ظنك بقوم هذه مبالغ عقائدهم أن لا يقولوا لا تعلموهم لئلا يحاجوكم عند الله يوم القيامة، وبهذا يندفع استبعاد البيضاوي وغيره أن يكون المراد بعند ربكم يوم القيامة، بأن إخفاء الحقائق يوم القيامة لا يفيد من يحاوله حتى سلكوا في تأويل معنى قوله: ﴿عِندَ رَبِّكُمۡۚ﴾ مسالك في غاية التكلف قياساً منهم لحال اليهود على حال عقائد الإسلام، ففسَّروا ﴿عِندَ﴾ بمعنى الكتاب أو على حذف مضاف أو حذف موصول، ثم سلك متعقبوهم في إعرابه غاية الإغراب.

وقوله: ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ من بقية مقولهم لقومهم، ولا يصح جعله خطاباً من الله للمسلمين تذييلًا لقوله: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ﴾ [البقرة: 75]، لأن المسلمين وفيهم

(1) رفقة هي أم عيسو ويعقوب ولكنها تميل إلى يعقوب لأن عيسو كان قد تزوج امرأتين من بني حيث، فكانت رفقة ساخطة على عيسو.

الرسول ﷺ ليسوا جديرين بمثل هذا التوبيخ، وحسبهم ما تضمنه الاستفهام من الاستغراب أو النهي.

فإن قلت: لم يذكر في الآية جواب المخاطبين بالتبرؤ من أن يكونوا حدَّثوا المؤمنين بما فتح الله عليهم كما ذكر في قوله المتقدم: ﴿وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: 14]؟

قلت: ليس القرآن بصدد حكاية مجادلاتهم وأحوالهم فإنها أقل من ذلك، وإنما يحكي منها ما فيه شناعة حالهم وسوء سلوكهم ودوام إصرارهم وانحطاط أخلاقهم، فتبرِّيهم مما نسب إليه كبراؤهم من التهمة معلوم، للقطع بأنهم لم يحدثوا المسلمين بشيء ولما دل عليه قوله الآتي: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ﴾... إلخ. وأما ما في الآية المتقدمة من تنصُّلهم بقولهم: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ فلأن فيه التسجيل عليهم في قوله فيه: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾.

وقوله: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ﴾ الآية، الاستفهام فيه على غير حقيقته، فهو إما مجاز في التقرير، أي: ليسوا يعلمون ذلك، والمراد التقرير بلازمه وهو أنه إن كان الله يعلمه فقد علمه رسوله، وهذا لزوم عرفي ادعائي في المقام الخطابي أو مجاز في التوبيخ والمعنى هو. أو مجاز في التحضيض، أي: هل كان وجود أسرار دينهم في القرآن موجباً لعلمهم أن الله يعلم ما يسرون والمراد لازم ذلك، أي: يعلمون أنه منزل عن الله، أي: هلَّا كان ذلك دليلًا على صدق الرسول عوض عن أن يكون موجباً لتهمة قومهم الذين تحققوا صدقهم في اليهودية، وهذا الوجه هو الظاهر لي ويرجحه التعبير بيعلمون بالمضارع دون علموا.

وموقع الاستفهام مع حرف العطف في قوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، وقوله: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ﴾ سيأتي الكلام على نظائره، وخلاف علماء العربية فيه عند قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ﴾ [البقرة: 87].

[78] ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿78﴾﴾.

معطوف على قوله: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ﴾ [البقرة: 75] عطف الحال على الحال. و(منهم) خبر مقدم وتقديمه للتشويق إلى المسند إليه كما تقدم في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ﴾ [البقرة: 8] والمعنى: كيف تطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم محرفين وفريق جهلة، وإذا انتفى إيمان أهل العلم منهم المظنون بهم تطلُّب الحق المُنجي والاهتداء إلى التفرقة بينه وبين الباطل فكانوا يحرفون الدِّين

ويكابرون فيما يسمعون من معجزة القرآن في الإخبار عن أسرار دينهم، فكيف تطمعون أيضاً في إيمان الفريق الأميين الذين هم أبعد عن معرفة الحق وألهى عن تطلبه وأضل في التفرقة بين الحق والباطل وأجدر بالاقتداء بأئمتهم وعلمائهم، فالفريق الأول هم الماضون.

وعلى هذا فجملة: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ﴾ معطوفة على جملة ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: 75]. . . إلخ، باعتبار كونها معادلًا لها من جهة ما تضمنته من كونها حالة فريق منهم، وهذه حالة فريق آخر. وأما قوله: ﴿وَإِذَا لَقُوا﴾ [البقرة: 76]، وقوله: ﴿وَإِذَا خَلَا﴾ [البقرة: 76] فتلك معطوفات على جملة: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ﴾ [البقرة: 75] عطف الحال على الحال أيضاً، لكن باعتبار ما تضمنته الجملة الأولى من قوله: ﴿يَسْمَعُونَ﴾ [البقرة: 75] الذي هو حال من أحوال اليهود، وبهذا لا يجيء في جملة: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ﴾ التخيير المبني على الخلاف في عطف الأشياء المتعددة بعضها على بعض هل يجعل الأخير معطوفاً على ما قبله من المعطوفات أو معطوفاً على المعمول الأول، لأن ذلك إذا كان مرجع العطف جهة واحدة، وهنا قد اختلفت الجهة.

والأمي من لا يعرف القراءة والكتابة، والأظهر أنه منسوب إلى الأمة بمعنى عامة الناس فهو يرادف العامي، وقيل: منسوب إلى الأم وهي الوالدة، أي: أنه بقي على الحال التي كان عليها مدة حضانة أمه إياه فلم يكتسب علماً جديداً، ولا يعكر عليه أنه لو كان كذلك لكان الوجه في النسب أن يقولوا: أمهى بناءً على أن النسب يرد الكلمات إلى أصولها، وقد قالوا في جمع الأم: أمهات فردوا المفرد إلى أصله فدلوا على أن أصل أم أمهة لأن الأسماء إذا نقلت من حالة الاشتقاق إلى جعلها أعلاماً قد يقع فيها تغيير لأصلها.

وقد اشتهر اليهود عند العرب بوصف أهل الكتاب فلذلك قيل هنا: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ﴾، أي: ليس جميعهم أهل كتاب. ولم تكن الأمية في العرب وصف ذم لكنها عند اليهود وصف ذم كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: 75]. وقال ابن صياد للنبي ﷺ: أشهد أنك رسول الأميين، وذلك لما تقتضيه الأمية من قلة المعرفة، ومن أجل ذلك كانت الأمية معجزة للنبي ﷺ حيث كان أعلم الناس مع كونه نشأ أمياً قبل النبوءة وقد قال أبو الوليد الباجي: إن الله علَّم نبيه القراءة والكتابة بعد تحقق معجزة الأمية بأن يطلعه على ما يعرف به ذلك عند الحاجة استناداً لحديث البخاري في صلح الحديبية، وأيده جماعة من العلماء في هذا وأنكر عليه أكثرهم مما هو مبسوط في ترجمته من كتاب المدارك لعياض، وما أراد إلا إظهار رأيه.

والكتاب إما بمعنى التوراة اسم للمكتوب، وإما مصدر كتب، أي: لا يعلمون الكتابة، ويبعده قوله بعده: ﴿إِلَّا أَمَانِيَّ﴾، فعلى الوجه الأول يكون قوله: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ أثراً من آثار الأمية، أي لا يعلمون التوراة إلا علماً مختلطاً حاصلًا مما يسمعونه ولا يتقنونه، وعلى الوجه الثاني تكون الجملة وصفاً كاشفاً لمعنى الأميين كقول أوس بن حجر:

الألمعي الذي يظن بك الظن ... كأن قد رأى وقد سمعا

والأماني بالتشديد جمع أمنيَّة على وزن أفاعيل، وقد جاء بالتخفيف فهو جمع على وزن أفاعل عند الأخفش كما جمع مفتاح على مفاتح ومفاتيح، والأمنية كأثفيَّة وأضحيَّة أفعولة كالأعجوبة والأضحوكة والأكذوبة والأغلوطة، والأماني كالأعاجيب والأضاحيك والأكاذيب والأغاليط، مشتقة من مَنَى كرَمَى بمعنى قدَّر الأمر، ولذلك قيل: تمنى بمعنى تكلف تقدير حصول شيء متعذر أو متعسر، ومنَّاه، أي: جعله مانياً، أي: مقدِّراً كناية عن الوعد الكاذب لأنه ينقل الموعود من تقدير حصول الشيء اليوم إلى تقدير حصوله غداً، وهكذا كما قال كعب بن زهير:

فلا يُغرَّنْك ما منَّت وما وعدت ... إن الأماني والأحلام تضليل

ولأن الكاذب ما كذب إلا لأنه يتمنى أن يكون ما في نفس الأمر موافقاً لخبره فمن أجل ذلك حدثت العلاقة بين الكذب والتمني فاستعملت الأمنية في الأكذوبة، فالأماني هي التقادير النفسية، أي: الاعتقادات التي يحسبها صاحبها حقاً وليست بحق، أو هي الفعال التي يحسبها العامة من الدِّين وليست منه بل ينسون الدين ويحفظونها، وهذا دأب الأمم الضالة عن شرعها أن تعتقد ما لها من العوائد والرسوم والمواسم شرعاً، أو هي التقادير التي وضعها الأحبار موضع الوحي الإلهي إما زيادة عليه حتى أنستهم الأصل وإما تضليلًا وهذا أظهر الوجوه.

وقيل: الأماني هنا الأكاذيب، أي: ما وضعه لهم الذين حرَّفوا الدِّين، وقد قيل: الأماني القراءة، أي: لا يعلمون الكتاب إلا كلمات يحفظونها ويدرسونها لا يفقهون منها معنى كما هو عادة الأمم الضالة إذ تقتصر من الكتب على السرد دون فهم، وأنشدوا على ذلك قول حسان في رثاء عثمان ﵁:

تمنَّى كتاب الله أول ليلِهِ ... وآخِرَه لاقى حمامَ المقادرِ

أي: قرأ القرآن في أول الليل الذي قتل في آخره، وعندي أن الأماني هنا التمنيات، وذلك نهاية في وصفهم بالجهل المركب، أي هم يزعمون أنهم يعلمون الكتاب وهم أميون

لا يعلمونه ولكنهم يدَّعون ذلك لأنهم تمنوا أن يكونوا علماء، فلما لم ينالوا العلم ادعوه باطلًا فإن غير العالم إذا اتهم بميسم العلماء دل ذلك على أنه يتمنى لو كان عالماً، وكيفما كان المراد فالاستثناء منقطع لأن واحداً من هاته المعاني ليس من علم الكتاب.

[79] ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿79﴾﴾.

الفاء للترتيب والتسبب فيكون ما بعدها مترتباً على ما قبلها، والظاهر أن ما بعدها مترتب على قوله: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75] الدال على وقوع تحريف منهم عن عمد، فرتب عليه الإخبار باستحقاقهم سوء الحالة، أو رتب عليه إنشاء استفظاع حالهم، وأعيد في خلال ذلك ما أجمل في الكلام المعطوف عليه إعادة تفصيل.

ومعنى: ﴿يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ أنهم يكتبون شيئاً لم يأتهم من رسلهم بل يضعونه ويبتكرونه كما دل عليه قوله: ﴿ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ المشعر بأن ذلك قولهم بأفواههم ليس مطابقاً لما في نفس الأمر.

وثم للترتيب الرتبي، لأن هذا القول أدخل في استحقاقهم الويل من كتابة الكتاب بأيديهم إذ هو المقصود. وليس هذا القول متراخياً عن كتابتهم ما كتبوه في الزمان بل هما متقارنان.

والويل لفظ دال على الشر أو الهلاك ولم يسمع له فعل من لفظه، فلذلك قيل: هو اسم مصدر، وقال ابن جني: هو مصدر امتنع العرب من استعمال فعله لأنه لو صرِّف لوجب اعتلال فائه وعينه بأن يجتمع فيه إعلالان، أي: فيكون ثقيلًا، والويل: البلية، وهي مؤنث الويل، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا﴾ [الكهف: 49]، وقال امرؤ القيس:

فقالت لك الويلات إنك مُرْجِلي

ويستعمل الويل بدون حرف نداء كما في الآية، ويستعمل بحرف النداء كقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَآ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴿14﴾﴾ [الأنبياء: 14] كما يقال: يا حسرتا.

فأما موقعه من الإعراب فإنه إذا لم يضف أعرب إعراب الأسماء المبتدإ بها وأخبر عنه بلام الجر كما في هذه الآية وقوله: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿1﴾﴾ [المطففين: 1].

قال الجوهري: وينصبوا، فيقال: ويلًا لزيد، وجعل سيبويه ذلك قبيحاً وأوجب إذا ابتدئ به أن يكون مرفوعاً، وأما إذا أضيف فإنه يضاف إلى الضمير غالباً كقوله تعالى:

﴿وَيْلَكُمْ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ ءَامَنَ﴾ [القصص: 80]، وقوله: ﴿وَيْلَكَ ءَامِنْ﴾ [الأحقاف: 17] فيكون منصوباً وقد يضاف إلى الاسم الظاهر فيعرب إعراب غير المضاف كقول النبي ﷺ لأبي بصير: «**ويل أمِّه مِسْعَرَ حرب**».

ولما أشبه في إعرابه المصادر الآتية بدلًا من أفعالها نصباً ورفعاً مثل: حمداً لله وصبر جميل كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2]، قال أكثر أئمة العربية إنه مصدر أميت فعله، ومنهم من زعم أنه اسم وجعل نصبه في حالة الإضافة نصباً على النداء بحذف حرف النداء لكثرة الاستعمال، فأصل ويله يا ويله بدليل ظهور حرف النداء معه في كلامهم. وربما جعلوه كالمندوب، فقالوا: ويلاه، وقد أعربه الزجاج كذلك في سورة طه. ومنهم من زعم أنه إذا نصب فعلى تقدير فعل، قال الزجاج في قوله تعالى: ﴿وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ في طه [61]، يجوز أن يكون التقدير ألزمكم الله ويلًا.

وقال الفراء: إن ويل كلمة مركبة من وي بمعنى الحزن ومن مجرورٍ باللام المكسورة، فلما كثر استعمال اللام مع وي صيَّروهما حرفاً واحداً فاختاروا فتح اللام كما قالوا: يَالَ ضبَّةَ ففتحوا اللام وهي في الأصل مكسورة. وهو يستعمل دعاء وتعجباً وزجراً مثل قولهم: لا أبَ لك، وثكلتك أمك.

ومعنى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ دعاء مستعمل في إنشاء الغضب والزجر، قال سيبويه: لا ينبغي أن يقال: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1] دعاء لأنه قبيح في اللفظ، ولكن العباد كلموا بكلامهم وجاء القرآن على لغتهم على مقدار فهمهم، أي هؤلاء ممَّن وجب هذا القول لهم. وقد جاء على مثال ويل ألفاظ وهي: وَيح ووَيس ووَيب ووَيه ووَيك.

وذكر: ﴿بِأَيْدِيهِمْ﴾ تأكيد مثل نظرته بعيني، ومثل: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم﴾ [آل عمران: 167]، وقوله: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: 38]. والقصد منه تحقيق وقوع الكتابة ورفع المجاز عنها وأنهم في ذلك عامدون قاصدون.

وقوله: ﴿لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ هو كقوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: 41]، والثمن المقصود هنا هو إرضاء العامة بأن غيروا لهم أحكام الدِّين على ما يوافق أهواءهم أو انتحال العلم لأنفسهم مع أنهم جاهلون فوضعوا كتباً تافهة من القصص المعلومات البسيطة ليتفيقهوا بها في المجامع لأنهم لما لم تصل عقولهم إلى العلم الصحيح وكانوا قد طمعوا في التصدر والرئاسة الكاذبة، لفقوا نتفاً سطحية وجمعوا موضوعات وفراغات لا تثبت على محك العلم الصحيح ثم أشاعوها ونسبوها إلى الله

ودينه، وهذه شنشنة الجهلة المتطلعين إلى الرئاسة من غير أهلية ليظهروا في صور العلماء لدى أنظار العامة ومن لا يميز بين الشحم والورم.

وقوله: ﴿فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ تفصيل لجنس الويل إلى ويلين، وهما ما يحصل لهم من الشر لأجل ما وضعوه وما يحصل لهم لأجل ما اكتسبوه من جراء ذلك، فهو جزاء بالشر على الوسيلة وعلى المقصد وليس في الآية ثلاث ويلات كما قد توهم ذلك.

وكأن هذه الآية تشير إلى ما كان في بني إسرائيل من تلاشي التوراة بعد تخريب بيت المقدس في زمن بختنصر ثم في زمن طيطس القائد الروماني، وذلك أن التوراة التي كتبها موسى عليه السلام قد أمر بوضعها في تابوت العهد حسبما ذلك مذكور في سفر التثنية، وكان هذا التابوت قد وضعه موسى في خيمة الاجتماع ثم وضعه سليمان في الهيكل، فلما غزاهم بختنصر سنة 588 قبل المسيح أحرق الهيكل والمدينة كلها بالنار وأخذ معظم اليهود فباعهم عبيداً في بلده وترك فئة قليلة بأورشليم قصرهم على الغراسة والزراعة ثم ثاروا على بختنصر وقتلوا نائبه وهربوا إلى مصر ومعهم أرميا فخربت مملكة اليهود.

ومن المعلوم أنهم لم يكونوا يومئذٍ يستطيعون إنقاذ التوراة وهم لم يكونوا من حفظتها لأن شريعتهم جعلت التوراة أمانة بأيدي اللاويين كما تضمَّنه سفر التثنية وأمر موسى القوم بنشر التوراة لهم بعد كل سبع سنين تمضي، وقال موسى: ضعوا هذا الكتاب عند تابوت العهد ليكون هناك شاهداً عليكم لأني أعرف تمردكم وقد صرتم تقاومون ربكم وأنا حي فأحرى أن تفعلوا ذلك بعد موتي، ولا يخفى أن اليهود قد نبذوا الديانة غير مرة وعبدوا الأصنام في عهد رحبعام بن سليمان ملك يهوذا، وفي عهد يوربعام غلام سليمان ملك إسرائيل قبل تخريب بيت المقدس وذلك مؤذن بتناسي الدِّين، ثم طرأ عليه التخريب المشهور ثم أعقبه التخريب الروماني في زمن طيطس سنة 40 للمسيح ثم في زمن أدريان الذي تم على يده تخريب بلد أورشليم بحيث صيرها مزرعة وتفرق من أبقاه السيف من اليهود في جهات العالم.

ولهذا اتفق المحققون من العلماء الباحثين عن تاريخ الدِّين على أن التوراة قد دخلها التحريف والزيادة والتلاشي وأنهم لما جمعوا أمرهم عقب بعض مصائبهم الكبرى افتقدوا التوراة فأرادوا أن يجمعوها من متفرق أوراقهم وبقايا مكاتبهم. وقد قال: (لنجرك) أحد اللاهوتيين من علماء الإفرنج: إن سفر التثنية كتبه يهودي كان مقيماً بمصر في عهد الملك يوشيا ملك اليهود، وقال غيره: إن الكتب الخمسة التي هي مجموع التوراة قد دخل فيها تحريف كثير من علم صموئيل أو عُزير (عزرا). ويذكر علماؤنا أن اليهود إنما قالوا: عزير ابن الله لأنه ادعى أنه ظفر بالتوراة. وكل ذلك يدل على أن

التوراة قد تلاشت وتمزقت والموجود في سفر الملوك الثاني من كتبهم في الإصحاح الحادي والعشرين أنهم بينما كانوا بصدد ترميم بيت المقدس في زمن يوشيا ملك يهوذا ادعى حلقيا الكاهن أنه وجد سفر الشريعة في بيت الرب وسلمه الكاهن لكاتب الملك، فلما قرأه الكاتب على الملك مزق ثيابه وتاب من ارتداده عن الشريعة وأمر الكهنة بإقامة كلام الشريعة المكتوب في السفر الذي وجده حلقيا الكاهن في بيت الرب اهـ. فهذا دليل قوي على أن التوراة كانت مجهولة عندهم منذ زمان.

[80 ـ 82] ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةٗۚ قُلۡ أَتَّخَذۡتُمۡ عِندَ ٱللَّهِ عَهۡدٗا فَلَن يُخۡلِفَ ٱللَّهُ عَهۡدَهُۥٓۖ أَمۡ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٨٠﴾ بَلَىٰۚ مَن كَسَبَ سَيِّئَةٗ وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨٢﴾﴾.

قيل: الواو لعطف الجملة على جملة: ﴿وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ﴾ [البقرة: 75] فتكون حالًا مثلها، أي كيف تطمعون أن يؤمنوا لكم وهو يسمعون كلام الله ثم يحرفونه ويقولون لن تمسنا النار. والأظهر عندي أن الواو عطف على قوله: ﴿يَكۡتُبُونَ﴾ [البقرة: 79] إلخ، أي: فعلوا ذلك وقالوا: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ﴾ ووجه المناسبة أن قولهم ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ﴾ دل على اعتقاد مقرر في نفوسهم يشيعونه بين الناس بألسنتهم قد أنبأ بغرور عظيم من شأنه أن يقدموا على تلك الجريمة وغيرها إذ هم قد أمنوا من المؤاخذة إلا أياماً معدودة تعادل أيام عبادة العجل أو أياماً عن كل ألف سنة من العالم يوم، وإن ذلك عذاب مكتوب على جميعهم فهم لا يتوقون الإقدام على المعاصي لأجل ذلك، فبالعطف على أخبارهم حصلت فائدة الإخبار عن عقيدة من ضلالاتهم. ولموقع هذا العطف حصلت فائدة الاستئناف البياني إذ يعجب السامع من جرأتهم على هذا الإجرام.

وقوله: ﴿وَقَالُواْ﴾ أراد به أنهم قالوه عن اعتقاد لأن الأصل الصدق في القول حتى تقوم القرينة على أنه قول على خلاف الاعتقاد كما في قوله: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: 14]. ولأجل أن أصل القول أن يكون على وفق الاعتقاد ساغ استعمال القول في معنى الظن والاعتقاد في نحو قولهم: قال مالك، وفي نحو قول عمرو بن معد يكرب:

علام تقول الرمح يثقل عاتقي

والمس حقيقته اتصال اليد بجرم من الأجرام وكذلك اللمس، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلۡعَذَابُ﴾ [الأنعام: 49].

وعبر عن نفيهم بحرف «لن» الدال على تأييد النفي تأكيداً لانتفاء العذاب عنهم بعد

تأكيد، ولدلالة «لن» على استغراق الأزمان يأتي الاستثناء من عموم الأزمنة بقوله: ﴿إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ على وجه التفريع فهو منصوب على الظرفية.

والوصف بمعدودة مؤذن بالقلة لأن المراد بالمعدود الذي يعده الناس إذا رأوه أو تحدثوا عنه، وقد شاع في العرف والعوائد أن الناس لا يعمدون إلى عد الأشياء الكثيرة دفعاً للملل أو لأجل الشغل سواء عرفوا الحساب أم لم يعرفوه، لأن المراد العد بالعين واللسان لا العد بجمع الحسابات إذ ليس مقصوداً هنا. وتأنيث «معدودة» وهو صفة «أياماً» مراعى فيه تأويل الجمع بالجماعة وهي طريقة عربية مشهورة، ولذلك كثر في صفة الجمع إذا أنثوها أن يأتوا بها بصيغة الإفراد إلا إذا أرادوا تأويل الجمع بالجماعات، وسيأتي ذلك في قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: 184].

وقوله: ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا﴾ جواب لكلامهم، ولذلك فصَّل على طريقة المحاورات كما قدمناه في قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: 30] والاستفهام غير حقيقي بدليل قوله بعده: ﴿بَلَىٰ﴾ فهو استفهام تقريري للإلجاء إلى الاعتراف بأصدق الأمرين وليس إنكاري لوجود المعادل وهو (أم تقولون) لأن الاستفهام الإنكاري لا معادل له.

والمراد بالعهد الوعد المؤكد فهو استعارة، لأن أصل العهد هو الوعد المؤكد بقسم والتزام، ووعد الذي لا يخلف الوعد كالعهد، ويجوز أن يكون العهد هنا حقيقة لأنه في مقام التقرير دال على انتفاء ذلك. وذكر الاتخاذ دون أعاهدتم أو عاهدكم لما في الاتخاذ من توكيد العهد و﴿عِندَ﴾ لزيادة التأكيد يقولون: اتخذ يداً عند فلان.

وقوله: ﴿فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ﴾ الفاء فصيحة دالة على شرط مقدر وجزائه، وما بعد الفاء هو علة الجزاء والتقدير، فإن كان ذلك فلكم العذر في قولكم لأن الله لا يخلف عهده، وتقدم ذلك عند قوله تعالى: ﴿فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة: 60]. ولكون ما بعد فاء الفصيحة دليل شرط وجزائه لم يلزم أن يكون ما بعدها مسبباً عما قبلها ولا مترتباً عنه حتى يشكل عليه عدم صحة ترتب الجزاء في الآية على الشرط المقدر لأن لن للاستقبال.

و«أم» في قوله: ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ معادلة همزة الاستفهام فهي متصلة وتقع بعدها الجملة كما صرح به ابن الحاجب في الإيضاح وهو التحقيق كما قال عبدالحكيم، فما قاله صاحب المفتاح من أن علامة أم المنقطعة كون ما بعدها جملة أمر أغلبي ولا معنى للانقطاع هنا لأنه يفسد ما أفاده الاستفهام من الإلجاء والتقرير.

وقوله: ﴿بَلَىٰ﴾ إبطال لقولهم: لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة، وكلمات الجواب

تدخل على الكلام السابق لا على ما بعدها، فمعنى بلى بل أنتم تمسكم النار مدة طويلة.

وقوله: ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ سند لما تضمنته بلى من إبطال قولهم، أي: ما أنتم إلا ممن كسب سيئة... إلخ، ومن كسب سيئة وأحاطت به خطيئاته فأولئك أصحاب النار، فأنتم منهم لا محالة على حد قول لبيد:

تمنَّى ابنتاي أن يعيش أبوهما ... وهل أنا إلا من ربيعة أو مُضَر

أي: فلا أخلد كما لم يخلد بنو ربيعة ومضر، فمن في قوله: ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ شرطية بدليل دخول الفاء في جوابها، وهي في الشرط من صيغ العموم فلذلك كانت مؤذنة بجملة محذوفة دل عليها تعقيب (بلى) بهذا العموم لأنه لو لم يرد به أن المخاطبين من زمر هذا العموم لكان ذكر العموم بعدها كلاماً متناثراً، ففي الكلام إيجاز الحذف ليكون المذكور كالقضية الكبرى لبرهان قوله: ﴿بَلَىٰ﴾. والمراد بالسيئة هنا السيئة العظيمة وهي الكفر بدليل العطف عليها بقوله: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾

وقوله: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ الخطيئة اسم لما يقترفه الإنسان من الجرائم، وهي فعيلة بمعنى مفعولة من خطى إذا أساء، والإحاطة مستعارة لعدم الخلو عن الشيء لأن ما يحيط بالمرء لا يترك له منفذاً للإقبال على غير ذلك، قال تعالى: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ﴾ [يونس: 22] وإحاطة الخطيئات هي حالة الكفر لأنها تجرئ على جميع الخطايا ولا يعتبر مع الكفر عمل صالح كما دل عليه قوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البلد: 17]. فلذلك لم تكن في هذه الآية حجة للزاعمين خلود أصحاب الكبائر من المسلمين في النار إذ لا يكون المسلم محيطة به الخطيئات، بل هو لا يخلو من عمل صالح، وحسبك من ذلك سلامة اعتقاده من الكفر وسلامة لسانه من النطق بكلمة الكفر الخبيثة.

والقصر المستفاد من التعريف في قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 81] قصر إضافي لقلب اعتقادهم.

وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿82﴾﴾ [البقرة: 82] تذييل لتعقيب النذارة بالبشارة على عادة القرآن.

والمراد بالخلود هنا حقيقته.

[83] ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ ﴿83﴾﴾.

أعيد ذكر أحوال بني إسرائيل بعد ذلك الاستطراد المتفنن فيه، فأعيد الأسلوب القديم وهو العطف بإعادة لفظ إذ في أول القصص. وأظهر هنا لفظ ـ ﴿بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ وعدل عن الأسلوب السابق الواقع فيه التعبير بضمير الخطاب المراد به سلف المخاطبين وخلفهم لوجهين؛ **أحدهما**: أن هذا رجوع إلى مجادلة بني إسرائيل وتوقيفهم على مساويهم، فهو افتتاح ثان جرى على أسلوب الافتتاح الواقع في قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ﴾ [البقرة: 40] الآية. **ثانيهما**: أن ما سيذكر هنا لما كان من الأحوال التي اتصف بها السلف والخلف، وكان المقصود الأول منه إثبات سوء صنيع الموجودين في زمن القرآن تعين أن يعبر عن سلفهم باللفظ الصريح ليتأتى توجيه الخطاب من بعد ذلك إلى المخاطبين حتى لا يظن أنه من الخطاب الذي أريد به أسلافهم على وزان ﴿وَإِذۡ نَجَّيۡنَٰكُم مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ﴾ [البقرة: 49] أو على وزان ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذۡتُمُ ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ﴾ [البقرة: 51]. وقوله: ﴿مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ أريد به أسلافهم لأنهم الذين أعطوا الميثاق لموسى على امتثال ما أنزل الله من التوراة كما قدمناه، أو المراد بلفظ بني إسرائيل المتقدمون والمتأخرون، والمراد بالخطاب في ﴿تَوَلَّيۡتُمۡ﴾ خصوص مَن بعدهم لأنهم الذين تولوا فليس في الكلام التفات ما، وهو أولى من جعل ماصدق ﴿بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ هو ماصدق ضمير ﴿تَوَلَّيۡتُمۡ﴾ وأن الكلام التفات.

وقوله: ﴿لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ خبر في معنى الأمر، ومجيء الخبر للأمر أبلغ من صيغة الأمر لأن الخبر مستعمل في غير معناه لعلاقة مشابهة الأمر الموثوق بامتثاله بالشيء الحاصل حتى إنه يخبر عنه. وجملة: ﴿لَا تَعۡبُدُونَ﴾ مبدأ بيان للميثاق، فلذلك فصلت وعطف ما بعدها عليها ليكون مشاركاً لها في معنى البيانية، سواء قدَّرتَ (أن) أو لم تقدرها، أو قدرت قولًا محذوفاً.

وقوله: ﴿وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَانٗا﴾ هو مما أخذ عليهم الميثاق به وهو أمر مؤكد لما دل عليه تقديم المتعلق على متعلقه وهما ﴿وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَانٗا﴾ وأصله: وإحساناً بالوالدين، والمصدر يدل من فعله، والتقدير: وأحسنوا بالوالدين إحساناً. ولا يريبكم أنه معمول مصدر وهو لا يتقدم على عامله على مذهب البصريين لأن تلك دعوى واهية دعاهم إليها أن المصدر في معنى (أن) والفعل فهو في قوة الصلة ومعمول الصلة لا يتقدم عليها، مع أن (أن) والفعل هي التي تكون في معنى المصدر لا العكس، والعجب من ابن جني كيف تابعهم في شرحه للحماسة على هذا عند قول الحماسي:

وبعضُ الحِلم عند الجهل للذلة إذعان

وعلى طريقتهم تعلَّق قوله: ﴿وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ﴾ بفعل محذوف تقديره وأحسنوا، وقوله:

﴿إِحۡسَانٗا﴾ مصدر. ويرد عليهم أن حذف عامل المصدر المؤكد ممتنع لأنه تبطل به فائدة التأكيد الحاصلة من التكرير فلا حاجة إلى جميع ذلك. وتجزم بأن المجرور مقدم على المصدر، على أن التوسع في المجرورات أمر شائع وأصل مفروغ منه، واليتامى جمع يتيم كالندامى للنديم وهو قليل في جمع فعيل.

وجعل الإحسان لسائر الناس بالقول لأنه القدر الذي يمكن معاملة جميع الناس به، وذلك أن أصل القول أن يكون عن اعتقاد، فهم إذا قالوا للناس: حسناً فقد أضمروا لهم خيراً وذلك أصل حُسن المعاملة مع الخلق، قال النبي ﷺ: «**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**». وقد علَّمنا الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [الحشر: 10] على أنه إذا عرض ما يوجب تكدر الخاطر فإن القول الحسن يزيل ما في نفس القائل من الكدر ويرى للمقول له الصفاء فلا يعامله إلا بالصفاء، قال المعري:

والخِلُّ كالماء يبدي لي ضمائره ... مع الصفاء ويُخفيها مع الكدر

على أن الله أمر بالإحسان الفعلي حيث يتعين ويدخل تحت قدرة المأمور، وذلك الإحسان للوالدين وذي القربى واليتامى والمساكين وإيتاء الزكاة، وأمر بالإحسان القولي إذا تعذر الفعلي على حد قول أبي الطيب:

فليُسعِد النطق إن لم تُسعِد الحال

وقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ أطلقت الزكاة على الصدقة مطلقاً أو على الصدقة الواجبة على الأموال، وليس المراد الكناية عن شريعة الإسلام لما علمت من أن هاته المعاطيف تابعة لبيان الميثاق وهو عهد موسى عليه السلام.

وقوله: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيۡتُمۡ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنكُمۡ﴾ خطاب للحاضرين وليس بالتفات كما علمت آنفاً. والمعنى أخذنا ميثاق الأمة الإسرائيلية على التوحيد وأصول الإحسان فكنتم ممن تولى عن ذلك وعصيتم شرعاً اتبعتموه. والتولي الإعراض وإبطال ما التزموه، وحذف متعلقه لدلالة ما تقدم عليه، أي: توليتم عن جميع ما أخذ عليكم الميثاق به، أي: أشركتم بالله وعبدتم الأصنام وعققتم الوالدين وأسأتم لذوي القربى واليتامى والمساكين وقلتم للناس أفحش القول وتركتم الصلاة ومنعتم الزكاة.

ويجوز أن يكون المراد بالخطاب في ﴿تَوَلَّيۡتُمۡ﴾ المخاطبين زمن نزول الآية، وبعض من تقدمهم من متوسط عصور الإسرائيليين فيكون ضمير الخطاب تغليباً، نكتته إظهار براءة الذين أخذ عليهم العهد أولًا من نكثه وهو من الإخبار بالجمع، والمراد التوزيع، أي: توليتم فمنكم من لم يحسن للوالدين وذي القربى... إلخ. وهذا من

صفات اليهود في عصر نزول الآية كما سيأتي في تفسير الآية التي بعدها. ومنكم من أشرك بالله، وهذا لم ينقل عن يهود زمن النزول وإنما هو من صفات من تقدمهم من بعد سليمان فقد كانت من ملوك إسرائيل عبدة أصنام، وتكرر ذلك فيهم مراراً كما هو مسطور في سِفري الملوك الأول والثاني من التوراة.

و﴿ثُمَّ﴾ للترتيبين الترتبي والخارجي.

وقوله: ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ﴾ إنصاف لهم في توبيخهم ومذمتهم وإعلان بفضل من حافظ على العهد.

وقوله: ﴿وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ جملة حالية، ولكونها اسمية أفادت أن الإعراض وصف ثابت لهم وعادة معروفة منهم كما أشار إليه في الكشاف، وهو مبني على اعتبار اسم الفاعل مشتقاً من فعل منزل اللازم ولا يقدر له متعلق، ويجوز أن يقدر مشتقاً من فعل حذف متعلقه تعويلًا على القرينة، أي: ﴿وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ عن الوصايا التي تضمنت ذلك الميثاق، أي: توليتم عن تعمد وجرأة وقلة اكتراث بالوصايا وتركاً للتدبر فيها والعمل بها.

[84، 85] ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ (84) ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.

تفنن الخطاب هنا فجاء على نسق ما قبل الآية السابقة إذ عبر عنها عن جميع بني إسرائيل بضمير الخطاب على طريق التغليب لأن المخاطبين حين نزول القرآن هم المقصودون من هذه الموعظة، أو على طريق تنزيل الخلف منزلة السلف، كما تقدم لأن الداعي للإظهار عند الانتقال من الاستطراد إلى بقية المقصود في الآية السابقة قد أخذ ما يقتضيه فعاد أسلوب الخطاب إلى ما كان عليه.

والقول في ﴿لَا تَسْفِكُونَ﴾ كالقول في: ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ [البقرة: 83]. والسفك: الصب، وإضافة الدماء إلى ضمير فاعل ﴿تَسْفِكُونَ﴾ اقتضت أن مفعول ﴿تَسْفِكُونَ﴾ هو دماء السافكين، وليس المراد النهي عن أن يسفك الإنسان دم نفسه أو يخرج نفسه من داره لأن مثل هذا مما يزع المرء عنه وازعه الطبيعي فليس من شأن الشريعة الاهتمام بالنهي عنه. وإنما المراد أن لا يسفك أحد دم غيره ولا يخرج غيره من داره على حد قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾ [النور: 61]، أي: فليسلم بعضكم على بعض.

فوجه إضافة الدماء إلى ضمير السافكين أن هذه الأحكام المتعلقة بالأمة أو القبيلة

يكون مدلول الضمائر فيها مجموع الناس، فإذا تعلقت أحكام بتلك الضمائر من إسناد أو مفعولية أو إضافة، أرجع كلٌّ إلى ما يناسبه على طريقة التوزيع، وهذا كثير في استعمال القرآن، ونكتته الإشارة إلى أن المغايرة في حقوق أفراد الأمة مغايرة صورية وأنها راجعة إلى شيء واحد وهو المصلحة الجامعة أو المفسدة الجامعة، ومثله قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: 29]، ومن هذا القبيل قول الحماسي الحارث بن وعلة الذهلي:

قومي هم قتلوا أُميمَ أخي ... فإذا رميتُ يصيبني سَهْمي

فلئن عفوتُ لأعفونَّ جَلَلا ... ولئن سطوت لأوهِنَنَّ عَظْمي

يريد أن سهمه إذا أصاب قومه فقد أضر بنفسه، وإلى هذا الوجه أشار ابن عطية وسمَّاه اللف في القول، أي الإجمال المراد به التوزيع، وذهب صاحب الكشاف إلى أنه من تشبيه الغير بالنفس لشدة اتصال الغير بالنفس في الأصل أو الدين، فإذا قتل المتصل به نسبا أو ديناً فكأنما قتل نفسه، وهو قريب من الأول ومبناه على المجاز في الضمير المضاف إليه في قوله: ﴿دِمَآءَكُمْ﴾ و﴿أَنفُسَكُم﴾.

وقيل: إن المعنى لا تسفكون دماءكم بالتسبب في قتل الغير فيقتص منكم، ولا تخرجون أنفسكم من دياركم بالجناية على الغير فتنفوا من دياركم، وهذا مبني على المجاز التبعي في ﴿تَسْفِكُونَ﴾ و﴿تُخْرِجُونَ﴾ بعلاقة التسبب.

وأشارت هذه الآية إلى وصيتين من الوصايا الإلهية الواقعة في العهد المعروف بالكلمات العشر المنزلة على موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من قوله: لا تقتل، لا تشته بيت قريبك، فإن النهي عن شهوة بيت القريب لقصد سد ذريعة السعي في اغتصابه منه بفحوى الخطاب. وعليه فإضافة ميثاق إلى ضمير المخاطبين مراعى فيها أنهم لما كانوا متدينين بشريعة التوراة فقد التزموا بجميع ما تحتوي عليه.

وقوله: ﴿ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ مرتب ترتيباً رُتَبياً، أي: أخذ عليكم العهد وأقررتموه، أي: عملتم به وشهدتم عليه، فالضميران في: ﴿أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ راجعان لما رجع له ضمير ميثاقكم وما بعده لتكون الضمائر على سنن واحد في النظم. وجملة ﴿وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ حالية، أي: لا تنكرون إقراركم بذلك إذ قد تقلدتموه والتزمتم التدين به.

والعطف بـ«ثم» في قوله: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ للترتيب الرتبي، أي: وقع ذلك كله وأنتم هؤلاء تقتلون، والخطاب لليهود الحاضرين في وقت نزول القرآن بقرينة قوله: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ﴾ لأن الإشارة لا تكون إلى غائب، وذلك نحو قولهم: ها أنا ذا،

وها أنتم أولاء، فليست زيادة اسم الإشارة إلا لتعيين مفاد الضمير، وهذا استعمال عربي يختص غالباً بمقام التعجب من حال المخاطب، وذلك لأن أصل الإخبار أن يكون بين المخبر والمخبر عنه تخالف في المفهوم واتحاد في الصدق في الخارج، وهو المعروف عند المناطقة بحمل الاشتقاق نحو: أنت صادق. ولذلك لزم اختلاف المسند والمسند إليه بالجمود والاشتقاق غالباً أو الاتحاد في الاشتقاق، ولا تجدهما جامدين إلا بتأويل.

ثم إن العرب قد تقصد من الإخبار معنى مصادفة المتكلم الشيء عين شيء يبحث عنه في نفسه نحو (أنت أبا جهل) قاله له ابن مسعود يوم بدر إذ وجده مثخناً بالجراح صريعاً، ومصادفة المخاطب ذلك في اعتقاد المتكلم نحو: ﴿قَالَ أَنَا۠ يُوسُفُ وَهَٰذَا أَخِىۖ﴾ فإذا أرادوا ذلك توسعوا في طريقة الإخبار، فمن أجل ذلك صح أن يقال: أنا ذلك، إذا كانت الإشارة إلى متقرر في ذهن السامع وهو لا يعلم أنه عين المسند إليه كقول خفاف بن ندبة:

تأمَّل خُفافاً إنني أنا ذلكا[1]

وقول طريف العنبري:

فتوسَّموني إنني أنا ذالكم[2]

وأوسع منه عندهم نحو قول أبي النجم:

أنا أبو النجم وشِعري شِعري

ثم إذا أرادوا العناية بتحقيق هذا الاتحاد جاؤوا بـ«ها» التنبيه، فقالوا: ها أنا ذا، يقوله المتكلم لمن قد يشك أنه هو، نحو قول الشاعر:

إن الفتى من يقول ها أنا ذا[3]

فإذا كان السبب الذي صحَّح الأخبار معلوماً اقتصر المتكلم على ذلك وإلا أتبع مثل ذلك التركيب بجملة تدل على الحال التي اقتضت ذلك الإخبار، ولهم في ذلك مراتب **الأولى**: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ﴾. **الثانية**: ﴿هَٰٓأَنتُمْ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمْ﴾ [آل عمران:

---

(1) قبله: «أقول له والرمح يأطر متنه».

(2) تمامه: «شاكي سلاحي في الحوادث معلم».

(3) تمامه: «ليس الفتى من يقول كان أبي».

119]، ومنه: ها أنا ذا لديكما، قاله أمية بن أبي الصلت. **الثالثة**: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ جَٰدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [النساء: 109]. ويستفاد معنى التعجب في أكثر مواقعه من القرينة كما تقول لمن وجدته حاضراً وكنت لا تترقب حضوره: ها أنت ذا، أو من الجملة المذكورة بعده إذا كان مفادها عجيباً كما رأيت في الأمثلة.

والأظهر أن يكون الضمير واسم الإشارة مبتدأ وخبراً والجملة بعدهما حالًا، وقيل: هي مستأنفة لبيان منشأ التعجب، وقيل: الجملة هي الخبر واسم الإشارة منادى معترض ومنعه سيبويه، وقيل: اسم الإشارة منصوب على الاختصاص وهذا ضعيف.

وعلى الخلاف في موقع الجملة اختلف فيما لو أتى بعد(ها) أنت ذا ونحوه بمفرد، فقيل: يكون منصوباً على الحال، وقيل: مرفوعاً على الخبر، ولم يسمع من العرب إلا مثال أنشده النحاة وهو قوله:

أبا حكم ها أنت نَجْمٌ مجالد

ولأجل ذلك جاء ابن مالك في خطبة التسهيل بقوله: وها أنا ساع فيما انتدبت إليه، وجاء ابن هشام في خطبة المغني بقوله: وها أنا مبيح بما أسررته.

واختلف النحاة أيضاً في أن وقوع الضمير بعد «ها» التنبيه هل يتعين أن يعقبه اسم الإشارة. فقال في التسهيل: هو غالب لا لازم، وقال ابن هشام: هو لازم صرح به في حواشي التسهيل بنقل الدماميني في الحواشي المصرية في الخطبة وفي الهاء المفردة. وقال الرضي إن دخول «ها التنبيه» في الحقيقة إنما هو على اسم الإشارة على ما هو المعروف في قولهم هذا، وإنما يفصل بينها وبين اسم الإشارة بفاصل، فمنه الضمير المرفوع المنفصل كما رأيت، ومنه القسم نحو قول الشاعر من شواهد الرضي:

تعلَّمن ها لعمرُ الله ذا قسما ... فاقدر بذرعك فانظر أين تنسلك

وشذ بغير ذلك نحو قول النابغة:

ها إنَّ تا عذرة إن لا تكن نفعت ... فإن صاحبها قد تاه في البلد

وقوله: ﴿تَقْتُلُونَ﴾ حال أو خبر، وعبَّر بالمضارع لقصد الدلالة على التجدد وأن ذلك من شأنكم، وكذلك قوله: ﴿وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم﴾

وجعل في الكشاف المقصود بالخطابات كلها في هذه الآية مراداً به أسلاف الحاضرين، وجعل قوله: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ﴾ مع إشعاره بمغايرة المشار إليهم للذين وجَّه إليهم الخطاب مراداً منه مغايرة تنزيلية لتغير صفات المخاطب الواحد،

وذلك تكلف ساقه إليه محبة جعل الخطابات في هذه الآية موافقة للخطابات التي في الآي قبلها، وقد علمت أنه غير لازم وأن المغايرة مقصودة هنا وقد استقامت فلا داعي إلى التكلف.

وقد أشارت هذه الآية إلى ما حدث بين اليهود من التخاذل وإهمال ما أمرتهم به شريعتهم[1]، والأظهر أن المقصود يهود قريظة والنضير وقينقاع. وأراد من ذلك بخاصة ما حدث بينهم في حروب بُعاث القائمة بين الأوس والخزرج، وذلك أنه لما تقاتل الأوس والخزرج اعتزل اليهود الفريقين زمناً طويلًا والأوس مغلوبون في سائر أيام القتال، فدبر الأوس أن يخرجوا يسعون لمحالفة قريظة والنضير، فلما علم الخزرج توعدوا اليهود إن فعلوا ذلك فقالوا لهم: إنا لا نحالف الأوس ولا نحالفكم، فطلب الخزرج على اليهود رهائن أربعين غلاماً من غلمان قريظة والنضير فسلَّموهم لهم. ثم إن عمرو بن النعمان البياضي الخزرجي أطمع قومه أن يتحولوا لقريظة والنضير لحسن أرضهم ونخلهم وأرسل إلى قريظة والنضير يقول لهم: إما أن تخلوا لنا دياركم، وإما أن نقتل الرهائن، فخشي القوم على رهائنهم واستشاروا كعب بن أسيد القرظي فقال لهم: يا قوم امنعوا دياركم وخلوه يقتل الغلمان فما هي إلا ليلة يصيب أحدكم فيها امرأته حتى يولد له مثل أحدكم، فلما أجابت قريظة والنضير عمراً بأنهم يمنعون ديارهم عدا عمرو على الغلمان فقتلهم فلذلك تحالفت قريظة والنضير مع الأوس فسعى الخزرج في محالفة بني قينقاع من اليهود، وبذلك نشأ قتال بين فرق اليهود وكان بينهم يوم بعاث قبل الهجرة بخمس سنين، فكانت اليهود تتقاتل وتجلي المغلوبين من ديارهم وتأسرهم، ثم لما ارتفعت الحرب جمعوا مالًا وفدوا به أسرى اليهود الواقعين في أسر أحلاف أحد الفريقين من الأوس أو الخزرج فعيَّرت العرب اليهود بذلك وقالت: كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم بأموالكم، فقالوا: قد حرم علينا قتالهم ولكنا نستحي أن نخذل حلفاءنا، وقد أمرنا أن نفدي الأسرى، فذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾.

---

(1) ابتدأ التخاذل بين اليهود بعد وفاة سليمان وبيعة ابنه رحبعام ملكاً على إسرائيل، إذ شق عليه عصا الطاعة غلام أبيه المسمى يربعام، وتحزَّب الأسباط عدا سبطَي يهوذا وبنيامين مع يربعام. وقد هَمَّ رحبعام أن يقاتل من خرج عنه فنهاه النبي شمعيا وبذلك كف رحبعام عن القتال ورضي بمن بقي معه «إصحاح 12 ملوك أول». ولما مات رحبعام وولى ابنه «أبيا» جمع جيشاً لقتال يربعام عبد جده وصارت بينهم مقاتلات كثيرة في جبل «إفرايم» قيل: إن القتلى من الفريقين بلغت خمسمائة ألف. «إصحاح 13 الأيام الثاني»، ثم نشأت بينهم حروب سنة «40» للمسيح.

[85، 86] ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (85) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (86)﴾.

الواو في قوله: ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ﴾ يجوز أن تكون للعطف، فهو عطف على قوله: ﴿تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ﴾ فهو من جملة ما وقع التوبيخ عليه مما نكث فيه العهد، وهو وإن لم يتقدم في ذكر ما أخذ عليهم العهد ما يدل عليه إلا أنه لما رجع إلى إخراج الناس من ديارهم كان في جملة المنهيات. ولك أن تجعل الواو للحال من قوله: ﴿وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا﴾، أي: تخرجونهم والحال إن أسرتموهم تفدونهم. وكيفما قدَّرت فقوله: ﴿وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ جملة حالية من قوله: ﴿يَأْتُوكُمْ﴾ إما حال من معطوف، وإما حال من حال، إذ ليس فداء الأسير بمذموم لذاته ولكن ذمه باعتبار ما قارنه من سبب الفداء، فمحل التوبيخ هو مجموع المفاداة مع كون الإخراج محرَّماً وبعد أن قتلوهم وأخرجوهم، فجملة ﴿وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ حالية من ضمير ﴿تُفَادُوهُمْ﴾ وصُدِّرت بضمير الشأن للاهتمام بها وإظهار أن هذا التحريم أمر مقرر مشهور لديهم وليست معطوفة على قوله: ﴿وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم﴾ وما بينهما اعتراض لقلة جدواه إذ قد تحقق ذلك بقوله: ﴿وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم﴾.

وفي قوله: ﴿وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ تشنيع وتبليد لهم توهموا القربة فيما هو من آثار المعصية، أي: كيف ترتكبون الجناية وتزعمون أنكم تتقربون بالفداء وإنما الفداء المشروع هو فداء الأسرى من أيدي الأعداء لا من أيديكم فهلا تركتم موجب الفداء؟

وعندي أن في الآية دلالة على ترجيح قول إمام الحرمين في أن الخارج من المغصوب ليس آتياً بواجب ولا بحرام، ولكنه انقطع عنه تكليف النهي، وأن القربة لا تكون قربة إلا إذا كانت غير ناشئة عن معصية.

والأُسارى بضم الهمزة جمع أسير، حَمْلًا له على كسلان كما حملوا كسلان على أسير فقالوا: كسلى، هذا مذهب سيبويه لأن قياس جمعه أسرى كقتلى. وقيل: هو جمع نادر وليس مبنياً على حمل، كما قالوا: قدامى جمع قديم. وقيل: هو جمع جمع، فالأسير يجمع على أسرى ثم يجمع أسرى على أُسارى وهو أظهر. والأسير فعيل بمعنى مفعول من أسره إذا أوثقه، وهو فعل مشتق من الاسم الجامد، فإن الإسار هو السير من

الجلد الذي يوثق به المسجون والموثوق، وكانوا يوثقون المغلوبين في الحرب بسيور من الجلد، قال النابغة:

لـم يـبـقَ غـيـرُ طـريـدٍ غـيـرِ مُـنْـفَـلـت ... أو مـوثَـقٍ فـي حِـبـالِ الـقـدِّ مـسـلـوبِ

وقرأ الجمهور: ﴿أُسَـٰرَىٰ﴾، وقرأه حمزة: **﴿أَسْرى﴾**.

وقرأ نافع والكسائي وعاصم ويعقوب ﴿تُفَـٰدُوهُمْ﴾ بصيغة المفاعلة المستعملة في المبالغة في الفداء، أي: تفدوهم فداء حريصاً، فاستعمال فادي هنا مسلوب المفاضلة مثل عافاه الله، وقول امرئ القيس:

فـعـادى عـداء بـيـن ثـور ونـعـجـة ... دراكـا فـلـم يـنـضـح بـمـاء فـيـغـسـل

وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو وحمزة وأبو جعفر وخلف **﴿تَفْدوهم﴾** بفتح الفوقية وإسكان الفاء دون ألف بعد الفاء، والمحرَّم الممنوع، ومادة حرم في كلام العرب للمنع، والحرام الممنوع منعا شديداً أو الممنوع منعاً من قبل الدين، ولذلك قالوا الأشهُر الحُرْم، وشهر المحَّرم.

وقوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ استفهام إنكاري توبيخي، أي: كيف تعمدتم مخالفة التوراة في قتال إخوانكم واتبعتموها في فداء أسراهم، وسمي الإتباع والإعراض إيماناً وكفراً على طريقة الاستعارة لتشويه المشبه وللإنذار بأن تعمد المخالفة للكتاب قد تفضي بصاحبها إلى الكفر به، وإنما وقع **﴿تؤمنون﴾** في حيز الإنكار تنبيهاً على أن الجمع بين الأمرين عجيب وهو مؤذن بأنهم كادوا أن يجحدوا تحريم إخراجهم أو لعلهم جحدوا ذلك، وجحد ما هو قطعي من الدِّين مروق من الدِّين.

والفاء عاطفة على ﴿تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾، وما عطف عليه، عطفت الاستفهام أو عطفت مقدراً دل عليه الاستفهام، وسيأتي تحقيق ذلك قريباً عند قوله: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ﴾ [البقرة: 87].

والفاء في قوله: ﴿فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ﴾ فصيحة عاطفة على محذوف دل عليه الاستفهام الإنكاري، أو عاطفة على نفس الاستفهام لما فيه من التوبيخ. وقال عبدالحكيم: إن الجملة معترضة والاعتراض بالفاء، وهذا بعيد معنى ولفظاً، **أما الأول**: فلأن الاعتراض في آخر الكلام المعبر عنه بالتذييل لا يكون إلا مفيداً لحاصل ما تقدم وغير مفيد حكماً جديداً، **وأما الثاني**: فلأن اقتران الجملة المعترضة بحرف غير الواو غير معروف في كلامهم.

والخزي بالكسر: ذلٌّ في النفس طارئ عليها فجأة لإهانة لَحِقتها، أو معرَّة صدرت

منها، أو حيلة وغلبة تمشت عليها. وهو اسم لما يحصل من ذلك، وفعله من باب سمع بفتح الخاء، والمراد بالخزي ما لحق اليهود بعد تلك الحروب من المذلة بإجلاء النضير عن ديارهم وقتل قريظة وفتح خيبر وما قدر لهم من الذل بين الأمم.

وقرأ الجمهور: ﴿يُرَدُّونَ﴾ و﴿يَعْمَلُونَ﴾ بياء الغيبة، وقرأ عاصم في رواية عنه ﴿**تردون**﴾ بتاء الخطاب نظراً إلى معنى ﴿مَنْ﴾ وإلى قوله: ﴿مِنكُمْ﴾، وقرأ نافع وابن كثير ويعقوب ﴿يَعْمَلُونَ﴾ بياء الغيبة، وقرأه الجمهور بتاء الخطاب.

وقد دلت هذه الآية على أن الله يعاقب الحائدين عن الطريق بعقوبات في الدنيا وعقوبات في الآخرة. وقد وقع اسم الإشارة وهو قوله: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟﴾ موقع نظيره في قوله: ﴿أُولَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5].

والقول في ﴿ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ﴾ كالقول في: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: 16]. والقول في: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ قريب من القول في: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 48].

وموقع الفاء في قوله: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ هو الترتيب لأن المجرم بمثل هذا الجرم العظيم يناسبه العذاب العظيم ولا يجد نصيراً يدفع عنه أو يخفف.

[87] ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴿87﴾﴾.

انتقال من الإنحاء على بني إسرائيل في فعالهم مع الرسول موسى عليه السلام بما قابلوه به من العصيان والتبرم والتعلل في قبول الشريعة وبما خالفوا من أحكام التوراة بعد موته إلى قرب مجيء الإسلام، إلى الإنحاء عليهم بسوء مقابلتهم للرسل الذين أتوا بعد موسى مثل يوشع وإلياس وأرمياء وداود مؤيدين لشريعته ومفسرين وباعثين للأمة على تجديد العمل بالشريعة مع تعدد هؤلاء الرسل واختلاف مشاربهم في الدعوة لذلك المقصد من لين وشدة، ومن رغبة ورهبة، ثم جاء عيسى مؤيداً وناسخاً ومبشراً فكانت مقابلتهم لأولئك كلهم بالإعراض والاستكبار وسوء الصنيع، وتلك أمارة على أنهم إنما يعرضون عن الحق لأجل مخالفة الحق أهواءهم، وإلا فكيف لم يجدوا في خلال هاته العصور ومن بين تلك المشارب ما يوافق الحق ويتمحض للنصح. وإن قوماً هذا دأبهم يرثه الخلف عن السلف لجديرون بزيادة التوبيخ ليكون هذا حجة عليهم في أن تكذيبهم للدعوة المحمدية مكابرة وحسد حتى تنقطع حجتهم، إذ لو كانت معاندتهم للإسلام هي أُولى

فِعْلاتهم لأوهموا الناس أنهم ما أعرضوا إلا لما تبين لهم من بطلان، فكان هذا مرتبطاً بقوله: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا﴾ [البقرة: 41]، ومقدمة للإنحاء عليهم في مقابلتهم للدعوة المحمدية الآتي ذكرها في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ﴾ [البقرة: 88].

فقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ تمهيد للمعطوف وهو قوله: ﴿وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ الذي هو المبني عليه التعجب في قوله: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ﴾ [البقرة: 87]. فقوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ تمهيد التمهيد وإلا فهو قد علم من الآيات السابقة فلا مقتضى للإعلام به استقلالاً هنا، ولكنه ذكر ليبني عليه ما بعده فكأنه تحصيل لما تقدم، أي: ولقد كان ما كان مما تقدم وهو إيتاء موسى الكتاب وقفينا أيضاً بعده بالرسل فهو كالعلاوة أو كقول القائل: هذا وقد كان كذا.

وقفَّى مضاعف قفا، تقول: قفوت فلاناً إذا جئتَ في إثره لأنك حينئذٍ كأنك تقصد جهة قفاه، فهو من الأفعال المشتقة من الجوامد مثل جبهة. فصار المضاعف قفاه بفلان تقفية، وذلك أنك جعلته مأموراً بأن يقفو بجعل منك لا من تلقاء نفسه، أي: جعلته يقفوه غيره، ولكون المفعول واحداً جعلوا المفعول الثاني عند التضعيف متعلقاً بالفعل بباء التعدية لئلا يلتبس التابع بالمتبوع فقالوا: قفى زيداً بعمرو عِوَضَ أن يقولوا: قفى زيداً عمراً.

فمعنى: ﴿وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ أرسلنا رسلًا، وقد حذف مفعول: ﴿قَفَّيْنَا﴾ للعلم به وهو ضمير موسى. وقوله: ﴿مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ أي من بعد ذهابه أي موته، وفيه إيماء إلى التسجيل على اليهود بأن مجيء الرسل بعد موسى ليس ببدع.

والجمع في الرسل للعدد والتعريف للجنس وهو مراد به تكثير، قاله صاحب الكشاف، أي: لأن شأن لفظ الجنس المعرف إذا لم يكن عهد أن يدل على الاستغراق، فلما كان الاستغراق هنا متعذراً دل على التكثير مجازاً لمشابهة الكثير بجميع أفراد الجنس كقولك: لم يبقَ أحد في البلد لم يشهد الهلال، إذا شهده جماعات كثيرة، وهو قريب من معنى الاستغراق العرفي[1]. وسُمِّي أنبياء بني إسرائيل الذين من بعد موسى رسلًا مع أنهم لم يأتوا بشرع جديد اعتباراً بأن الله أمرهم بإقامة التوراة وتفسيرها والتفريع منها، فقد جعل لهم تصرفاً شرعياً وبذلك كانوا زائدين على مطلق النبوة التي لا تعلق لها بالتشريع لا تأصيلًا، ولا تفريعاً. وقال الباقلاني فيما نقله عنه الفخر: لا بد أن يكون هؤلاء الرسل جاؤوا بشرع جديد ولو مع المحافظة على

(1) لأن الاستغراق العرفي منظور فيه إلى استغراق جميع الأفراد في مكان أو زمان تنزيلًا لهم منزلة الكل. وهذا جعل بمعنى الكثرة لا غير.

الشرع الأول أو تجديد ما اندرس منه، وهو قريب مما قلناه، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿123﴾﴾ [الصافات: 123] وقال: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿139﴾﴾ [الصافات: 139]، وما كان عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إلا مثلهم في أنه ما أتى بأحكام جديدة إلا شيئاً قليلًا، وخُصَّ عيسى بالذكر من بين سائر الأنبياء الذين جاؤوا بعد موسى زيادة في التنكيل على اليهود لأنهم يكفرون به ويكذبونه، ولذلك أيضاً خصه بقوله: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾، ولأن من جاء بعد موسى من الرسل لم يخبروا أن جبريل جاءهم بوحي وعيسى كان أوسع منهم في الرسالة.

وعيسى اسم معرَّب من يشوع أو يسوع وهو اسم عيسى ابن مريم، قلبوه في تعريبه قلباً مكانياً ليجري على وزن خفيف كراهية اجتماع ثقل العجمة وثقل ترتيب حروف الكلمة، فإن حرفي علة في الكلمة وشيناً والختم بحرف حلق لا يجري هذا التنظيم على طبيعة ترتيب الحروف مع التنفس عند النطق بها، فقدموا العين لأنها حلقية فهي مبدأ النطق ثم حركوا حروفه بحركات متناسبة وجعلوا شينه المعجمة الثقيلة سيناً مهملة، فلله فصاحة العربية. ومعنى يشوع بالعبرانية السيد أو المبارك.

ومريم هي أم عيسى وهذا اسمها بالعبرانية نقل للعربية على حاله لخفته، ولا معنى لمريم في العربية غير العَلَمية، إلا أن العرب المتنصرة عاملوه معاملة الصفة في معنى المرأة المتباعدة عن مشاهدة النساء، لأن هاته الصفة اشتهرت بها مريم إذ هي أول امرأة عبرانية خدمت بيت المقدس، فلذلك يقولون: امرأةٌ مريمٌ، أي: مُعْرِضة عن صفات النساء، كما يقولون رجل حاتم بمعنى جواد، وذلك معلوم منهم في الأعلام المشتهرة بالأوصاف؛ ولذلك قال رؤبة:

قلت لزيرٍ لم تزره مريمه[1]

فليس هو مشتقاً من رام يريم كما قد يتوهم. وينبغي أن يكون وزنها فعيل بفتح الفاء وإن كان نادراً[2].

---

(1) قال في «الكشاف»: وزن مريم عند النحويين مفعل، لأن فعيل بفتح الفاء لم يثبت، أي: وثبت فعيل بكسر الفاء نحو عثير للغبار، لكن الحق أن وزن فعيل ثبت قليلًا منه صهين اسم مكان، أعني فيختص بالأسماء الجوامد.

(2) الزير بكسر الزاي هو الرجل الذي يميل لمحادثة النساء ومجالستهن، وياؤه منقلبة عن الواو، ووزنه فعل بكسر الفاء من زار يزور. وقوله: مريمه، أي: المرأة التي ترغب في محادثته، وهذا البيت من قصيدة مدح بها أبا جعفر المنصور.

وعيسى عليه السلام هو ابن مريم، كوَّنه الله في بطنها بدون مس رجل، وأمه مريم ابنة عمران من سبط يهوذا.

ولد عيسى في مدة سلطنة أغسطس ملك رومية وفي مدة حكم هيرودوس على القدس من جهة سلطان الرومان وذلك في سنة عشرين وستمائة قبل الهجرة المحمدية، وكانت ولادته بقرية تعرف ببيت لحم اليهودية، ولما بلغ ثلاثين سنة بُعث رسولًا إلى بني إسرائيل وبقي في الدنيا إلى أن بلغ سنه ثلاثة وثلاثين سنة.

وأما مريم أمه فهي مريم ابنة عمران بن ماثان من سبط يهوذا ولدت عيسى وهي ابنة ثلاث عشرة سنة فتكون ولادتها في سنة ثلاث عشرة قبل ميلاد عيسى، وتوفيت بعد أن شاخت ولا تعرف سنة وفاتها، وكان أبوها مات قبل ولادتها فكفلها زكرياء من بني أبيا وهو زوج أليصابات خالة مريم وكان كاهناً من أحبار اليهود كما سيأتي في سورة آل عمران.

والبينات صفة لمحذوف، أي: الآيات والمعجزات الواضحات، ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ﴾ قويناه وشددنا عضده ونصرناه، وهو مشتق من اسم جامد وهو اليد، فأيَّد بمعنى جعله ذا يد، واليد مجاز في القوة والقدرة، فوزن أيد أفعل، ولك أن تجعله مشتقاً من الأيد وهو القوة فوزنه فعل.

والتأييد التقوية والإقدار على العمل النفسي، وهو مشتق من الأيد وهو القوة، قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [ص: 17]. والأيد مشتق من اليد لأنها آلة القدرة والأحسن أن يكون مشتقاً من اليد، أي: جعله ذا يد، أي: قوة، والمراد هنا قوة معنوية وهي قوة الرسالة وقوة الصبر على أذى قومه، وسيأتي في الأنفال قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ﴾.

والروح جوهر نوراني لطيف، أي: غير مدرك بالحواس فيطلق على النفس الإنساني الذي به حياة الإنس، ولا يطلق على ما به حياة العجماوات إلا لفظ نفس، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: 85]، ويطلق على قوة من لدن الله تعالى يكون بها عمل عجيب ومنه قوله: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: 91]، ويطلق على جبريل كما في قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿193﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿194﴾﴾ [الشعراء: 193، 194]، وهو المراد في قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾ [القدر: 4]، وقوله: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [النبأ: 38].

والقدس بضمتين وبضم فسكون مصدر أو اسم مصدر بمعنى النزاهة والطهارة. والمقدَّس المطهَّر، وتقدم في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: 30].

وروح القدس روح مضاف إلى النزاهة فيجوز أن يكون المراد به الروح الذي نفخ الله في بطن مريم فتكوَّن منه عيسى، وإنما كان ذلك تأييداً له لأن تكوينه في ذلك الروح اللدني المطهر هو الذي هيَّأه لأن يأتي بالمعجزات العظيمة، ويجوز أن يكون المراد به جبريل والتأييد به ظاهر لأنه الذي يأتيه بالوحي وينطق على لسانه في المهد وحين الدعوة إلى الدِّين، وهذا الإطلاق أظهر هنا، وفي الحديث الصحيح: «**أن روح القدس نفث في رُوعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفيَ أجلها**». وعلى كلا الوجهين فإضافة روح إلى القدس إما من إضافة ما حقه أن يكون موصوفاً إلى ما حقه أن تشتق منه الصفة، ولكن اعتبر طريق الإضافة إلى ما منه اشتقاق الصفة لأن الإضافة أدل على الاختصاص بالجنس المضاف إليه لاقتضاء الإضافة ملابسة المضاف بالمضاف إليه، وتلك الملابسة هنا تؤول إلى التوصيف، وإلى هذا قال التفتازاني في شرح الكشاف وأنكر أن يكون المضاف إليه في مثله صفة حقيقة حتى يكون من الوصف بالمصدر.

وقوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌ﴾ هو المقصود من الكلام السابق، وما قبله من قوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا﴾ تمهيد له كما تقدم، فالفاء للسببية والاستفهام للتعجيب من طغيانهم ومقابلتهم جميع الرسل في جميع الأزمان بمقابلة واحدة ساوى فيها الخلف السلف، مما دل على أن ذلك سجية في الجميع.

وتقديم همزة الاستفهام على حرف العطف المفيد للتشريك في الحكم استعمال متبع في كلام العرب وظاهره غريب لأنه يقتضي أن يكون الاستفهام متسلطاً على العاطف والمعطوف، وتسلط الاستفهام على حرف العطف غريب فلذلك صرفه علماء النحو عن ظاهره ولهم في ذلك طريقتان؛ **إحداهما**: طريقة الجمهور؛ قالوا: همزة الاستفهام مقدمة من تأخير، وقد كان موقعها بعد حرف العطف فقدمت عليه لاستحقاق الاستفهام التصدير في جملته، وإنما خصوا التقديم بالهمزة دون غيرها من كلمات الاستفهام لأن الهمزة متأصلة في الاستفهام إذ هي الحرف الموضوع للاستفهام الأكثر استعمالًا فيه، وأما غيرها فكلمات أشربت معنى الاستفهام منها ما هو اسم مثل (أين)، ومنها حرف تحقيق وهو (هل) فإنه بمعنى قد، فلما كثر دخول همزة الاستفهام عليه حذفوا الهمزة لكثرة الاستعمال، فأصل هل فعلت: أهل فعلت؟ فالتقدير فأكلما جاءكم رسول فقلب، وقيل: أفكلما جاءكم رسول، فعلى هذه الطريقة يكون الاستفهام معطوفاً وتكون الجملة معطوفة

على التي قبلها أو معطوفة على محذوف بحسب ما يسمح به المقام.

الطريقة الثانية: طريقة صاحب الكشاف، وفي مغني اللبيب أن الزمخشري أول القائلين بها، وادعى الدماميني أن الزمخشري مسبوق في هذا ولم يعين من سبقه، فإنه قد جوَّز طريقة الجمهور وجوَّز أن تكون همزة الاستفهام هي مبدأ الجملة وأن المستفهم عنه محذوف دل عليه ما عطف عليه بحرف العطف، والتقدير في مثله أتكذبونهم فكلما جاءكم رسول... إلخ. وعلى هذه الطريقة تكون الجملة استفهامية مستأنفة محذوفاً بقيتها ثم عطف عليها ما عطف، ولا أثر لهذا إلا في اختلاف الاعتبار والتقدير، فأما معنى الكلام فلا يتغير على كلا الاعتبارين لأن العطف والاستفهام كليهما متوجهان إلى الجملة الواقعة بعدهما. والظاهر من كلام صاحب الكشاف في هذه الآية وفي قوله تعالى في سورة آل عمران [165]: ﴿أَوَلَمَّا أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٌ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا﴾ أن الطريقتين جائزتان في جميع مواقع الاستفهام مع حرف العطف وهو الحق، وأما عدم تعرضه لذلك عند آيات: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ﴾ [البقرة: 75] ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: 44] ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [البقرة: 85] فيما مضى من هذه السورة، فذلك ذهول منه وقد تداركه هنا.

وعندي جواز طريقة ثالثة وهي أن يكون الاستفهام عن العطف، والمعنى: أتزيدون على مخالفاتكم استكباركم كلما جاءكم رسول... إلخ، وهذا متأت في حروف التشريك الثلاثة كما تقدم من أمثلة الواو والفاء، وكقوله تعالى: ﴿أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنتُم بِهِۦٓ﴾ في سورة يونس [51] وقول النابغة:

أثم تعذران إلى منها ... فإني قد سمعت وقد رأيتُ

وقد استقريت هذا الاستعمال فوجدت مواقعه خاصة بالاستفهام غير الحقيقي كما رأيت من الأمثلة.

ومعنى الفاء هنا تسبب الاستفهام التعجيبي الإنكاري على ما تقرر عندهم من تقفية موسى بالرسل، أي: قفينا موسى بالرسل فمن عجيب أمركم أن كل رسول جاءكم استكبرتم، وجوَّز صاحب الكشاف كون العطف على مقدر، أي: آتينا موسى الكتاب... إلخ؛ ففعلتم، ثم وبخهم بقوله: ﴿أَفَكُلَّمَا﴾، فالهمزة للتوبيخ والفاء حينئذٍ عاطفة مقدراً معطوفاً على المقدر المؤهل للتوبيخ، وهو وجه بعيد، ومرمى الوجهين إلى أن جملة ﴿ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ﴾... إلخ غير مراد منها الإخبار بمدلولها. وانتصب كلما بالنيابة عن الظرف لأنه أضيف إلى ما الظرفية المصدرية والعامل فيه قوله: ﴿ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ﴾، وقدم

الظرف ليكون موالياً للاستفهام المراد منه التعجيب ليظهر أن محل العجب هو استمرار ذلك منهم الدال على أنه سجية لهم وليس ذلك لعارض عرض في بعض الرسل وفي بعض الأزمنة، والتقدير أفاستكبرتم كلما جاءكم رسول، فقدم الظرف للاهتمام لأنه محل العجب، وقد دل العموم الذي في كلما على شمول التكذيب أو القتل لجميع الرسل المرسلين إليهم لأن عموم الأزمان يستلزم عموم الأفراد المظروفة فيها.

و﴿تَهْوَىٰٓ﴾ مضارع هوِي بكسر الواو إذا أحب، والمراد به ما تميل إليه أنفسهم من الانخلاع عن القيود الشرعية والانغماس في أنواع الملذات، والتصميم على العقائد الضالة.

والاستكبار الاتصاف بالكبر وهو هنا الترفع عن اتباع الرسل وإعجاب المتكبرين بأنفسهم واعتقاد أنهم أعلى من أن يطيعوا الرسل ويكونوا أتباعاً لهم، فالسين والتاء في: ﴿ٱسْتَكْبَرْتُمْ﴾ للمبالغة كما تقدم في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ﴾ [البقرة: 34]، وقوله: ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ مسبب عن الاستكبار، فالفاء للسببية فإنهم لما استكبروا بلغ بهم العصيان إلى حد أن كذبوا فريقاً، أي: صرحوا بتكذيبهم أو عاملوهم معاملة الكاذب، وقتلوا فريقاً، وهذا كقوله تعالى عن أهل مدين: ﴿قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَٰكَ﴾ [هود: 91].

وتقديم المفعول هنا لما فيه من الدلالة على التفصيل فناسب أن يقدم ليدل على ذلك كما في قوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف: 30]، وهذا استعمال عربي كثير في لفظ فريق وما في معناه نحو: طائفة، إذا وقع معمولًا لفعل في مقام التقسيم نحو: ﴿يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ [آل عمران: 154].

والتفصيل راجع إلى ما في قوله: ﴿رَسُولٌۢ﴾ من الإجمال، لأن «كلما جاءكم رسول» أفاد عموم الرسول وشمل هذا موسى عليه السلام، فإنهم وإن لم يكذبوه بصريح اللفظ لكنهم عاملوه معاملة المكذبين به إذ شكوا غير مرة فيما يخبرهم عن الله تعالى وأساؤوا الظن به مراراً في أوامره الاجتهادية وحملوه على قصد التغرير بهم والسعي لإهلاكهم كما قالوا حين بلغوا البحر الأحمر. وحين أمرهم بالحضور لسماع كلام الله تعالى، وحين أمرهم بدخول أريحا، وغير ذلك. وأما بقية الرسل فكذبوهم بصريح القول مثل عيسى وقتلوا بعض الرسل مثل أشعياء وزكرياء ويحيى ابنه وأرمياء.

وجاء في ﴿تَقْتُلُونَ﴾ بالمضارع عوضاً عن الماضي لاستحضار الحالة الفظيعة وهي

حالة قتلهم رسلهم كقوله: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ﴾ [فاطر: 9] مع ما في صيغة تقتلون من مراعاة الفواصل، فاكتمل بذلك بلاغة المعنى وحسن النظم.

[88] ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿88﴾﴾.

إما عطف على قوله: ﴿اسْتَكْبَرْتُمْ﴾ [البقرة: 87] أو على ﴿كَذَّبْتُمْ﴾ [البقرة: 87] فيكون على الوجه الثاني تفسيراً للاستكبار، أي: يكون على تقدير عطفه على: ﴿كَذَّبْتُمْ﴾ من جملة تفصيل الاستكبار بأن أشير إلى أن استكبارهم أنواع تكذيب وتقتيل وإعراض. وعلى الوجهين ففيه التفات من الخطاب إلى الغيبة وإبعاد لهم عن مقام الحضور، فهو من الالتفات الذي نكتته أن ما أجري على المخاطب من صفات النقص والفظاعة قد أوجب إبعاده عن البال وإعراض البال عنه، فيشار إلى هذا الإبعاد بخطابه بخطاب البعد فهو كناية[1].

وقد حسَّن الالتفات أنه مؤذن بانتقال الكلام إلى سوء مقابلتهم للدعوة المحمدية وهو غرض جديد، فإنهم لما تحدث عنهم بما هو من شؤونهم مع أنبيائهم وجّه الخطاب إليهم. ولما أريد الحديث عنهم في إعراضهم عن النبي ﷺ صار الخطاب جارياً مع المؤمنين وأجرى على اليهود ضمير الغيبة. على أنه يحتمل أن قولهم: ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ لم يصرحوا به علناً، ويدل لذلك أن أسلوب الخطاب جرى على الغيبة من مبدأ هذه الآية إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُم مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ﴿92﴾﴾ [البقرة: 92].

والقلوب مستعملة في معنى الأذهان على طريقة كلام العرب في إطلاق القلب على العقل.

والغلف بضم فسكون جمع أغلف وهو الشديد الغلاف، مشتق من غلفه إذا جعل له غلافاً وهو الوعاء الحافظ للشيء والساتر له من وصول ما يكره له.

وهذا كلام كانوا يقولونه للنبي ﷺ حين يدعوهم للإسلام قصدوا به التهكم وقطع طمعه في إسلامهم، وهو كقول المشركين: ﴿قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: 5].

---

(1) قلت: نظير هذا الالتفات من الخطاب إلى الغيبة بعد إجراء صفات نقص، قول الشاعر يذم من بخل في قضاء مهم:

أبى لك كسب الحمد رأيٌ مقصر ... ونفسٌ أضاق الله بالخير باعها
إذا هي حثّته على الخير مرة ... عصاها وإن همّت بشرٍّ أطاعها

وفي الكلام توجيه لأن أصل الأغلف أن يكون محجوباً عمَّا لا يلائمه، فإن ذلك معنى الغلاف، فهم يخيلون أن قلوبهم مستورة عن الفهم ويريدون أنها محفوظة من فهم الضلالات. ولذلك قال المفسرون: إنه مؤذن بمعنى أنها لا تعي ما تقول ولو كان لوعته، وهذان المعنيان اللذان تضمنهما التوجيه يلاقيهما الرد بقوله تعالى: ﴿بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾، أي: ليس عدم إيمانهم لقصور في أفهامهم ولا لرُبُوِّها عن قبول مثل ما دعوا إليه، ولكن لأنهم كفروا فلعنهم الله بكفرهم وأبعدهم عن الخير وأسبابه. وبهذا حصل المعنيان المرادان لهم من غير حاجة إلى فرض احتمال أن يكون غلف جمع غلاف لما فيه من التكلف في حذف المضاف إليه حتى يقدر أنها أوعية للعلم والحق فلا يتسرب إليها الباطل.

وقوله: ﴿بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ تسجيل عليهم وفضح لهم بأنهم صمَّموا على الكفر والتمسك بدينهم من غير التفات لحجة النبي ﷺ، فلما صمَّموا على ذلك عاقبهم الله باللعن والإبعاد عن الرحمة والخير فحرمهم التوفيق والتبصر في دلائل صدق الرسول، فاللعنة حصلت لهم عقاباً على التصميم على الكفر وعلى الإعراض عن الحق، وفي ذلك رد لما أوهموه من أن قلوبهم خُلقت بعيدة عن الفهم لأن الله خلقهم كسائر العقلاء مستطيعين لإدراك الحق لو توجهوا إليه بالنظر وترك المكابرة، وهذا معتقد أهل الحق من المؤمنين عدا الجبرية.

وقوله: ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ تفريع على ﴿لَّعَنَهُمُ﴾، و(قليلًا) صفة لمحذوف دل عليه الفعل، والتقدير: فإيماناً قليلًا، وما زائدة للمبالغة في التقليل والضمير لمجموع بني إسرائيل ويجوز أن يكون قليلًا صفة للزمان الذي يستلزمه الفعل، أي: فحيناً قليلًا يؤمنون. وقليل يجوز أن يكون باقياً على حقيقته مشاراً به إلى إيمانهم ببعض الكتاب أو إلى إيمانهم ببعض ما يدعو له النبي ﷺ مما يوافق دينهم القديم كالتوحيد ونبوة موسى أو إلى إيمان أفراد منهم في بعض الأيام، فإن إيمان أفراد قليلة منهم يستلزم صدور إيمان من مجموع بني إسرائيل في أزمنة قليلة أو حصول إيمانات قليلة. ويجوز أن يكون قليلًا هنا مستعملًا في معنى العدم، فإن القلة تستعمل في العدم في كلام العرب، قال أبو كبير الهذلي:

قليل التشكي للمهم يصيبه   كثيرُ الهوى شتى النوى والمسالك

أراد أنه لا يتشكى، وقال عون بن عبدالله بن عتبة بن مسعود في أرض نصيبين: «كثيرة العقارب قليلة الأقارب»، أراد عديمة الأقارب، ويقولون: فلان قليل الحياء، وذلك كله إما مجاز لأن القليل شبه بالعدم، وإما كناية وهو أظهر، لأن الشيء إذا قلَّ آل إلى الاضمحلال فكان الانعدام لازماً عرفياً للقلة ادعائياً، فتكون ما مصدرية والوجهان

أشار إليهما في الكشاف باختصار واقتصر على الوجه الثاني منهما في تفسيره قوله تعالى: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ في سورة النمل [62]، فقال والمعنى نفي التذكير، والقلة تستعمل في معنى النفي وكأن وجه ذلك أن التذكر من شأنه تحصيل العلم فلو تذكر المشركون المخاطبون بالآية لحصل لهم العلم بأن الله واحد لا شريك له، كيف وخطابهم بقوله: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ﴾ المقصود منه الإنكار بناءً على أنهم غير معتقدين ذلك.

[89] ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿89﴾﴾.

معطوف على قوله: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۚ﴾ [البقرة: 88] لقصد الزيادة في الإنحاء عليهم بالتوبيخ فإنهم لو أعرضوا عن الدعوة المحمدية إعراضاً مجرداً عن الأدلة لكان في إعراضهم معذرة ما، ولكنهم أعرضوا وكفروا بالكتاب الذي جاء مصدقاً لما معهم والذي كانوا من قبل يستفتحون به على المشركين. فقوله: ﴿مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ متعلق بجاءهم وليس صفة لأنه ليس أمراً مشاهداً معلوماً حتى يوصف به. وقوله: ﴿مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ وصف شأن لقصد زيادة التسجيل عليهم بالمذمة في هذا الكفر، والقول في تفسيره قد مضى عند قوله تعالى: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ [البقرة: 41].

والاستفتاح ظاهره طلب الفتح، أي: النصر. قال تعالى: ﴿إِن تَسْتَفْتِحُواْ فَقَدْ جَآءَكُمُ ٱلْفَتْحُۖ﴾ [الأنفال: 19]، وقد فسَّروه بأن اليهود كانوا إذا قاتلوا المشركين، أي: من أهل المدينة استنصروا عليهم بسؤال الله أن يبعث إليهم الرسول الموعود به في التوراة. وجوّز أن يكون ﴿يَسْتَفْتِحُونَ﴾ بمعنى يفتحون، أي: يعلمون ويخبرون كما يقال: فتح على القارئ، أي: علمه الآية التي ينساها، فالسين والتاء لمجرد التأكيد مثل زيادتهما في استعصم واستصرخ واستعجب، والمراد كانوا يخبرون المشركين بأن رسولًا سيبعث فيؤيد المؤمنين ويعاقب المشركين. وقوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ﴾، أي: ما كانوا يستفتحون به، أي: لما جاء الكتاب الذي عرفوه كفروا به، وقد عدل عن أن يقال: فلما جاءهم الكتاب، ليكون اللفظ أشمل، فيشمل الكتاب والرسول الذي جاء به، فإنه لا يجيء كتاب إلا مع رسول. ووقع التعبير بما الموصولة دون من لأجل هذا الشمول، ولأن الإبهام يناسبه الموصول الذي هو أعم، فإن الحق أن (ما) تجيء لما هو أعم من العاقل.

والمراد بما عرفوا: القرآن، أي: أنهم عرفوه بالصفة المتحققة في الخارج وإن

جهلوا انطباقها على القرآن لضلالهم، لأن الظاهر أن بني إسرائيل لم يكن أكثرهم يعتقد صدق القرآن وصدق الرسول، وبعضهم كان يعتقد ذلك ولكنه يتناسى ويتغافل حسداً، قال تعالى: ﴿حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: 109]. ويصير معنى الآية: «لو ما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم» وعرفوا أنه الذي كانوا يستفتحون به على المشركين.

وجملة: ﴿وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ﴾ في موضع الحال، وفائدتها هنا استحضار حالتهم العجيبة وهي أنهم كذبوا بالكتاب والرسول في حال ترقبهم لمجيئه وانتظار النصر به، وهذا منتهى الخذلان والبهتان.

وقوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ﴾ بالفاء عطف على جملة «كانوا يستفتحون». و﴿لَمَّا﴾ الثانية تتنازع مع (لما) الأولى الجواب وهو قوله: ﴿كَفَرُواْ بِهِۦ﴾، فكان موقع جملة وكانوا إلخ بالنسبة إلى كون الكتاب مصدقاً موقع الحال، لأن الاستنصار به أو التبشير به يناسب اعتقاد كونه «مصدقاً لما معهم»، وموقعها بالنسبة إلى كون الكتاب والرسول معروفين لهم بالأمارات والدلائل موقع المنشإ من المتفرع عنه مع أن مفاد جملة: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾.... إلخ، وجملة: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ﴾... إلخ، واحد. وإعادة لمَّا في الجملة الثانية دون أن يقول: ﴿وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فجاءهم ما عرفوا﴾... إلخ، قصد إظهار اتحاد مفاد الجملتين المفتتحتين بلما وزيادة الربط بين المعنيين حيث انفصل بالجملة الحالية فحصل بذلك نظم عجيب وإيجاز بديع، وطريقة تكرير العامل مع كون المعمول واحداً طريقة عربية فصحى، قال تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [آل عمران: 188].

وقال: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ ﴿35﴾﴾ [المؤمنون: 35] فأعاد أنكم قبل خبر الأولى، وقد عدلنا في هذا البيان عن طريقة الزجاج وطريقة المبرد وطريقة الفراء المذكورات في حاشية الخفاجي وعبدالحكيم وصغناه من محاسن تلك الطرائق كلها لما في كل طريقة منها من مخالفة للظاهر.

وقوله: ﴿فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ جملة دعاء عليهم وعلى أمثالهم، والدعاء من الله تعالى تقدير وقضاء لأنه تعالى لا يعجزه شيء وليس غيره مطلوباً بالأدعية، وهذا كقوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: 64]، وقوله: ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: 30]، وسيأتي بيانه عند قوله تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ﴾ في سورة براءة [98].

والفاء للسببية والمراد التسبب الذكري، بمعنى أن ما قبلها وهو المعطوف عليه يسبب أن ينطق المتكلم بما بعدها كقول قيس بن الخطيم:

وكنت امرءًا لا أسمع الدهر سُبَّة أُسَب بها إلا كشفت غطاءها
فإني في الحرب الضروس موكل بإقدام نفس ما أريد بقاءها

فعطف قوله: فإني على قوله: كشفت غطاءها، لأن هذا الحكم يوجب بيان أنه في الحرب مقدام.

واللام في «الكافرين» للاستغراق بقرينة مقام الدعاء يشمل المتحدث عنهم لأنهم من جملة أفراد هذا العموم، بل هم أول أفراده سبقاً للذهن، لأن سبب ورود العام قطعي الدخول ابتداء في العموم. وهذه طريقة عربية فصيحة في إسناد الحكم إلى العموم، والمراد ابتداء بعض أفراده لأن دخول المراد حينئذٍ يكون بطريقة برهانية كما تدخل النتيجة في القياس، قال بشامة بن حزن النهشلي:

إنا محيوك يا سلمى فحيينا وإن سقيت كرام الناس فاسقينا

أراد الكناية عن كرمهم بأنهم يسقون حين يسقى كرام الناس.

[90] ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿90﴾﴾.

استئناف لذمهم وتسفيه رأيهم إذ رضوا لأنفسهم الكفر بالقرآن وبمحمد ﷺ وأعرضوا عن النظر فيما اشتملت عليه كتبهم من الوعد بمجيء رسول بعد موسى، إرضاء لداعية الحسد وهم يحسبون أنهم مع ذلك قد استبقوا أنفسهم على الحق إذ كفروا بالقرآن، فهذا إيقاظ لهم نحو معرفة داعيهم إلى الكفر وإشهار لما ينطوي عليه عند المسلمين.

و﴿بِئْسَمَا﴾ مركب من «بِئس» و«ما» الزائدة. وفي (بئس) وضدها (نِعْمَ) خلاف في كونهما فعلين أو اسمين والأصح أنهما فعلان، وفي «ما» المتصلة بهما مذاهب أحدها أنها معرفة تامة، أي: تفسر باسم معرف بلام التعريف وغير محتاجة إلى صلة احترازاً عن ما الموصولة. فقوله: ﴿بِئْسَمَا﴾ يفسر ببئس الشيء قاله سيبويه والكسائي. والآخر أنها موصولة قاله الفراء والفارسي، وهذان هما أوضح الوجوه، فإذا وقعت بعدها (ما) وحدها كانت (ما) معرفة تامة نحو قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُوا

ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ [البقرة: 271]، أي: نعم الشيء هي. وإن وقعت بعد (ما) جملة تصلح لأن تكون صلة كانت (ما) معرفة ناقصة، أي: موصولة نحو قوله هنا: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ و«ما» فاعل «بئس».

وقد يذكر بعد بئس ونِعْم اسم يفيد تعيين المقصود بالذم أو المدح ويسمَّى في علم العربية: المخصوص. وقد لا يذكر لظهوره من المقام أو لتقدم ما يدل عليه، فقوله: ﴿أَن يَكْفُرُوا۟﴾ هو المخصوص بالذم، والتقدير كفرهم بآيات الله، ولك أن تجعله مبتدأ محذوف الخبر أو خبراً محذوف المبتدأ، أو بدلًا أو بياناً من (ما)، وعليه فقوله تعالى: ﴿ٱشْتَرَوْا۟﴾ إما صفة للمعرفة أو صلة للموصولة و﴿أَن يَكْفُرُوا۟﴾ هو المخصوص بالذم خبر مبتدأ محذوف، وذلك على وزان قولك: نعم الرجل فلان.

والاشتراء الابتياع، وقد تقدم في قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: 16]، فقوله تعالى هنا: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ مجاز أطلق فيه الاشتراء على استبقاء الشيء المرغوب فيه تشبيهاً لاستبقائه بابتياع شيء مرغوب فيه، فهم قد آثروا أنفسهم في الدنيا فأبقوا عليها بأن كفروا بالقرآن حسداً. فإن كانوا يعتقدون أنهم محقون في إعراضهم عن دعوة محمد ﷺ لتمسُّكهم بالتوراة، وأن قوله فيما تقدم: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟﴾ [البقرة: 89] بمعنى جاءهم ما عرفوا صفته وإن فرطوا في تطبيقها على الموصوف، فمعنى اشتراء أنفسهم جار على اعتقادهم لأنهم نجوها من العذاب في اعتقادهم، فقوله: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾، أي: بئسما هو في الواقع، وأما كونه اشتراء فبحسب اعتقادهم، وقوله: ﴿أَن يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ هو أيضاً بحسب الواقع وفيه تنبيه لهم على حقيقة حالهم وهي أنهم كفروا برسول مرسل إليهم للدوام على شريعة نسخت.

وإن كانوا معتقدين صدق الرسول وكان إعراضهم لمجرد المكابرة كما يدل عليه قوله قبله: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟﴾ [البقرة: 89] على أحد الاحتمالين المتقدمين، فالاشتراء بمعنى الاستبقاء الدنيوي، أي بئس العوض بَذلهم الكفر ورضاهم به لبقاء الرئاسة والسمعة وعدم الاعتراف برسالة الصادق، فالآية على نحو قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ﴾ [البقرة: 86].

وقيل: إن ﴿ٱشْتَرَوْا۟﴾ بمعنى باعوا، أي: بذلوا أنفسهم، والمراد بذلها للعذاب في مقابلة إرضاء مكابرتهم وحسدهم، وهذا الوجه منظور فيه إلى قوله قبله: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾ [البقرة: 89] وهو بعيد من اللفظ لأن استعمال الاشتراء بمعنى البيع مجاز بعيد إذ هو يفضي إلى إدخال الغلط على السامع وإفساد ما أحكمته اللغة من التفرقة، وإنما دعا إليه قصد قائله إلى بيان حاصل المعنى. على أنك قد علمت إمكان

الجمع بين مقتضى قوله: ﴿مَا عَرَفُواْ﴾ وقوله هنا: ﴿إشْتَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ فأنت في غنى عن التكلف. وعلى كلا التفسيرين يكون اشتروا مع ما تفرع عنه من قوله: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍۚ﴾ تمثيلًا لحالهم بحال من حاول تجارة ليربح فأصابه خسران، وهو تمثيل يقبل بعض أجزائه أن يكون استعارة وذلك من محاسن التمثيلية.

وجيء بصيغة المضارع في قوله: ﴿أَن يَكْفُرُواْ﴾ ولم يؤت به على ما يناسب المبين وهو (ما اشتروا) المقتضي أن الاشتراء قد مضى، للدلالة على أنهم صرَّحوا بالكفر بالقرآن من قبل نزول الآية، فقد تبين أن اشتراء أنفسهم بالكفر عمل استقر ومضى، ثم لما أريد بيان ما اشتروا به أنفسهم نبّه على أنهم لم يزالوا يكفرون ويعلم أنهم كفروا فيما مضى أيضاً إذ كان المبين بأن يكفروا معبَّراً عنه بالماضي بقوله: (ما اشتروا).

وقوله: ﴿بَغْيًا﴾ مفعول لأجله علة لقوله: ﴿أَن يَكْفُرُواْ﴾ لأنه الأقرب إليه، ويجوز كونه علة لاشتروا لأن الاشتراء هنا صادق على الكفر فإنه المخصوص بحكم الذم وهو عين المذموم، والبغي هنا مصدر بغى يبغي إذا ظلم، وأراد به هنا ظلماً خاصًّا وهو الحسد، وإنما جعل الحسد ظلمًا لأن الظلم هو المعاملة بغير حق، والحسد تمني زوال النعمة عن المحسود، ولا حق للحاسد في ذلك لأنه لا يناله من زوالها نفع، ولا من بقائها ضر، ولقد أجاد أبو الطيب إذ أخذ هذا المعنى في قوله:

وأظلمُ خلقِ الله من بات حاسدًا   لمن بات في نَعمائه يتقلَّبُ

وقوله: ﴿أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ﴾ متعلِّق بقوله: ﴿بَغْيًا﴾ بحذف حرف الجر، وهو حرف الاستعلاء لتأويل ﴿بَغْيًا﴾ بمعنى حسداً.

فاليهود كفروا حسداً على خروج النبوءة منهم إلى العرب، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦۖ﴾، وقوله: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍۚ﴾، أي: فرجعوا من تلك الصفقة وهي اشتراء أنفسهم بالخسران المبين، وهو تمثيل لحالهم بحال الخارج بسلعته لتجارة فأصابته خسارة فرجع إلى منزله خاسراً. شبه مصيرهم إلى الخسران برجوع التاجر الخاسر بعد ضميمة قوله: ﴿بِئْسَمَا إشْتَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾. والظاهر أن المراد بغضب على غضب الغضب الشديد على حد قوله تعالى: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍۗ﴾ [النور: 35]، أي: نور عظيم، وقوله: ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍۗ﴾ [النور: 40]، وقول أبي الطيب:

أرقٌ على أرق ومِثْلي يأرَقُ

وهذا من استعمال التكرير باختلاف صيغه في معنى القوة والشدة كقول الحطيئة:

أنت آل شماس بن لأي وإنما أتاهم بها الإحكام والحسب العد

أي: الكثير العدد، أي: العظيم، وقال المعري:

بني الحسب الوضاح والمفخر الجم

أي: العظيم. قال القرطبي: قال بعضهم: المراد به شدة الحال، لا أنه أراد غضبين وهما غضب الله عليهم للكفر وللحسد، أو للكفر بمحمد وعيسى عليهما السلام.

وقوله: ﴿وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ هو كقوله: ﴿فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 89]، أي: ولهم عذاب مهين لأنهم من الكافرين، والمهين المذل، أي: فيه كيفية احتقارهم.

[91] ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾.

معطوف على قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 89] المعطوف على قوله: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ [البقرة: 88]، وبهذا الاعتبار يصح اعتباره معطوفاً على ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ على المعروف في اعتبار العطف على ما هو معطوف، وهذا كله من عطف حكايات أحوالهم في معاذيرهم عن الإعراض عن الدعوة الإسلامية، فإذا دُعوا قالوا قلوبنا غلف، وإذا سمعوا الكتاب أعرضوا عنه بعد أن كانوا منتظريه حسداً أن نزل على رجل من غيرهم، وإذا وُعِظوا وأنذروا ودُعوا إلى الإيمان بالقرآن وبأنه أنزله الله وأن ينظروا في دلائل كونه منزلًا من عند الله، أعرضوا وقالوا نؤمن بما أُنزل علينا، أي: بما أنزله الله على رسولنا موسى، وهذا هو مجمع ضلالاتهم ومنبع عنادهم، فلذلك تصدى القرآن لتطويل المحاجة فيه بما هنا وما بعده تمهيداً لقوله الآتي: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: 106] الآيات.

وقولهم: ﴿نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ أرادوا به الاعتذار وتعلّة أنفسهم لأنهم لما قيل لهم: ﴿ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ علموا أنهم إن امتنعوا امتناعاً مجرداً عدت عليهم شناعة الامتناع من الإيمان بما يدعي أنه أنزله الله، فقالوا في معذرتهم ولإرضاء أنفسهم: ﴿نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾، أي: أن فضيلة الانتساب للإيمان بما أنزل الله قد حصلت لهم، أي: فنحن نكتفي بما أنزل علينا وزادوا إذ تمسكوا بذلك ولم يرفضوه. وهذا وجه التعبير في

الحكاية عنهم بلفظ المضارع ﴿نُؤۡمِنُ﴾، أي: ندوم على الإيمان بما أنزل علينا، وقد عرَّضوا بأنهم لا يؤمنون بغيره، لأن التعبير بنؤمن بما أنزل علينا في جواب من قال لهم: ﴿ءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ وقد علم أن مراد القائل الإيمان بالقرآن مُشعر بأنهم يؤمنون بما أنزل عليهم فقط لأنهم يرون الإيمان بغيره مقتضياً الكفر به، فهاهنا مستفاد من مجموع جملتي: ﴿ءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ وجوابها بقولهم: ﴿نُؤۡمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيۡنَا﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَيَكۡفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ جيء بالمضارع محاكاة لقولهم: نؤمن بما أنزل علينا وتصريح بما لوَّحوا إليه ورد عليهم، أي: يدومون على الإيمان بما أنزل عليهم ويكفرون كذلك بما وراءه، فهم يرون أن الإيمان به مقتض للكفر بغيره على أن للمضارع تأثيراً في معنى التعجب والغرابة. وفي قرنه بواو الحال إشعار بالرد عليهم وزاد ذلك بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَهُمۡۗ﴾.

والوراء في الأصل اسم مكان للجهة التي خلف الشيء وهو عريق في الظرفية وليس أصله مصدراً. جعل الوراء مجازاً أو كناية عن الغائب لأنه لا يبصره الشخص واستعمل أيضاً مجازاً عن المجاوز لأن الشيء إذا كان أمام السائر فهو صائر إليه، فإذا صار وراءه فقد تجاوزه وتباعد عنه، قال النابغة:

وليس وراء الله للمرء مطلبُ

واستعمل أيضاً بمعنى الطلب والتعقب؛ تقول: ورائي فلان بمعنى يتعقبني ويطلبني، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا﴾ [الكهف: 79] وقول لبيد:

أليس ورائي أن تراخت مَنِيَّتي لزوم العصا تحني عليها الأصابع

فمن ثَمَّ زعم بعضهم أن الوراء يطلق على الخلف والأمام إطلاق اسم الضدين، واحتج ببيت لبيد وبقرآن: وكان أمامهم ملك، وقد علمت أنه لا حجة فيه ولذلك أنكر الآمدي في الموازنة كونه ضداً.

فالمراد: ﴿بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ في الآية بما عداه وتجاوزه، أي: بغيره. والمقصود بهذا الغير هنا خصوص القرآن بقرينة السياق لتقدم قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ ءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ ولتعقيبه بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا﴾.

وجملة: ﴿وَهُوَ ٱلۡحَقُّ﴾ حالية واللام في الحق للجنس، والمقصود اشتهار المسند إليه بهذا الجنس، أي: وهو المشتهر بالحقية المسلم ذلك له على حد قول حسان:

وإنَّ سنامَ المجدِ من آل هاشم بنو بنت مخزوم ووالدك العبد

لم يرد حسان انحصار العبودية في الوالد وإنما أراد أنه المعروف بذلك المشتهر به، فليست اللام هنا مفيدة للحصر لأن تعريف المسند باللام لا تطَّرد إفادته الحصر على ما في دلائل الإعجاز. وقيل: يفيد الحصر باعتبار القيد، أعني قوله: ﴿مُصَدِّقًا﴾، أي: هو المنحصر في كونه حقاً مع كونه مصدقاً، فإن غيره من الكتب السماوية حق لكنه ليس مصدقاً لما معهم، ولعل صاحب هذا التفسير يعتبر الإنجيل غير متعرض لتصديق التوراة بل مقتصراً على تحليل بعض المحرمات وذلك يشبه عدم التصديق. ففي الآية صدٌّ لبني إسرائيل عن مقابلة القرآن بمثل ما قابلوا به الإنجيل وزيادة في توبيخهم.

وقوله: ﴿مُصَدِّقًا﴾ حال مؤكدة لقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾، وهذه الآية عَلَم في التمثيل للحال المؤكدة، وعندي أنها حال مؤسِّسة لأن قوله: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ مشعر بوصف زائد على مضمون ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ إذ قد يكون الكتاب حقاً ولا يصدق كتاباً آخر ولا يكذبه، وفي مجيء الحال من الحال زيادة في استحضار شؤونهم وهيئاتهم.

وقوله: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ فصَّله عمَّا قبله لأنه اعتراض في أثناء ذكر أحوالهم قَصَدَ به الرد عليهم في معذرتهم هذه لإظهار أن معاداة الأنبياء دأب لهم، وأن قولهم: ﴿نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ كذب إذ لو كان حقاً لما قتل أسلافهم الأنبياء الذين هم من قومهم ودعوهم إلى تأييد التوراة والأمر بالعمل بها، ولكنهم يعرضون عن كل ما لا يوافق أهواءهم. وهذا إلزام للحاضرين بما فعله أسلافهم لأنهم يرونهم على حق فيما فعلوا من قتل الأنبياء.

والإتيان بالمضارع في قوله: ﴿تَقْتُلُونَ﴾ مع أن القتل قد مضى لقصد استحضار الحالة الفظيعة وقرينة ذلك قوله: ﴿مِن قَبْلُ﴾ فذلك كما جاء الحطيئة بالماضي مراداً به الاستقبال في قوله:

شَهِدَ الحطيئةُ يومَ يلقى ربَّه ... أن الوليد أحق بالعذر

بقرينة قوله: يوم يلقى ربه.

والمراد بأنبياء الله الذين ذكرناهم عند قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [البقرة: 61].

[92، 93] ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿92﴾ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱسْمَعُوا۟ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿93﴾﴾.

عطف على قوله: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَآءَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 91] والقصد منه تعليم الانتقال في المجادلة معهم إلى ما يزيد إبطال دعواهم الإيمان بما أنزل إليهم خاصة، وذلك أنه بعد أن أكذبهم في ذلك بقوله: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ﴾ كما بيَّنا، ترقَّى إلى ذكر أحوالهم في مقابلتهم دعوة موسى الذي يزعمون أنهم لا يؤمنون إلا بما جاءهم به، فإنهم مع ذلك قد قابلوا دعوته بالعصيان قولًا وفعلًا، فإذا كانوا أعرضوا عن الدعوة المحمدية بمعذرة أنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم فلماذا قابلوا دعوة أنبيائهم بعد موسى بالقتل، ولماذا قابلوا دعوة موسى بما قابلوا؟ فهذا وجه ذكر هذه الآيات هنا، وإن كان قد تقدم نظائرها فيما مضى، فإن ذكرها هنا في محاجة أخرى وغرض جديد.

وقد بينت أن القرآن ليس مثل تأليف في علم يُحال فيه على ما تقدم، بل هو جامع مواعظ وتذكيرات وقوارع ومجادلات نزلت في أوقات كثيرة وأحوال مختلفة، فلذلك تتكرر فيه الأغراض لاقتضاء المقام ذكرها حينئذٍ عند سبب نزول تلك الآيات. وفي الكشاف أن تكرير حديث رفع الطور هنا لما نيط به من الزيادة على ما في الآية السابقة معنى في قوله: ﴿قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ الآية، وهي نكتة في الدرجة الثانية.

وقال البيضاوي: إن تكرير القصة للتنبيه على أن طريقتهم مع محمد ﷺ طريقة أسلافهم مع موسى، وهي نكتة في الدرجة الأولى. وهذا إلزام لهم بعمل أسلافهم بناءً على أن الفرع يتبع أصله والولد نسخة من أبيه، وهو احتجاج خطابي.

والقول في هاته الآيات كالقول في سابقتها، وكذلك القول في البينات. إلا أن قوله: ﴿وَٱسْمَعُواْ﴾ مراد به الامتثال فهو كناية كما تقول: فلان لا يسمع كلامي، أي: لا يمتثل أمري، إذ ليس الأمر هنا بالسماع بمعنى الإصغاء إلى التوراة، فإن قوله: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ يتضمنه ابتداء، لأن المراد من الأخذ بالقوة الاهتمام به وأول الاهتمام بالكلام هو سماعه. والظاهر أن قوله: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ لا يشتمل الامتثال، فيكون قوله: ﴿وَٱسْمَعُواْ﴾ دالًّا على معنى جديد وليس تأكيداً، ولك أن تجعله تأكيداً لمدلول ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ بأن يكون الأخذ بقوة شاملًا لنية الامتثال، وتكون نكتة التأكيد حينئذٍ هي الإشعار بأنهم مظنة الإهمال والإخلال حتى أكد عليهم ذلك قبل تبين عدم امتثالهم فيما يأتي، ففي هذه الآية زيادة بيان لقوله في الآية الأولى: ﴿وَٱذْكُرُواْ مَا فِيهِ﴾ [البقرة: 63].

واعلم أن من دلائل النبوة والمعجزات العلمية إشارات القرآن إلى العبارات التي نطق بها موسى في بني إسرائيل وكتبت في التوراة، فإن الأمر بالسماع تكرر في مواضع مخاطبات موسى لملأ بني إسرائيل بقوله: اسمع يا إسرائيل، فهذا من نكت اختيار هذا

اللفظ للدلالة على الامتثال دون غيره مما هو أوضح منه، وهذا مثل ما ذكرنا في التعبير بالعهد.

وقوله: ﴿قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ يحتمل أنهم قالوه في وقت واحد جواباً لقوله: ﴿وَاسْمَعُواْ﴾ وإنما أجابوه بأمرين لأن قوله اسمعوا تضمَّن معنيين: معنًى صريحاً ومعنًى كنائياً، فأجابوا بامتثال الأمر الصريح، وأما الأمر الكنائي فقد رفضوه وذلك يتضمن جواب قوله: ﴿خُذُواْ مَا ءَاتَيْنَـٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ أيضاً لأنه يتضمن ما تضمَّنه ﴿وَاسْمَعُواْ﴾. وفي هذا الوجه بُعد ظاهر إذ لم يعهد منهم أنهم شافهوا نبيهم بالعزم على المعصية، وقيل إن قوله: ﴿سَمِعْنَا﴾ جواب لقوله: ﴿خُذُواْ مَا ءَاتَيْنَـٰكُم﴾، أي: سمعنا هذا الكلام.

وقوله: ﴿وَعَصَيْنَا﴾ جواب لقوله: ﴿وَاسْمَعُواْ﴾ لأنه بمعنى امتثلوا، ليكون كل كلام قد أجيب عنه، ويُبعده أن الإتيان في جوابهم بكلمة سمعنا مشير إلى كونه جواباً لقوله: (اسمعوا) لأن شأن الجواب أن يشتمل على عبارة الكلام المجاب به، وقوله ليكون كل كلام قد أجيب عنه قد علمت أن جعل سمعنا وعصينا جواباً لقوله: ﴿وَاسْمَعُواْ﴾ يغني عن تطلب جواب لقوله: ﴿خُذُواْ﴾، ففيه إيجاز، فالوجه في معنى هذه الآية هو ما نقله الفخر عن أبي مسلم أن قولهم: (عصينا) كان بلسان الحال يعني فيكون ﴿قَالُواْ﴾ مستعملًا في حقيقته ومجازه، أي: قالوا سمعنا وعصوا، فكأن لسانهم يقول: عصينا. ويحتمل أن قولهم: (عصينا) وقع في زمن متأخر عن وقت نزول التوراة بأن قالوا عصينا في حثهم على بعض الأوامر مثل قولهم لموسى حين قال لهم ادخلوا القرية: ﴿لَن نَّدْخُلَهَا أَبَدًا﴾ [المائدة: 24]، وهذان الوجهان أقرب من الوجه الأول. وفي هذا بيان لقوله في الآية الأولى: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: 64].

والإشراب هو جعل الشيء شارباً، واستعير لجعل الشيء متصلًا بشيء وداخلًا فيه، ووجه الشبه هو شدة الاتصال والسريان، لأن الماء أسرى الأجسام في غيره، ولذا يقول الأطباء: الماء مطية الأغذية والأدوية، ومركبها الذي تسافر به إلى أقطار البدن، فلذلك استعاروا الإشراب لشدة التداخل استعارة تبعية، قال بعض الشعراء:

تغلغل حبُّ عَثْمَة في فؤادي ... فباديه مع الخافي يسيرُ[1]

---

(1) ذكر هذه الأبيات القرطبي في «تفسيره» وقال: إنها لأحد النابغتين، أي: النابغة الذبياني أو النابغة الجعدي في زوجته عثمة، كان عتب عليها في بعض الأمر فطلقها، وكان محباً لها. وبعدهما:

أكاد إذا ذكرتُ العهدَ منها ... أطيرُ لو أنَّ إنساناً يطيرُ

تـغـلـغـل حـيـث لـم يـبـلـغ شـرابٌ ولا حُـزنٌ ولـم يـبـلـغ سـرورُ

ومنه قولهم: أشرب الثوب الصبغ، قال الراغب: من عادتهم إذا أرادوا مخامرة حب وبغض أن يستعيروا لذلك اسم الشراب. اهـ. وقد اشتهر المعنى المجازي فهجر استعمال الإشراب بمعنى السقي، وذكر القلوب قرينة على أن إشراب العجل على تقدير مضاف من شأن القلب مثل عبادة العجل أو تأليه العجل. وإنما جعل حبهم العجل إشراباً لهم للإشارة إلى أنه بلغ حبهم العجل مبلغ الأمر الذي لا اختيار لهم فيه كأن غيرهم أشربهم إياه كقولهم: أولع بكذا وشغف.

والعجل مفعول (أشربوا) على حذف مضاف مشهور في أمثاله من تعليق الأحكام وإسنادها إلى الذوات مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: 3]، أي: أكل لحمها. وإنما شغفوا به استحساناً واعتقاداً أنه إلههم وأن فيه نفعهم لأنهم لما رأوه من ذهب قدَّسوه من فرط حبهم الذهب. وقد قوي ذلك الإعجاب به بفرط اعتقادهم ألوهيته، ولذلك قال تعالى: ﴿بِكُفْرِهِمْ﴾ فإن الاعتقاد يزيد المعتقد توغلًا في حب معتقده. وإسناد الإشراب إلى ضمير ذواتهم ثم توضيحه بقوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمُ﴾ مبالغة، وذلك مثل ما يقع في بدل البعض والاشتمال وما يقع في تمييز النسبة. وقريب منه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: 10] وليس هو مثل ما هنا، لأن الأكل متمحض لكونه منحصراً في البطن بخلاف الإشراب فلا اختصاص له بالقلوب.

وقوله: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ تذييل واعتراض ناشئ عن قولهم: ﴿سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ وهو خلاصة لإبطال قولهم: ﴿نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 91] بعد أن أبطل ذلك بشواهد التاريخ وهي قوله: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 91]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُم مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [البقرة: 92]، وقوله: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ ولذلك فصله عن قوله: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ﴾ لأنه يجري من الأول مجرى التقرير والبيان لحاصله، والمعنى قل لهم: إن كنتم مؤمنين بما أنزل عليكم كما زعمتم يعني التوراة فبئسما أمركم به هذا الإيمان إذ فعلتم ما فعلتم من الشنائع من قتل الأنبياء ومن الإشراك بالله في حين قيام التوراة. فيكم فكيف وأنتم اليوم لا تعرفون من الشريعة إلا قليلًا، وخاصة إذا كان هذا الإيمان بزعمهم يصدهم عن الإيمان بمحمد ﷺ فالجملة الشرطية كلها مقول: ﴿قُلْ﴾ والأمر هنا مستعمل مجازاً في التسبب.

وإنما جعل هذا مما أمرهم به إيمانهم مع أنهم لم يدَّعوا ذلك لأنهم لما فعلوه وهم يزعمون أنهم متصلبون في التمسك بما أنزل إليهم حتى أنهم لا يخالفونه قِيد فِتر ولا يستمعون لكتاب جاء من بعده، فلا شك أن لسان حالهم ينادي بأنهم لا يفعلون فعلًا إلا

وهو مأذون فيه من كتابهم، هذا وجه الملازمة. وأما كون هذه الأفعال مذمومة شنيعة فذلك معلوم بالبداهة فأنتج ذلك أن إيمانهم بالتوراة يأمرهم بارتكاب الفظائع، وهذا ظاهر الكلام والمقصود منه القدح في دعواهم الإيمان بالتوراة وإبطال ذلك بطريق يستنزل طائرهم ويرمي بهم في مهواة الاستسلام للحجة، فأظهر إيمانهم المقطوع بعدمه في مظهر الممكن المفروض ليتوصل من ذلك إلى تبكيتهم وإفحامهم نحو: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴿81﴾﴾ [الزخرف: 81].

ولهذا أضيف الإيمان إلى ضميرهم لإظهار أن الإيمان المذموم هو إيمانهم، أي: الذي دخله التحريف والاضطراب، لما هو معلوم من أن الإيمان بالكتب والرسل إنما هو لصلاح الناس والخروج بهم من الظلمات إلى النور، فلا جرم أن يكون مرتكبو هاته الشنائع ليسوا من الإيمان بالكتاب الذي فيه هدى ونور في شيء، فبطل بذلك كونهم ﴿مُّؤْمِنِينَ﴾ وهو المقصود. فقوله: ﴿بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم﴾ جواب الشرط مقدم عليه أو قل دليل الجواب، ولأجل هذا جيء في هذا الشرط بإن التي من شأن شرطها أن يكون مشكوك الحصول وينتقل من الشك في حصوله إلى كونه مفروضاً كما يفرض الحال وهو المراد هنا؛ لأن المتكلم عالم بانتفاء الشرط ولأن المخاطبين يعتقدون وقوع الشرط فكان مقتضى ظاهر حال المتكلم أن لا يؤتى بالشرط المتضمن لكونهم ﴿مُّؤْمِنِينَ﴾ إلا منفياً، ومقتضى ظاهر حال المخاطب أن لا يؤتى به إلا مع إذا، ولكن المتكلم مع علمه بانتفاء الشرط فرضه كما يفرض المحال استنزالاً لطائرهم.

وفي الإتيان بإن إشعار بهذا الفرض حتى يقعوا في الشك في حالهم وينتقلوا من الشك إلى اليقين بأنهم غير مؤمنين حين مجيء الجواب وهو ﴿بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم﴾، وإلى هذا أشار صاحب الكشاف كما قاله التفتازاني وهو لا ينافي كون القصد التبكيت، لأنها معان متعاقبة يفضي بعضها إلى بعض، فمن الفرض يتولد التشكيك ومن التشكيك يظهر التبكيت.

ولا معنى لجعل ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ ابتداء كلام وجوابه محذوفاً تقديره فإيمانكم لا يأمركم بقتل الأنبياء وعبادة العجل... إلخ، لأنه قطع لأواصر الكلام وتقدير بلا داع مع أن قوله: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ﴾... إلخ، يتطلبه مزيد تطلب، ونظائره في آيات القرآن كثيرة. على أن معنى ذلك التقدير لا يلاقي الكلام المتقدم المثبت أن إيمانهم أمرهم بهذه المذام، فكيف ينفي بعد ذلك أن يكون إيمانهم يأمرهم.

و﴿بِئْسَمَا﴾ هنا نظير بئسما المتقدم في قوله: ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: 90] سوى أن هذا لم يؤت له باسم مخصوص بالذم لدلالة قوله: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ

﴿ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ والتقدير بئسما يأمركم به إيمانكم عبادة العجل.

[94، 95] ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ (94) وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ (95)﴾.

إبطال لدعوى قارَّة في نفوسهم اقتضاها قولهم: ﴿نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 91] الذي أرادوا به الاعتذار عن إعراضهم عن دعوة محمد ﷺ بعذر أنهم متصلبون في التمسك بالتوراة لا يعدونها، وأنهم بذلك استحقوا محبة الله إياهم وتكون الآخرة لهم، فلما أُبطلت دعوى إيمانهم بما أنزل عليهم بإلزامهم الكذب في دعواهم بسند ما أتاه سلفهم وهم جدودهم من الفظائع مع أنبيائهم والخروج عن أوامر التوراة بالإشراك بالله تعالى بعبادة العجل، عقَّب ذلك بإبطال ما في عقائدهم من أنهم أهل الانفراد برحمة الله ما داموا متمسكين بالتوراة وأن من خالفها لا يكون له حظ في الآخرة، وارتكب في إبطال اعتقادهم هذا طريقة الإحالة على ما عقدوا عليه اعتقادهم من الثقة بحسن المصير أو على شكهم في ذلك، فإذا ثبت لديهم شكهم في ذلك علموا أن إيمانهم بالتوراة غير ثابت على حقه، وذلك أشد ما يفت في أعضادهم ويسقط في أيديهم، لأن ترقب الحظ الأخروي أهم ما يتعلق به المعتقد المتدين، فإن تلك هي الحياة الدائمة والنعيم المقيم.

وقد قيل: إن هذه الآية رد لدعوى أخرى صدرت من اليهود تدل على أنهم يجعلون الجنة خاصة بهم مثل قولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: 18]، وقولهم: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا﴾ [البقرة: 111]، وإلى هذا مال القرطبي والبيضاوي، وعليه فيكون ذكر الرد عليهم بيِّناً لمجرد المناسبة في رد معتقد لهم باطل أيضاً لا في خصوص الغرض المسوق فيه الآيات المتقدمة بناءً على أن الآيات لا يلزم أن تكون متناسبة تمام المناسبة ونحن لا نساعد على ذلك، فعلى هذا الوجه تكون هاته الآية هنا نزلت مع سوابقها للرد على أقوالهم المتفرقة المحكية في آيات أخرى، وإنما اتصلت مع الآيات الراجعة إلى رد دعواهم الإيمان بما أنزل عليهم للمناسبة بجمع رد جميع دعاويهم ولكن فيما ذكرناه غنية. وأيًّا ما كان، فهذه الآية تحدَّت اليهود كما تحدَّى القرآن مشركي العرب بقوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23].

وإنما فُصلت هاته الجملة عما قبلها لاختلاف السياق، لأن هذه الآية إلقاء حجة عليهم، والآيات السابقة تفظيع لأحوالهم، وإن كان في كل من ذلك احتجاج لكن الانتقال من أسلوب إلى أسلوب كان محسناً للفصل دون العطف لا سيما مع افتتاح الاحتجاج بـ﴿قُلْ﴾.

والكلام في ﴿لَكُمُ﴾ مُشعر بأن المراد من الدار الآخرة نعيمها و﴿لَكُمُ﴾ خبر ﴿كَانَتۡ﴾ قدم للحصر بناءً على اعتقادهم كتقديمه في قول الكميت يمدح هشاماً بن عبدالملك حين عفا عنه من قصيدة:

لكم مسجِدَا الله المزوران والحصى لكم قبضة من بين أثري وأقترا

و﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ ظرف متعلق بكانت، والعندية عندية تشريف وادخار، أي مدخرة لكم عند الله، وفي ذلك إيذان بأن الدار الآخرة مراد بها الجنة. وانتصب ﴿خَالِصَةً﴾ على الحال من اسم كان ولا وجه لتوقف بعض النحاة في مجيء الحال من اسم «كان». ومعنى الخالصة السالمة من مشاركة غيركم لكم فيها، فهو يؤول إلى معنى خاصة بكم.

وقوله: ﴿مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ﴾ دون في الأصل ظرف للمكان الأقرب من مكان آخر غير متصرف وهو مجاز في المفارقة، فلذلك تدل على تخالف الأوصاف أو الأحوال، تقول: هذا لك دون زيد، أي: لا حق لزيد فيه. فقوله: ﴿مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ﴾ توكيد لمعنى الاختصاص المستفاد من تقديم الخبر ومن قوله: ﴿خَالِصَةً﴾ لدفع احتمال أن يكون المراد من الخلوص الصفاء من المشارك في درجاتهم مع كونه له حظ من النعيم. والمراد من الناس جميع الناس، فاللام فيه للاستغراق لأنهم قالوا: ﴿لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا﴾ [البقرة: 111].

وقوله: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ﴾ جواب الشرط، ووجه الملازمة بين الشرط وهو أن الدار الآخرة لهم وجزائه وهو تمني الموت أن الدار الآخرة لا يخلص أحد إليها إلا بالروح حين تفارق جسده ومفارقة الروح الجسد هو الموت، فإذا كان الموت هو سبب مصيرهم إلى الخيرات كان الشأن أن يتمنوا حلوله كما كان شأن أصحاب النبي ﷺ كما قال عمير بن الحمام رضي الله عنه:

جرياً إلى الله بغير زاد إلا التُّقى وعمل المعاد

وارتجز جعفر بن أبي طالب يوم غزوة مؤتة حين اقتحم على المشركين بقوله:

يا حبذا الجنة واقترابُها طيِّبة وبارد شرابها

وقال عبدالله بن رواحة عند خروجه إلى غزوة مؤتة ودعا المسلمون له ولمن معه أن يردهم الله سالمين:

لكنني أسأل الرحمٰن مغفرة وضربةً ذات فرع تقذف الزبدا
أو طعنة من يدي حران مُجهِزة بحربة تَنفذُ الأحشاءُ والكبِدا

حتى يقولوا إذا مروا على جَدَثي أرشدكَ الله من غازٍ وقد رَشدا

وجملة: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ إلى آخره معترضة بين جملة: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ﴾ وبين جملة: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾ [البقرة: 97]. والكلام موجه إلى النبي ﷺ والمؤمنين إعلاماً لهم ليزدادوا يقيناً وليحصل منه تحدٍّ لليهود إذ يسمعونه ويودون أن يخالفوه لئلا ينهض حجة على صدق المخبر به فيلزمهم أن الدار الآخرة ليست لهم.

وقوله: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ يشير إلى أنهم قد صاروا في عقيدة مختلطة متناقضة كشأن عقائد الجهلة المغرورين فهم يعتقدون أن الدار الآخرة لهم بما دل عليه قولهم: ﴿نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 91]، وقولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَاؤُا اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ [المائدة: 18]، ثم يعترفون بأنهم اجترأوا على الله واكتسبوا السيئات حسبما سطر ذلك عليهم في التوراة وفي كتب أنبيائهم فيعتذرون بأن النار تمسهم أياماً معدودة، ولذلك يخافون الموت فراراً من العذاب.

والمراد بما قدَّمت أيديهم ما أتوه من المعاصي سواء كان باليد أم بغيرها بقرينة المقام، فقيل: عبَّر باليد هنا عن الذات مجازاً كما في قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]، وكما عبَّر عن الذات بالعين في باب التوكيد لأن اليد أهم آلات العمل. وقيل: أريد بها الأيدي حقيقة لأن غالب جنايات الناس بها وهو كناية عن جميع الأعمال، قاله الواحدي. ولعل التكني بها دون غيرها لأن أجمع معاصيها وأفظعها كان باليد، فالأجمع هو تحريف التوراة، والأفظع هو قتل الأنبياء، لأنهم بذلك حرموا الناس من هدى عظيم.

وإسناد التقديم للأيدي على الوجه الأول حقيقة، وعلى الوجه الثاني مجاز عقلي. وقوله: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ خبر مستعمل في التهديد، لأن القدير إذا علم بظلم الظالم لم يتأخر عن معاقبته فهذا كقول زهير:

فمهما يكتم الله يعلم

وقد عُدَّت هذه الآية في دلائل نبوة النبي ﷺ لأنها نفت صدور تمني الموت مع حرصهم على أن يظهروا تكذيب هذه الآية، ولا يقال: لعلهم تمنوا الموت بقلوبهم لأن التمني بالقلب لو وقع لنطقوا به بألسنتهم لقصد الإعلان بإبطال هذه الوصمة، فسكوتهم يدل على عدم وقوعه وإن كان التمني موضعه القلب لأنه طلب قلبي إذ هو محبة حصول الشيء وتقدم في قوله: ﴿إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: 78] أن الأمنية ما يقدر في القلب. وهذا

بالنسبة إلى اليهود المخاطبين زمن النزول ظاهر، إذ لم ينقل عن أحد منهم أنه تمنى الموت كما أخبرت الآية، وهي أيضاً من أعظم الدلائل عند أولئك اليهود على صدق الرسول ﷺ، فإنهم قد أيقن كل واحد منهم أنه لا يتمنى الموت وأيقن أن بقية قومه لا يتمنونه لأنه لو تمناه أحد لأعلن بذلك، لعلمهم بحرص كل واحد منهم على إبطال حكم هذه الآية. ويفيد بذلك إعجازاً عامًّا على تعاقب الأجيال كما أفاد عجز العرب عن المعارضة عِلم جميع الباحثين بأن القرآن معجز وأنه من عند الله.

على أن الظاهر أن الآية تشمل اليهود الذين يأتون بعد يهود عصر النزول إذ لا يعرف أن يهودياً تمنى الموت إلى اليوم، فهذا ارتقاء في دلائل النبوة، وجملة ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌۢ بِالظَّالِمِينَ﴾ في موضع الحال من ضمير الرفع في ﴿يَتَمَنَّوْهُ﴾، أي: علم الله ما في نفوسهم فأخبر رسوله بأن يتحداهم، وهذا زيادة في تسجيل امتناعهم من تمني الموت، والمراد بالظالمين اليهود، من وضع الظاهر موضع الضمير ليصفهم بالظلم.

[96] ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ الْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿96﴾﴾.

معطوف على قوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: 95] للإشارة إلى أن عدم تمنِّيهم الموت ليس على الوجه المعتاد عند البشر من كراهة الموت ما دام المرء بعافية، بل هم تجاوزوا ذلك إلى كونهم أحرص من سائر البشر على الحياة حتى المشركين الذين لا يرجون بعثاً ولا نشوراً ولا نعيماً فنعيمهم عندهم هو نعيم الدنيا وإلى أن تمنوا أن يعمروا أقصى أمد التعمير مع ما يعتري صاحب هذا العمر من سوء الحالة ورذالة العيش. فلِما في هذه الجمل المعطوفة من التأكيد لمضمون الجملة المعطوف عليها أُخِّرت عنها، ولما فيها من الزيادة في وصفهم بالأحرصية المتجاوزة الحد عطف عليه ولم يفصل لأنه لو كان لمجرد التأكيد لفصل كما يفصل التأكيد عن المؤكد.

وقوله: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ﴾ من الوجدان القلبي المتعدي إلى مفعولين. والمراد من الناس في الظاهر جميع الناس، أي: جميع البشر، فهم أحرصهم على الحياة، فإن الحرص على الحياة غريزة في الناس، إلا أن الناس فيه متفاوتون قوة وكيفية وأسباباً، قال أبو الطيب:

أرى كلنا يهوى الحياة بسعيه ... حريصاً عليها مستهاماً بها صَبَّا
فحبُّ الجبان النفسَ أورده التُّقى ... وحبُّ الشجاع النفسَ أورده الحَرْبا

ونكر «الحياة» قصداً للتنويع، أي: كيفما كانت تلك الحياة، وتقول يهود تونس ما معناه: «الحياة وكفى».

وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ﴾ عطف على ﴿ٱلنَّاسِ﴾ لأن المضاف إليه أفعل التفضيل تقدر معه من التفضيلية لا محالة، فإذا عطف عليه جاز إظهارها ويتعين الإظهار إذا كان المفضل من غير نوع المفضل عليه لأن الإضافة حينئذٍ تمتنع كما هنا، فإن اليهود من الناس وليسوا من الذين أشركوا. وعند سيبويه أن إضافته على تقدير اللام فيكون قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ﴾ ـ على قوله ـ عطفاً بالحمل على المعنى أو بتقدير معطوف محذوف تقديره أحرص هو متعلق من ﴿ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ﴾ وإليه مال في الكشاف.

وقوله: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمۡ﴾ بيان لأحرصيتهم على الحياة وتحقيق لعموم النوعية في الحياة المنكرة لدفع توهم أن الحرص لا يبلغ بهم مبلغ الطمع في الحياة البالغة لمدة ألف سنة فإنها مع تعذرها لو تمت لهم كانت حياة خسف وأرذل عيش يظن بهم أن لا يبلغ حبهم الحياة إلى تمنيها، وقد قال الحريري:

والموتُ خيرٌ للفتى من عيشه عيشَ البهيمة

فجيء بهاته الجملة لتحقيق أن ذلك الحرص يشمل حتى هاته الحياة الذميمة، ولما في هاته الجملة من البيان لمضمون الجملة قبلها فُصِلت عنها.

والود المحبة، و«لو» للتمني وهو حكاية للفظ الذي يودون به والمجيء فيه بلفظ الغائب مراعاة للمعنى، ويجوز أن تكون «لو» مصدرية والتقدير يود أحدهم تعمير ألف سنة.

وقوله: ﴿لَوۡ يُعَمَّرُ أَلۡفَ سَنَةٖ﴾ بيان ليود، أي: يود ودًّا بيانه لو يعمر ألف سنة، وأصل (لو) أنه حرف شرط للماضي أو للمستقبل، فكان أصل موقعه مع فعل يود ونحوه أنه جملة مبينة لجملة ﴿يَوَدُّ﴾ على طريقة الإيجاز، والتقدير في مثل هذا: يود أحدهم لو يعمر ألف سنة لَما سئم أو لما كره، فلما كان مضمون شرط (لو) ومضمون مفعول ﴿يَوَدُّ﴾ واحداً استغنوا بفعل الشرط عن مفعول الفعل فحذفوا المفعول ونزل حرف الشرط مع فعله منزلة المفعول، فلذلك صار الحرف مع جملة الشرط في قوة المفعول فاكتسب الاسمية في المعنى، فصار فعل الشرط مؤولًا بالمصدر المأخوذ منه، ولذلك صار حرف لو بمنزلة أن المصدرية نظراً لكون الفعل الذي بعدها صار مؤولًا بمصدر، فصارت جملة الشرط مستعملة في معنى المصدر استعمالًا غلب على (لو) الواقعة بعد فعل ﴿يَوَدُّ﴾ وقد يلحق به ما كان في معناه من الأفعال الدالة على المحبة والرغبة.

هذا تحقيق استعمال (لو) في مثل هذا الجاري على قول المحققين من النحاة، ولغلبة هذا الاستعمال وشيوع هذا الحذف ذهب بعض النحاة إلى أن لو تستعمل حرفاً مصدرياً وأثبتوا لها من الواقع ذلك موقعها بعد ﴿يَوَدُّ﴾ ونحوه، وهو قول الفراء وأبي علي الفارسي والتبريزي والعكبري وابن مالك فيقولون: لا حذف، ويجعلون لو حرفاً لمجرد السبك بمنزلة أن المصدرية، والفعل مسبوكاً بمصدر والتقدير: يود أحدهم التعمير وهذا القول أضعف تحقيقاً وأسهل تقديراً. وقوله: ﴿وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ﴾ يجوز أن يكون الضمير لأحدهم، ويجوز أن يكون ضميراً مبهماً يفسره المصدر بعده على حد قول زهير:

وما الحرب ألا ما علمتم وذقتم   وما هو عنها بالحديث المرجَّم

ولم يجعل ضمير شأن لدخول النفي عليه كالذي في البيت، لكنه قريب من ضمير الشأن لأن المقصود منه الاهتمام بالخبر، ولأن ما بعده في صورة الجملة، وقيل: هو عائد على التعمير المستفاد من ﴿لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾. وقوله: ﴿أَن يُعَمَّرَ﴾ بدل منه وهو بعيد. والمزحزح: المبعد.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ البصير هنا بمعنى العليم كما في قول علقمة الفحل:

فإن تسألوني بالنساء فإنني   بصيرٌ بأدواء النساء طبيبُ

وهو خبر مستعمل في التهديد والتوبيخ، لأن القدير إذا علم بما يجترحه الذي يعصيه وأعلمه بأنه علم منه ذلك، علم أن العقاب نازل به لا محالة ومنه قول زهير:

فلا تكتُمُنَّ اللهَ ما في نفوسكم   ليخفى فمهما يُكتم اللهُ يَعلم

يؤخَّر فيوضَعْ في كتاب فيُدَّخر   ليوم الحساب أو يعجَّل فينقم

فجعل قوله: يعلم بمعنى العلم الراجع للتهديد بدليل إبداله منه قوله: يؤخر... البيت، وقريب من هذا قول النابغة في النعمان:

علمتُك ترعاني بعين بصيرةٍ   وتبعثُ حُرَّاساً عليَّ وناظِرا

[97، 98] ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ (97) مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ (98)﴾

موقع هاته الجملة موقع الجُمل قبلها من قوله: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ اللَّهِ﴾ [البقرة:

91]، وقوله: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم﴾ [البقرة: 93]، وقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ﴾ [البقرة: 94] فإن الجميع للرد على ما تضمَّنه قولهم: ﴿نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 91] لأنهم أظهروا به عذراً عن الإعراض عن الدعوة المحمدية وهو عذر كاذب ستروا به السبب في الواقع وهو الحسد على نزول القرآن على رجل من غيرهم، فجاءت هاته المجادلات المصدرة بقل لإبطال معذرتهم وفضح مقصدهم.

فأبطل أولًا ما تضمَّنه قولهم: ﴿نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ من أنهم إنما يقبلون ما أنزل على رسلهم بأنهم قد قابلوا رسلهم أيضاً بالتكذيب والأذى والمعصية، وذلك بقوله: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: 91] وقوله: ﴿قُلْ بِئْسَمَا﴾ [البقرة: 93] إلخ. **وأبطل ثانياً** ما تضمَّنه من أنهم شديدو التمسك بما أنزل عليهم حريصون على العمل به متباعدون عن البُعد عنه لقصد النجاة في الآخرة بقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ﴾ [البقرة: 94]. **وأبطل ثالثاً** أن يكون ذلك العذر هو الصارف لهم عن الإيمان مع إثبات أن الصارف لهم هو الحسد بقوله هنا: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾... إلخ.

ويؤيد هذا الارتباط وقوع الضمير في قوله: نَزَّلَهُ، عائداً على: ﴿مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ في الآية المجابة بهاته الإبطالات، ولذلك فُصِلت هذه كما فُصِلت أخواتها، ولأنها لا علاقة لها بالجمل القريبة منها فتعطف عليها فجاءت لذلك مستأنفة.

والعدو: المُبغِض، وهو مشتق من عدا عليه يعدو بمعنى وثب، لأن المبغِض يثب على المبغوض لينتقم منه، ووزنه فعول.

وجبريل اسم عبراني للملَك المرسل من الله تعالى بالوحي لرسله، مركَّب من كلمتين. وفيه لغات أشهرها جِبْريل كقِطمير وهي لغة أهل الحجاز، وبها قرأ الجمهور. ﴿وجَبريل﴾ بفتح الجيم وكسر الراء وقع في قراءة ابن كثير، وهذا وزن فَعليل لا يوجد له مثال في كلام العرب قاله الفراء والنحاس. ﴿وجَبْرَئيل﴾ بفتح الجيم أيضاً وفتح الراء وبين الراء والياء همزة مكسورة، وهي لغة تميم وقيس وبعض أهل نجد، وقرأ بها حمزة والكسائي. ﴿وجَبْرَئِل﴾ بفتح الجيم والراء بينها وبين اللام همزة مكسورة قرأ بها أبو بكر عن عاصم وفيه لغات أخرى قرئ بها في الشواذ.

وهو اسم مركب من كلمتين كلمة جبر وكلمة إيل. فأما كلمة جبر فمعناها عند الجمهور نقلًا عن العبرانية أنها بمعنى عبد، والتحقيق أنها في العبرانية بمعنى القوة. وأما كلمة إيل فهي عند الجمهور اسم من أسماء الله تعالى. وذهب أبو علي الفارسي إلى عكس قول الجمهور فزعم أن جبر اسم الله تعالى وإيل العبد، وهو مخالف لما في اللغة العبرانية عند العارفين بها. وقد قفا أبو العلاء المعري رأي أبي علي الفارسي في صدر

رسالته التي خاطب بها علي بن منصور الحلبي المعروف بابن القارح وهي المعروفة برسالة الغفران، فقال: قد علم الجبر الذي نُسب إليه جبريل وهو في كل الخيرات سبيل أن في مسكني حَمَاطة. . . إلخ، أي: قد علم الله الذي نُسب جبريل إلى اسمه، أي اسمه جبر يريد بذلك القسم، وهذا إغراب منه وتنبيه على تباصره باللغة.

وعداوة اليهود لجبريل نشأت من وقت نزوله بالقرآن على محمد ﷺ. وقيل لأنه ينزل على الأمم التي كذبت رسلها بالعذاب والوعيد، نقله القرطبي عن حديث خرَّجه الترمذي.

وقوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾ شرط عام مراد به خاص وهم اليهود. قصد الإتيان بالشمول ليعلموا أن الله لا يعبأ بهم ولا بغيرهم ممن يعادي جبريل إن كان له مُعاد آخر.

وقد عُرف اليهود في المدينة بأنهم أعداء جبريل، ففي البخاري عن أنس بن مالك قال: سمع عبدالله بن سلام بقدوم رسول الله وهو في أرض يخترف فأتى النبي فقال: إني سائلك عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبي، فما أول أشراط الساعة، وما أول طعام أهل الجنة، وما ينزع الولد إلى أبيه أو إلى أمه؟ قال رسول الله: أخبرني بهن جبريل آنفاً، قال: ذاك عدو اليهود من الملائكة فإنهم أبغضوه لأنه يجيء بما فيه شدة وبالأمر بالقتال الحديث. وفي سفر دانيال من كتبهم في الإصحاحين الثامن والتاسع ذكروا أن جبريل عبَّر لدانيال رؤيا رآها وأنذره بخراب أورشليم. وذكر المفسرون أسباباً أخرى لبغضهم جبريل. ومن عجيب تهافت اعتقادهم أنهم يثبتون أنه مَلَك مرسل من الله ويبغضونه، وهذا من أحط دركات الانحطاط في العقل والعقيدة، ولا شك أن اضطراب العقيدة من أكبر مظاهر انحطاط الأمة لأنه ينبئ عن تظافر آرائهم على الخطأ والأوهام.

وقوله: ﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ الضمير المنصوب بـ«نزله» عائد للقرآن، إما لأنه تقدم في قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 91]، وإما لأن الفعل لا يصلح إلا له هنا على حد ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ﴾ [ص: 32] ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿83﴾﴾ [الواقعة: 83]، وهذه الجملة قائمة مقام جواب الشرط لظهور أن المراد أن لا موجب لعداوته لأنه واسطة أذنه الله بالنزول بالقرآن فهم بمعاداته إنما يعادون الله تعالى. فالتقدير: من كان عدواً لجبريل فلا يعاده وليعاد الله تعالى. وهذا الوجه أحسن مما ذكروه وأسعد بقوله تعالى: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ وأظهر ارتباطاً بقوله بعد من كان عدواً لله وملائكته كما ستعرفونه، ويجوز أن يكون التقدير: فإنه قد نزله عليك سواء أحبوه أم عادوه، فيكون في معنى الإغاظة من باب ﴿قُلْ مُوتُوا۟ بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران: 119]، كقول الربيع بن زياد:

من كان مسروراً بمقتل مالك فليأت ساحَتنا بوجه نهار

يـجـد الـنـسـاء حـواسـراً يَـنْـدُبْنَـه بـالـلـيـل قـبـل تـبـلُّـج الإسـفـار

أي: فلا يسر بمقتله فإنا قد قتلنا قاتله قبل طلوع الصباح، فإن قاتله من أولياء من كان مسروراً بمقتله. ويجوز أن يكون المراد فإنه نزل به من عند الله مصدقاً لكتابهم وفيه هدى وبشرى، وهذه حالة تقتضي محبة من جاء به فمن حمقهم ومكابرتهم عداوتهم لمن جاء به، فالتقدير: فقد خلع ربقة العقل أو حلية الإنصاف. والإتيان بحرف التوكيد في قوله: ﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ﴾ لأنهم منكرون ذلك.

والقلب هنا بمعنى النفس وما به الحفظ والفهم، والعرب تُطلق القلب على هذا الأمر المعنوي نحو: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: 37] كما يطلقونه أيضاً على العضو الباطني النوبري كما قال:

كـأن قـلـوب الـطـيـر رطـبًـا ويـابـسـا

و﴿مُصَدِّقًا﴾ حال من الضمير المنصوب في ﴿نَزَّلَهُۥ﴾، أي: القرآن الذي هو سبب عداوة اليهود لجبريل، أي: أنزله مقارناً لحالة لا توجب عداوتهم إياه لأنه أنزله مصدقاً لما بين يديه من الكتب وذلك التوراة والإنجيل. والمصدِّق المخبِر بصدق أحد. وأدخلت لام التقوية على مفعول ﴿مُصَدِّقًا﴾ للدلالة على تقوية ذلك التصديق، أي: هو تصديق ثابت محقق لا يشوبه شيء من التكذيب ولا التخطئة، فإن القرآن نوَّه بالتوراة والإنجيل ووصف كلًّا بأنه هدى ونور كما في سورة المائدة.

وتصديق الرسل السالفين من أول دلائل صدق المصدِّق، لأن الدجاجلة المدَّعين النبوات يأتون بتكذيب مَن قبلهم، لأن ما جاؤوا به من الهدى يخالف ضلالات الدجالين فلا يسعهم تصديقهم، ولذا حذر الأنبياء السابقون من المتنبئين الكذبة كما جاء في مواضع من التوراة والأناجيل.

والمراد بما بين يديه: ما سبقته، وهو كناية عن السبق، لأن السابق يجيء قبل المسبوق، ولما كان كناية عن السبق لم يناف طول المدة بين الكتب السابقة والقرآن، ولأن اتصال العمل بها بين أممها إلى مجيء القرآن فجعل سبقهما مستمراً إلى وقت مجيء القرآن فكان سبقهما متصلًا.

والهدى وصف للقرآن بالمصدر لقصد المبالغة في حصول الهدى به. والبشرى الإخبار بحصول أمر سار أو بترقب حصوله، فالقرآن بشَّر المؤمنين بأنهم على هدى وكمال ورضى من الله تعالى، وبشَّرهم بأن الله سيؤتيهم خير الدنيا وخير الآخرة.

فقد حصل من الأوصاف الخمسة للقرآن وهي أنه منزل من عند الله بإذن الله، وأنه

منزل على قلب الرسول، وأنه مصدق لما سبقه من الكتب، وأنه هاد أبلغ هدى، وأنه بشرى للمؤمنين، الثناء على القرآن بكرم الأصل، وكرم المقر، وكرم الفئة، ومفيض الخير على أتباعه الأخيار خيراً عاجلًا، وواعد لهم بعاقبة الخير.

وهذه خصال الرجل الكريم مَحْتِده وبيته وقومه. السخي بالبذل الواعد به، وهي خصال نظر إليها بيت زياد الأعجم:

إن السماحة والمروءة والندى ... في قبة ضُربت على ابن الحَشْرج

وقوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ﴾... إلخ، قد ظهر حسن موقعه بما علمتموه من وجه معنى ﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾، أي: لما كانت عداوتهم جبريل لأجل عداوتهم الرسول ورجعت بالآخرة إلى إلزامهم بعداوتهم الله المرسل، لأن سبب العداوة هو مجيئه بالرسالة تسنى أن سجل عليهم أنهم أعداء الله لأنه المرسل، وأعداء رسله لأنهم عادوا الرسول، وأعداء الملائكة لذلك، فقد صارت عداوتهم جبريل كالحد الوسط في القياس لا يلتفت إليه، وإنما يلتفت للمقدمتين الصغرى والكبرى فعداوتهم الله بمنزلة المقدمة الكبرى لأنها العلة في المعنى عند التأمل. وعداوتهم الرسول بمنزلة المقدمة الصغرى لأنها السبب الجزئي المثبت له فلا يرد أنه لا وجه لذكر عداوة الله تعالى هنا حتى يجاب بأن عداوة الملائكة والرسل عداوة لله على حد ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: 80] فإن ذلك بعيد.

وقد أثبت عداوة الملائكة والرسل مع أنهم إنما عادوا جبريل ومحمداً لأنهم لما عادوهما عادوا جبريل لأجل قيامه بما هو من خصائص جنسه الملكي وهو تبليغ أمر الله التكليفي، فإن ذلك خِصِّيصتهم، قال تعالى: ﴿وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: 27] كانت عداوتهم إياه لأجل ذلك آيلة إلى عداوة جنس الملائكة، إذ تلك طريق ليس جبريل فيها بأوحد، وكذلك لما عادوا محمداً لأجل مجيئه بالرسالة لسبب خاص بذاته، كانت عداوتهم إياه آيلة إلى عداوة الوصف الذي هو قوام جنس الرسول، فمن عادى واحداً كان حقيقاً بأن يعاديهم كلهم وإلا كان فعله تحكماً لا عذر له فيه. وخص جبريل بالذكر هنا لزيادة الاهتمام بعقاب معاديه وليذكر معه ميكائيل ولعلهم عادوهما معاً أو لأنهم زعموا أن جبريل رسول الخسف والعذاب وأن ميكائيل رسول الخصب والسلام وقالوا: نحن نحب ميكائيل، فلما أريد إنذارهم بأن عداوتهم الملائكة تجر إليهم عداوة الله وأعيد ذكر جبريل للتنويه به وعطف عليه ميكائيل لئلا يتوهموا أن محبتهم ميكائيل تكسب المؤمنين عداوته.

وفي ميكائيل لغات، إحداها: ﴿**ميكائيل**﴾ بهمزة بعد الألف وياء بعد الهمزة وبها

قرأ الجمهور. الثانية: (ميكائل) بهمزة بعد الألف وبلا ياء بعد الهمزة، وبها قرأ نافع. الثالثة: ﴿ميكال﴾ بدون همز ولا ياء، وبها قرأ أبو عمرو وحفص وهي لغة أهل الحجاز.

وقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ﴾ جواب الشرط. والعدو مستعمل في معناه المجازي وهو ما يستلزمه من الانتقام والهلاك وأنه لا يفلته كما قال النابغة:

فإنك كالليل الذي هو مُدركي

البيت.

وقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾ [النور: 39] وما ظنك بمن عاداه الله. ولهذا ذكر اسم الجلالة بلفظه الظاهر، ولم يقل: فإني عدو أو فإنه عدو لما يشعر به الظاهر هنا من القدرة العظيمة على حد قول الخليفة «أمير المؤمنين يأمر بكذا» حثًّا على الامتثال. والمراد بالكافرين جميع الكافرين، وجيء بالعام ليكون دخولهم فيه كإثبات الحكم بالدليل. وليدل على أن الله عاداهم لكفرهم، وأن تلك العداوة كفر. ولتكون الجملة تذييلًا لما قبلها.

[99 ـ 101] ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ﴿99﴾ أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿100﴾ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿101﴾﴾.

عطف على قوله: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾ [البقرة: 97] عطف القصة على القصة لذكر كفرهم بالقرآن فهو من أحوالهم. وهاته الجملة جواب لقسم محذوف فعطفها على ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا﴾ من عطف الإنشاء على الإنشاء وفيه زيادة إبطال لقولهم: ﴿نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 91].

وفي الانتقال إلى خطاب النبي ﷺ إقبال عليه وتسلية له عما لقي منهم، وأن ما أنزل إليه لا يكذب به إلا من لا يؤبه بتكذيبه لكون هذا المُنزَل دلائل واضحة لا تقصر عن إقناعهم بأحقيتها ولكنهم يظهرون أنفسهم أنهم لم يوقنوا بحقيتها.

واللام موطئة لقسم محذوف، فهنا جملة قسم وجوابه حذف القسم لدلالة اللام عليه.

وقوله: ﴿وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ عطف على: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا﴾ فهو جواب للقسم أيضاً.

والفاسق هو الخارج عن شيء من فسقت التمرة كما تقدم في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: 26]، وقد شاع إطلاقه على الخارج عن طريق الخير لأن ذلك الوصف في التمرة وصف مذموم، وقد شاع في القرآن وصف اليهود به. والمعنى ما يكفر بهاته الآيات إلا من كان الفسق شأنه ودأبه لأن ذلك يهيئه للكفر بمثل هذه الآيات. فالمراد بالفاسقين المتجاوزون الحد في الكفر المتمردون فيه. والإخبار وقع بالمضارع الدال على التجدد، والتوصيف وقع باسم الفاعل المعرَّف باللام.

وقوله: ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم﴾ استفهام مستعمل في التوبيخ معطوف على جملة القسم لا على خصوص الجواب، وقدمت الهمزة محافظة على صدارتها كما هو شأنها مع حروف العطف. والقول بأن الهمزة للاستفهام عن مقدر محذوف والواو عاطفة ما بعدها على المحذوف علمتم إبطاله عند قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ﴾ وتقديم كلما تبع لتقديم حرف الاستفهام وقد تقدم توجيهه عند قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ﴾ [البقرة: 87].

والنبذ: إلقاء الشيء من اليد، وهو هنا استعارة لنقض العهد، شبّه إبطال العهد وعدم الوفاء به بطرح شيء كان ممسوكاً باليد كما سمّوا المحافظة على العهد والوفاء به تمسكاً قال كعب:

ولا تُمَسَّك بالوعد الذي وعدت

والمراد بالعهد عهد التوراة، أي ما اشتملت عليه من أخذ العهد على بني إسرائيل بالعمل بما أمروا به أخذاً مكرراً حتى سمِّيت التوراة بالعهد، وقد تكرر منهم نقض العهد مع أنبيائهم، ومن جملة العهد الذي أخذ عليهم، أن يؤمنوا بالرسول المصدق للتوراة. وأسند النبذ إلى فريق إما باعتبار العصور التي نقضوا فيها العهود كما تؤذن به (كلما) أو احتراساً من شمول الذم للذين آمنوا منهم. وليس المراد أن ذلك الفريق قليل منهم، فنبه على أنه أكثرهم بقوله: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ وهذا من أفانين البلاغة وهو أن يظهر المتكلم أنه يوفي حق خصمه في الجدال فلا ينسب له المذمة إلا بتدرج وتدبر قبل الإبطال. ولك أن تجعلها للانتقال من شيء إلى ما هو أقوى منه في ذلك الغرض لأن النبذ قد يكون بمعنى عدم العمل دون الكفر، والأول أظهر.

وقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ﴾... إلخ معطوف على قوله: ﴿أَوَكُلَّمَا﴾ عطف القصة على القصة لغرابة هاته الشؤون. والرسول هو محمد ﷺ لقوله: ﴿مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾. والنبذ طرح الشيء من اليد فهو يقتضي سبق الأخذ. وكتاب الله ظاهر في أنه

المراد به القرآن لأنه الأتم في نسبته إلى الله. فالنبذ على هذا مراد به تركه بعد سماعه، فنزل السماع منزلة الأخذ ونزل الكفر به بعد سماعه منزلة النبذ. وقيل: المراد بكتاب الله التوراة وأشار في الكشاف إلى ترجيحه بالتقديم لأن النبذ يقتضي سابقة أخذ المنبوذ وهم لم يتمسكوا بالقرآن، والأصل في إطلاق اللفظ المفرد أنه حقيقة لفظاً ومعنى، وقيل: المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى وفيه نظر، لأن ذلك في إعادة الاسم المعرف باللام، أو تجعل النبذ تمثيلًا لحال قلة اكتراث المعرض بالشيء فليس مراداً به معناه.

وقوله: ﴿وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ تمثيل للإعراض، لأن من أعرض عن شيء تجاوزه فخلفه وراء ظهره. وإضافة الوراء إلى الظهر لتأكيد بُعد المتروك بحيث لا يلقاه بعد ذلك فجعل للظهر وراء وإن كان هو هنا بمعنى الوراء. فالإضافة كالبيانية وبهذا يجاب عما نقله ابن عرفة عن الفقيه أبي العباس أحمد بن عبلون أنه كان يقول: مقتضى هذا أنهم طرحوا كتاب الله أمامهم لأن الذي وراء الظهر هو الوجه وكما أن الظهر خلف للوجه كذلك الوجه وراء للظهر، قال ابن عرفة: وأجيب بأن المراد، أي: بذكر الظهر تأكيد لمعنى وراء كقولهم من وراء وراء.

وقوله: ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ تسجيل عليهم بأنهم عالمون بأن القرآن كتاب الله أو كأنهم لا يعلمون التوراة وما فيها من البشارة ببعثة الرسول من ولد إسماعيل.

[102] ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾.

قوله: ﴿وَاتَّبَعُوا﴾ عطف على جملة الشرط وجوابه في قوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 101] الآية بذكر خصلة لهم عجيبة وهي أخذهم بالأباطيل بعد ذكر خصلة أخرى وهي نبذهم للكتاب الحق، فذلك هو مناسبة عطف هذا الخبر على الذي قبله. فإن كان المراد بكتاب الله في قوله: ﴿كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [البقرة: 101] القرآن، فالمعنى أنهم لما جاءهم رسول الله مصدقاً لما معهم نبذوا كتابه بعلة أنهم متمسِّكون بالتوراة فلا يتبعون ما خالف أحكامها، وقد اتبعوا ما تتلوا الشياطين على مُلك سليمان وهو مخالف للتوراة لأنها تنهى عن السحر والشرك، فكما قيل لهم فيما مضى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ﴾ [البقرة: 85] يقال لهم: أفتؤمنون بالكتاب تارة وتكفرون به تارة أخرى. وإن كان المراد بكتاب الله التوراة: فالمعنى لما جاءهم رسول الله نبذوا ما في التوراة من دلائل صدق هذا الرسول وهم مع ذلك قد نبذوها من قبل حين اتبعوا: ﴿مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾ مع أن ذلك مخالف لأحكام التوراة.

قال القرطبي: قال ابن إسحاق: لما ذكر النبي ﷺ سليمان في الأنبياء قالت اليهود: إن محمداً يزعم أن سليمان نبي وما هو بنبي ولكنه ساحر، فنزلت هذه الآية. و﴿ٱلشَّيَـٰطِينُ﴾ يحتمل أن يكونوا شياطين من الجن وهو الإطلاق المشهور. ويحتمل أن يراد به ناس تمردوا وكفروا وأتوا بالفظائع الخفية فأطلق عليهم الشياطين على وجه التشبيه كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَـٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ﴾ [الأنعام: 112] وقرينة ذلك قوله: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ فإنه ظاهر في أنهم يدرِّسونه للناس، وكذلك قوله بعده: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُواْ﴾ إذ هذا الاستدراك في الإخبار يدل على أنهم من الإنس لأن كفر الشياطين من الجن أمر مقرر لا يحتاج للإخبار عنه.

وعن ابن إسحاق أيضاً أنه لما مات سليمان عليه السلام عمدت الشياطين فكتبوا أصنافاً من السحر وقالوا: من أحب أن يبلغ كذا وكذا فليفعل كذا لأصناف من السحر وختموه بخاتم يشبه نقش خاتم سليمان ونسبوه إليه ودفنوه وزعموا أن سليمان دفنه وأنهم يعلمون مدفنه، ودلُّوا الناس على ذلك الموضع فأخرجوه فقالت اليهود: ما كان سليمان إلا ساحراً وما تم له الملك إلا بهذا.

وقيل: كان آصف بن برخيا[1] كاتب سليمان يكتب الحكمة بأمر سليمان ويدفن كتبه تحت كرسي سليمان لتجدها الأجيال، فلما مات سليمان أغرت الشياطين الناس على إخراج تلك الكتب وزادوا في خلال سطورها سحراً وكفراً ونسبوا الجميع لسليمان، فقالت اليهود: كفر سليمان.

والمراد من الآية مع سبب نزولها إن نزلت عن سبب، أن سليمان عليه السلام لما مات انقسمت مملكة إسرائيل بعده بقليل إلى مملكتين؛ إحداهما مملكة يهوذا وملكها رحبعام ابن سليمان جعلوه ملكاً بعد أبيه، وكانت بنو إسرائيل قد سئمت ملك سليمان لحمله إياهم على ما يخالف هواهم فجاءت أعيانهم وفي مقدمتهم يربعام بن نباط مولى سليمان ليكلموا رحبعام قائلين: إن أباك قاسٍ علينا وأما أنت فخفف عنا من عبودية أبيك لنطيعك، فأجابهم: اذهبوا ثم ارجعوا إلي بعد ثلاثة أيام، واستشار رحبعام أصحاب أبيه ووزراءه فأشاروا عليه بملاينة الأمة لتطيعه. واستشار أصحابه من الفتيان فأشاروا عليه أن

(1) آصف بن برخيا يعدُّه مؤرِّخو المسلمين وزيراً لسليمان حكيماً كبيراً، ولذلك ضربوا به الأمثال للسياسيين الناصحين، ولكن هذا ليس بمعروف في كتب الإسرائيليين، والمعروف عندهم آساف بن برخيا أحد أئمة المغنين عند داود الملك وينسب إليه وضع بعض المزامير والأغاني المقدسة.
فلعله قد عاش إلى زمن سليمان فاتخذه وزيراً لأنه من خواص أبيه وإن لم يذكر هذا «لاروس» ولا «البستاني».

يقول للأمة: إن خنصري أغلظ من متن أبي، فإذا كان أبي قد أدبكم بالسياط فأنا أؤدبكم بالعقارب، فلما رجع إليه شيوخ بني إسرائيل في اليوم الثالث وأجابهم بما أشار به الأحداث خلعت بنو إسرائيل طاعته وملَّكوا عليهم يربعام ولم يبق على طاعة رحبعام إلا سبطا يهوذا وبنيامن واعتصم رحبعام بأورشليم وكل أمته لا تزيد على مائة وثمانين ألف محارب، يعني رجالًا قادرين على حمل السلاح، وانقسمت المملكة من يومئذ إلى مملكتين مملكة يهوذا وقاعدتها أورشليم، ومملكة إسرائيل ومقرها السامرة، وذلك سنة 975 قبل المسيح كما قدمناه عند الكلام على قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ﴾ [البقرة: 62] الآية.

ولا يخفى ما تكون عليه حالة أمة في هذا الانتقال، فإن خصوم رحبعام لما سلبوا منه القوة المادية لم يغفلوا عما يعتضد به من القوة الأدبية وهي كونه ابن سليمان بن داود من بيت الملك والنبوءة والسمعة الحسنة، فلم يأل أعداؤه جهدهم من إسقاط هاته القوة الأدبية وذلك بأن اجتمع مدبرو الأمر على أن يضعوا أكاذيب عن سليمان يبثونها في العامة ليقضوا بها وطرين: أحدهما نسبة سليمان إلى السحر والكفر لتنقيص سمعة ابنه رحبعام كما صنع دعاة الدولة العباسية فيما وضعوه من الأخبار عن بني أمية، والثاني: تشجيع العامة الذين كانوا يستعظمون ملك سليمان وابنه على الخروج عن طاعة ابنه بأن سليمان ما تم له الملك إلا بتلك الأسحار والطلاسم وأنهم لما ظفروا بها فإنهم يستطيعون أن يؤسسوا ملكاً يماثل ملك سليمان كما صنع دعاة انقلاب الدول في تاريخ الإسلام من وضع أحاديث انتظار المهدي، وكما يفعلونه من بث أخبار عن الصالحين تؤذن بقرب زوال الدولة. ولا يخفى ما تثيره هذه الأوهام في نفوس العامة من الجزم بنجاح السعي وجعلهم في مأمن من خيبة أعمالهم ولحاق التنكيل بهم، فإذا قضي الوطر بذلك الخبر التصق أثره في الناس فيبقى ضر ضلاله بعد اجتناء ثماره.

والاتباع في الأصل هو المشي وراء الغير، ويكون مجازاً في العمل بقول الغير وبرأيه. وفي الاعتقاد باعتقاد الغير تقول: اتبع مذهب مالك واتبع عقيدة الأشعري، والاتباع هنا مجاز لا محالة لوقوع مفعوله مما لا يصح اتباعه حقيقة.

والتلاوة قراءة المكتوب والكتاب وعرض المحفوظ عن ظهر قلب، وفعلها يتعدى بنفسه ﴿يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آياتي﴾ [الزمر: 71]، فتعديته بحرف الاستعلاء يدل على تضمنه معنى تكذب، أي: تتلو تلاوة كذب على ملك سليمان كما يقال: تقوَّل على فلان، أي: قال عليه ما لم يقله، وإنما فهم ذلك من حرف «على».

والمراد بالملك هنا مدة الملك أو سبب الملك بقرينة أن التلاوة لا تتعلق بنفس

الملك، وحذف المضاف مع ما يدل على تعيين الوقت شائع في كلام العرب كقولهم: وقع هذا في حياة رسول الله أو في خلافة عمر بن الخطاب، وقول حميد بن ثور:

وما هي إلا في إزار وعِلقة مُغارَ ابن همام على حي خثعما[1]

يريد أزمان مغار بن همام. وكذلك حذف المضاف إذا أريد به الحوادث أو الأسباب كما تقول: تكلم فلان على خلافة عمر، أو هذا كتاب في ملك العباسيين، وذلك أن الاسم إذا اشتهر بصفة أو قصة صح إطلاقه، وإرادة تلك الصفة أو القصة بحيث لو ظهرت لكانت مضافة إلى الاسم، قال النابغة:

وليلٍ أقاسيه بطيء الكواكب

أراد متاعب ليل، لأن الليل قد اشتهر عند أهل الغرام بأنه وقت الشوق والأرق.

و﴿ٱلشَّيَـٰطِينُ﴾ قيل أريد بها شياطين الإنس، أي: المضلِّلون وهو الظاهر. وقيل: أريدت شياطين الجن، وأل للجنس على الوجهين. وعندي أن المراد بالشياطين أهل الحيل والسحرة كما يقولون فلان من شياطين العرب، وقد عد من أولئك ناشب الأعور أحد رجال يوم الوقيط.

وقوله: ﴿تَتْلُوا۟﴾ جاء بصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية على ما قاله الجماعة. أو هو مضارع على بابه على ما اخترناه من أن الشياطين هم أحبارهم، فإنهم لم يزالوا يتلون ذلك فيكون المعنى أنهم اتبعوا، أي: اعتقدوا ما تلته الشياطين ولم تزل تتلوه.

وسليمان هو النبي سليمان بن داود بن يسي من سبط يهوذا ولد سنة 1032 اثنتين وثلاثين وألف قبل المسيح، وتوفي في أورشليم سنة 975 خمس وسبعين وتسعمائة قبل المسيح وولي ملك إسرائيل سنة 1014 أربع عشرة وألف قبل المسيح بعد وفاة أبيه داود النبي ملك إسرائيل، وعظم ملك بني إسرائيل في مدته وهو الذي أمر ببناء مسجد بيت المقدس وكان نبياً حكيماً شاعراً، وجعل لمملكته أسطولًا بحرياً عظيماً كانت تمخر سفنه البحار إلى جهات قاصية مثل شرق إفريقيا.

وقوله: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ﴾ جملة معترضة أثار اعتراضها ما أشعر به قوله: ﴿مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ﴾ من معنى أنهم كذبوا على سليمان ونسبوه إلى الكفر فهي معترضة بين جملة ﴿وَٱتَّبَعُوا۟﴾ وبين قوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ إن كان ﴿وَمَآ أُنزِلَ﴾ معطوفاً على ﴿مَا قُتِلُوا۟﴾ [آل عمران: 168] وبين ﴿وَٱتَّبَعُوا۟﴾ وبين ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ

(1) العِلقة بكسر العين: قميص بلا كُمَّين، وهو أول ثوب يتخذ للصبيان.

بِاشْتَرَىٰهُ﴾ إلخ إن كان ﴿وَمَا أُنزِلَ﴾ معطوفاً على السحر، ولك أن تجعله معطوفاً على واتبعوا إذا كان المراد من الشياطين أحبار اليهود لأن هذا الحكم حينئذٍ من جملة أحوال اليهود لأن مآله: واتبعوا وكفروا وما كفر سليمان، ولكنه قدم نفي كفر سليمان لأنه الأهم تعجيلًا بإثبات نزاهته وعصمته، ولأن اعتقاد كفره كان سبب ضلال للذين اتبعوا ما كتبته الشياطين فلا شك أن حكم الأتباع وحكم المتبوعين واحد، فكان خبراً عن اليهود كذلك.

وقد كان اليهود يعتقدون كفر سليمان في كتبهم، فقد جاء في سفر الملوك الأول أن سليمان في زمن شيخوخته أمالت نساؤه المصريات والصيدونيات والعمونيات قلبه إلى آلهتهن مثل «عشتروت» إلٰه الصيدونيين، و«مولوك» إلٰه العمونيين «الفينيقيين»، وبنى لهاته الآلهة هياكل فغضب الله عليه لأن قلبه مال عن إلٰه إسرائيل الذي أوصاه أن لا يتبع آلهة أخرى.

وقوله: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ حال من ضمير (كفروا)، والمقصد منه تشنيع حال كفرهم إذ كان مصحوباً بتعليم السحر على حد قوله كفر دون كفر، فهي حال مؤسسة.

والسحر: الشعوذة، وهي تمويه الحيل بإخفائها تحت حركات وأحوال يظن الرائي أنها هي المؤثرة مع أن المؤثر خفي، قال تعالى: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّواْ فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴿١٤﴾ لَقَالُوٓاْ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجر: 14، 15].

ولذلك أطلق السحر على الخديعة، تقول: سحرت الصبي إذا عللته بشيء. قال لبيد:

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصافيرُ من هذا الأنام المُسَحَّر

ثم أطلق على ما علم ظاهره وخفي سببه، وهو التمويه والتلبيس وتخييل غير الواقع واقعاً، وترويج المحال، تقول العرب: عنز مسحورة إذا عظم ضرعها، وقلَّ لبنها، وأرض مسحورة لا تنبت، قال أبو عطاء:

فوالله ما أدري وإني لصادقٌ أداءٌ عراني من حبابك أم سحرُ

أي: شيء لا يعرف سببه. والعرب تزعم أن الغيلان سحرة الجن لِما تتشكل به من الأشكال وتعرُّضها للإنسان.

والسحر من المعارف القديمة التي ظهرت في منبع المدينة الأولى، أعني ببلاد المشرق، فإنه ظهر في بلاد الكلدان والبابليين وفي مصر في عصر واحد، وذلك في القرن الأربعين قبل المسيح مما يدل على أنها كانت في تينك الأمتين من تعاليم قوم نشأوا قبلهما، فقد وجدت آثار مصرية سحرية في عصر العائلة الخامسة من الفراعنة والعائلة السادسة 3951 ـ 3703 ق.م.

وللعرب في السحر خيال واسع وهو أنهم يزعمون أن السحر يقلب الأعيان ويقلب القلوب ويطوع المسحور للساحر، ولذلك كانوا يقولون: إن الغول ساحرة الجن ولذلك تتشكل للرائي بأشكال مختلفة. وقالت قريش لما رأوا معجزات رسول الله: إنه ساحر، قال الله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْاْ ءَايَةً يُعْرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ۝٢﴾ [القمر: 2]، وقال الله تعالى: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّواْ فِيهِ يَعْرُجُونَ ۝١٤ لَقَالُوٓاْ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ۝١٥﴾ [الحجر: 14، 15].

وفي حديث البخاري عن عمران بن حصين أن القوم عطشوا في سفر مع رسول الله فطلبوا الماء فوجدوا امرأة على بعير لها مزادتان من ماء فأتيا بها رسول الله فسقى رسول الله جميع الجيش ثم رد إليها مزادتيها كاملتين، فقالت لقومها: فوالله إنه لأسحر من بين هذه وهذه، تعني السماء والأرض. وفي الحديث: «**إن من البيان لسحراً**». ولم أَرَ ما يدل على أن العرب كانوا يتعاطون السحر، فإن السحر مستمد من خصائص الأمور الطبيعية والتركيب ولم يكن للعرب ضلاعة في الأمور اليدوية بل كانت ضلاعتهم فكرية محضة، وكان العرب يزعمون أن أعلم الناس بالسحر اليهود والصابئة وهم أهل بابل، ومساق الآية يدل على شهرة هؤلاء بالسحر عند العرب. وقد اعتقد المسلمون أن اليهود في يثرب سحروهم فلا يولد لهم فلذلك استبشروا لما وُلِدَ عبدالله بن الزبير وهو أول مولود للمهاجرين بالمدينة كما في صحيح البخاري. ولذلك لم يكثر ذكر السحر بين العرب المسلمين إلا بعد أن هاجروا إلى المدينة إذ قد كان فيها اليهود وكانوا يوهمون بأنهم يسحرون الناس.

ويداوي من السحر العراف، ودواء السحر السلوة وهي خرزات معروفة تحك في الماء ويشرب ماؤها. وورد في التوراة النهي عن السحر فهو معدود من خصال الشرك، وقد وصفت التوراة به أهل الأصنام فقد جاء في سفر التثنية في الإصحاح 18: «إذا دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يزج ابنه أو ابنته في النار ولا من يعرف عِرافة ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يرقي رقية ولا من يسأل جانًّا أو تابعة، ولا من يستشير الموتى، لأن كل من يفعل ذلك مكروه عند الرب».

وفي سفر اللاويين الإصحاح 26: «والنفس التي تلتفت إلى الجان وإلى التوابع لتزني وراءهم أجعل وجهي ضد تلك النفس وأقطعها من شعبها 27. وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تابعة فإنه يقتل بالحجارة يرجمونه دمه عليه».

وكانوا يجعلونه أصلًا دينياً لمخاطبة أرواح الموتى وتسخير الشياطين وشفاء

الأمراض، وقد استفحل أمره في بلد الكلدان وخلطوه بعلوم النجوم وعلم الطب.

وأرجع المصريون المعارف السحرية إلى جملة العلوم الرياضية التي أفاضها عليهم «طوط» الذي يزعمون أنه إدريس وهو هرمس عند اليونان. وقد استخدم الكلدان والمصريون فيه أسراراً من العلوم الطبيعية والفلسفية والروحية قصداً لإخراج الأشياء في أبهر مظاهرها حتى تكون فاتنة أو خادعة وظاهرة، كخوارق عادات، إلا أنه شاع عند عامتهم وبَعُدَ ضلالهم عن المقصد العلمي منه فصار عبارة عن التمويه والتضليل وإخراج الباطل في صورة الحق، أو القبيح في صورة حسنة، أو المضر في صورة النافع.

وقد صار عند الكلدان والمصريين خاصية في يد الكهنة وهم يومئذٍ أهل العلم من القوم الذين يجمعون في ذواتهم الرئاسة الدينية والعلمية فاتخذوا قواعد العلوم الرياضية والفلسفية والأخلاقية لتسخير العامة إليهم وإخضاعهم بما يظهرونه من المقدرة على علاج الأمراض والاطلاع على الضمائر بواسطة الفراسة والتأثير بالعين وبالمكائد.

وقد نقلته الأمم عن هاتين الأمتين، وأكثر ما نقلوه عن الكلدانيين فاقتبسه منهم السريان (الأشوريون) واليهود والعرب وسائر الأمم المتدينة والفرس واليونان والرومان.

وأصول السحر ثلاثة:

الأول: زجر النفوس بمقدمات توهيمية وإرهابية بما يعتاده الساحر من التأثير النفساني في نفسه ومن الضعف في نفس المسحور ومن سوابق شاهدها المسحور واعتقدها، فإذا توجه إليه الساحر سُخِّر له، وإلى هذا الأصل الإشارة بقوله تعالى في ذكر سحرة فرعون: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعۡيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسۡتَرۡهَبُوهُمۡ﴾ [الأعراف: 116].

الثاني: استخدام مؤثرات من خصائص الأجسام من الحيوان والمعدن، وهذا يرجع إلى خصائص طبيعية كخاصية الزئبق، ومن ذلك العقاقير المؤثرة في العقول صلاحاً أو فساداً والمفترة للعزائم والمخدِّرات والمرقِّدات على تفاوت تأثيرها، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى في سحرة فرعون: ﴿إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيۡدُ سَٰحِرٍ﴾ [طه: 69].

الثالث: الشعوذة واستخدام خفايا الحركة والسرعة والتموج حتى يخيل الجماد متحركاً، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ﴾ [طه: 66].

هذه أصول السحر بالاستقراء، وقد قسَّمها الفخر في التفسير إلى ثمانية أقسام لا تعدو هذه الأصول الثلاثة، وفي بعضها تداخل. ولعلماء الإفرنج تقسيم آخر ليس فيه كبير جدوى.

وهذه الأصول الثلاثة كلها أعمال مباشرة للمسحور ومتصلة به ولها تأثير عليه

بمقدار قابلية نفسه الضعيفة وهو لا يتفطن لها، ومجموعها هو الذي أشارت إليه الآية، وهو الذي لا خلاف في إثباته على الجملة دون تفصيل، وما عداها من الأوهام والمزاعم هو شيء لا أثر له وذلك كل عمل لا مباشرة له بذات من يراد سحره ويكون غائباً عنه فيدَّعى أنه يؤثر فيه، وهذا مثل رسم أشكال يعبر عنها بالطلاسم، أو عقد خيوط والنفث عليها برُقيات معينة تتضمن الاستنجاد بالكواكب أو بأسماء الشياطين والجن وآلهة الأقدميين، وكذا كتابة اسم المسحور في أشكال، أو وضع صورته أو بعض ثيابه وعلائقه وتوجيه كلام إليها بزعم أنه يؤثر ذلك في حقيقة ذات المسحور، أو يستعملون إشارات خاصة نحو جهته أو نحو بلده وهو ما يسمونه بالأرصاد ـ وذكر أبو بكر ابن العربي في القبس أن قريشاً لما أشار النبي ﷺ بأصبعه في التشهد، قالوا: هذا محمد يسحر الناس ـ أو جمع أجزاء معينة وضم بعضها إلى بعض مع نية أن ذلك الرسم أو الجمع لتأثير شخص معين بضر أو خير أو محبة أو بغضة أو مرض أو سلامة، ولا سيما إذا قرن باسم المسحور وصورته أو بطالع ميلاده، فذلك كله من التوهمات وليس على تأثيرها دليل من العقل ولا من الطبع ولا ما يثبته من الشرع، وقد انحصرت أدلة إثبات الحقائق في هذه الأدلة، ومن العجائب أن الفخر في التفسير حاول إثباته بما ليس بمقنع.

وقد تمسَّك جماعة لإثبات تأثير هذا النوع من السحر بما روي في الصحيحين عن قول عائشة أن لبيد بن الأعصم سحر النبي ﷺ ورؤيا النبي ﷺ أن ملكين أخبراه بذلك السحر، وفي النسائي عن زيد بن أرقم مثله مختصراً، وينبغي التثبت في عباراته ثم في تأويله، ولا شك أن لبيداً حاول أن يسحر النبي ﷺ فقد كان اليهود سحرة في المدينة وأن الله أطلع رسوله على ما فعله لبيد لتكون معجزة للنبي ﷺ في إبطال سحر لبيد وليعلم اليهود أنه نبي لا تلحقه أضرارهم، وكما لم يؤثر سحر السحرة على موسى كذلك لم يؤثر سحر لبيد على رسول الله ﷺ، وإنما عرض للنبي ﷺ عارض جسدي شفاه الله منه فصادف أن كان مقارناً لما عمله لبيد بن الأعصم من محاولة سحره، وكانت رؤيا النبي ﷺ إنباء من الله له بما صنع لبيد، والعبارة عن صورة تلك الرؤيا كانت مجملة فإن الرؤيا رموز ولم يرد في الخبر تعبير ما اشتملت عليه فلا تكون أصلًا لتفصيل القصة.

ثم إن لتأثير هاته الأسباب أو الأصول الثلاثة شروطاً وأحوالًا بعضها في ذات الساحر وبعضها في ذات المسحور، فيلزم في الساحر أن يكون مفرط الذكاء منقطعاً لتجديد المحاولات السحرية جَسوراً قوي الإرادة كتوماً للسر قليل الاضطراب للحوادث

سالم البنية مرتاض الفكر خفي الكيد والحيلة، ولذلك كان غالب السحرة رجالًا ولكن كان الحبشة يجعلون السواحر نساء، وكذلك كان الغالب في الفُرس والعرب، قال تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ۝٤﴾ [الفلق: 4]، فجاء بجمع الإناث، وكانت الجاهلية تقول: إن الغيلان عجائز من الجن ساحرات فلذلك تستطيع التشكل بأشكال مختلفة، وكان معلمو السحر يمتحنون صلاحية تلامذتهم لهذا العلم بتعريضهم للمخاوف وأمرهم بارتكاب المشاق تجربة لمقدار عزائمهم وطاعتهم.

وأما ما يلزم في المسحور فخَوَر العقل، وضعف العزيمة، ولطافة البنية، وجهالة العقل، ولذلك كان أكثر الناس قابلية له النساء والصبيان والعامة ومن يتعجب في كل شيء. ولذلك كان من أصول السحر إلقاء أقوال كاذبة على المسحور لاختبار مقدار عقله في التصديق بالأشياء الواهية والثقة بالساحر، قال تعالى: ﴿وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِنۢ بَعْدِ ٱلْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [هود: 7] فجعلوا ذلك القول الغريب سحراً.

ثم تحف بالسحر أعمالٌ القصد منها التمويه، وهذه الأعمال أنواع:

نوع: الغرض منه تقوية اعتقاد الساحر في نجاح عمله لتقوى عزيمته فيشتد تأثيره على النفوس، وهذا مثل تلقين معلمي هذا الفن تلامذتهم عبادة كواكب ومناجاتها لاستخدام أرواحها والاستنجاد بتلك الأرواح على استخدام الجن والقوى المتعاصية ليعتقد المتعلم أن ذلك سبب نجاح عمله فيُقدم عليه بعزم، وفي ذلك تأثير نفساني عجيب، ولذلك يسمون تلك الأقوال والمناجاة عزائم جمع عزيمة، ويقولون: فلان يعزم إذا كان يسحر، ثم هو إذا استكمل المعرفة قد يتفطن لقلة جدوى تلك العزائم وقد لا يتفطن، وعلى كلتا الحالتين فمعلِّموه لا يتعرضون له في نهاية التعليم بالتنبيه على فساد ذلك لئلا يدخلوا عليه الشكوك في مقدرته، فلذلك بقيت تلك الأوهام يتلقاها الأخلاف عن أسلافهم، ومن هذا النوع ضروب هي في الأصل تجارب لمقدار طاعة المتعلم لمعلمه بقيت متلقاة عندهم عن غير بصيرة مثل ارتكاب الخبائث وإهانة الصالحات والأمور المقدسة إيهاماً بأنها تبلغ إلى مرضاة الشياطين وتسخيرها، وذلك في الواقع اختبار لمقدار خضوع المتعلم، لأن أكبر شيء على النفس نبذ أعز الأشياء وهو الدين، ولأن السحرة ليسوا من الملِّيين فهم يبلغون بمريديهم إلى مبالغهم السافلة، وقد سمعنا أن كثيراً ممن يتعاطون السحر في المسلمين يزعمون أنهم لا يتأتى لهم نجاح إلا بعد أن يلطخوا أيديهم بالنجاسات أو نحو من هذا الضلال.

ونوع الغرض منه إخفاء الأسباب الحقيقية لتمويهاتهم حتى لا يطلع الناس على

كنهها، فيستندون في تعليل أعمالهم إلى أسباب كاذبة كندائهم بأسماء سموها لا مسمَّيات لها، ووضعهم أشكالًا على الورق أو في الجدران يزعمون أن لها خصائص التأثير، واستنادهم لطوالع كواكب في أوقات معينة لا سيما القمر، ومن هذا تظاهرهم للناس بمظهر الزهد والهمة.

ونوع يستعان به على نفوذ السحر وهو التجسس والتطلع على خفايا الأشياء وأسرار الناس بواسطة السعي بالنميمة وإلقاء العداوات بين الأقارب والأصحاب والأزواج حتى يفشي كل منهم سر الآخر فيتخذ الساحر تلك الأسرار وسيلة يلقي بها الرعب في قلوب أصحابها بإظهار أنه يعلم الغيب والضمائر، ثم هو يأمر أولئك الذين أرهبهم ويستخدمهم بما يشاء فيطيعونه، فيأمر المرأة بمغاضبة زوجها وطلب فراقه، ويأمر الزوج بطلاق زوجته وهكذا، وفي هذا القسم تظهر مقدرة الساحر الفكرية وبه تكثر أضراره وأخطاره على الناس وجرأته على ارتكاب المرعبات والمطوعات باستئصال الأموال بالسرقة يسرقها من لا يتهمه المسروق، ومنه أنه يفعل ذلك من خاصته وأبنائه وزوجه الذين يستهويهم السحرة ويسخرونهم للإخلاص لهم، وينتهي فعل السحرة في هذا إلى حد إزهاق النفوس التي يشعرون بأنها تفطنت لخديعتهم أو التي تعاصت عن امتثال أوامرهم يغرون بها من هي آمن الناس منه، ثم استطلاع ضمائر الناس بتقريرات خفية وأسئلة تدريجية يوهمه بها أنه يسأله عنها ليعلمه بمستقبله.

ونوع: يُجعل اختباراً لمقدار مراتب أذهان الناس في قابلية سحره، وذلك بوضع أشياء في الأطعمة خَفِية الظهور ليرى هل يتفطن لها من وضعها، وبإبراز خيالات أو أشباح يوهم بها الناظر أنها جن أو شياطين أو أرواح، وما هي إلا أشكال مموهة أو أعوان من أعوانه متنكرة، لينظر هل يقتنع رائيها بما أخبره الساحر عنها أم يتطلب كشف حقيقتها أو استقصاء أثرها؟.

فكان السحر قرين خباثة نفس، وفساد دين، وشر عمل، وإرعاب وتهويل على الناس، من أجل ذلك ما فتئت الأديان الحقة تحذر الناس منه وتعد الاشتغال به مروقاً عن طاعة الله تعالى لأنه مبني على اعتقاد تأثير الآلهة والجن المنسوبين إلى الآلهة في عقائد الأقدمين، وقد حذر موسى قومه من السحر وأهله، ففي سفر التثنية الإصحاح 18 أن مما خاطب به موسى عليه السلام قومه: «متى دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يجيز[1] ابنه أو ابنته في النار

(1) كذا، ولعل المراد من يزج أو يجوز به.

ولا من يعرف عِرافة ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يرقى رقية ولا من يسأل جانًّا أو تابعة ولا من يستثير الموتى». وجعلت التوراة جزاء السحرة القتل، ففي سفر اللاويين الإصحاحين 20 ـ 27: «وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تابعة فإنه يقتل» وذكروا عن مالك أنه قال: الأسماء التي يكتبها السحرة في التمائم أسماء أصنام.

وقد حذر الإسلام من عمل السحر وذمه في مواضع وليس ذلك بمقتضى إثبات حقيقة وجودية للسحر على الإطلاق، ولكنه تحذير من فساد العقائد وخلع قيود الديانة ومن سخيف الأخلاق.

وقد اختلف علماء الإسلام في إثبات حقيقة السحر وإنكارها وهو اختلاف في الأحوال فيما أراه، فكل فريق نظر إلى صنف من أصناف ما يدعى بالسحر. وحكى عياض في إكمال المعلم أن جمهور أهل السُّنة ذهبوا إلى إثبات حقيقته. **قلت**: وليس في كلامهم وصف كيفية السحر الذي أثبتوا حقيقته فإنما أثبتوه على الجملة. وذهب عامة المعتزلة إلى أن السحر لا حقيقة له وإنما هو تمويه وتخييل وأنه ضرب من الخفة والشعوذة، ووافقهم على ذلك بعض أهل السُّنة كما اقتضته حكاية عياض في الإكمال، **قلت**: وممن سمي منهم أبو إسحاق الإستراباذي من الشافعية. والمسألة بحذافيرها من مسائل الفروع الفقهية تدخل في عقاب المرتدين والقاتلين والمتحيلين على الأموال، ولا تدخل في أصول الدِّين. وهو وإن أنكره الملاحدة لا يقتضي أن يكون إنكاره إلحاداً. وهذه الآية غير صريحة. وأما الحديث فقد علمته آنفاً.

وشدد الفقهاء العقوبة في تعاطيه. قال مالك: يقتل الساحر ولا يستتاب إن كان مسلماً وإن كان ذمياً لا يقتل بل يؤدب إلا إذا أدخل بسحره أضراراً على مسلم فإنه يقتل لأنه يكون ناقضاً للعهد لأن من جملة العهد أن لا يتعرضوا للمسلمين بالأذى، قال الباجي في المنتقى: رأى مالك أن السحر كفر وشرك ودليل عليه، وإنه لما كان يستتر صاحبه بفعله فهو كالزندقة لأجل إظهار الإسلام وإبطان الكفر، ولذلك قال ابن عبدالحكم وابن المواز وأصبغ هو كالزنديق إن أسرَّ السحر لا يستتاب وإن أظهره استتيب، وهو تفسير لقول مالك لا خلاف له، قال الباجي: فلا يقتل حتى يثبت أن ما يفعله من السحر هو الذي وصفه الله بأنه كفر، قال أصبغ: يكشف ذلك من يعرف حقيقته ويثبت ذلك عند الإمام.

وفي الكافي لابن عبدالبر: إذا عمل السحر لأجل القتل وقتل به قتل وإن لم يكن كفراً، وقد أدخل مالك في الموطأ السحر في باب الغيلة، فقال ابن العربي في القبس: وجه ذلك أن المسحور لا يعلم بعمل السحر حتى يقع فيه، قلت: لا شك أن السحر الذي جعل جزاؤه القتل هو ما كان كفراً صريحاً مع الاستتار به أو حصل به إهلاك

النفوس، وذلك أن الساحر كان يعد من يأتيه للسحر بأن فلاناً يموت الليلة أو غداً أو يصيبه جنون ثم يتحيل في إيصال سموم خفية من العقاقير إلى المسحور تلقى له في الطعام بواسطة أناس من أهل المسحور فيصبح المسحور ميتاً أو مختل العقل، فهذا هو مراد مالك بأن جزاءه القتل، أي: إن قَتَل، ولذلك قال: لا تقبل توبته، وبدون هذا التأويل لا يصح فقه هذه المسألة، فقول مالك في السحر ليس استناداً لدليل معين في خصوص السحر ولكنه من باب تحقيق المناط بتطبيق قواعد التعزير والإضرار، ولبعض فقهاء المذهب في حكاية هذه المسألة إطلاقات عجيب صدورها من أمثالهم، على أن السحر أكثر ما يتطلب لأجل تسخير المحبين محبوبيهم فهو وسيلة في الغالب للزنا أو للانتقام من المحبوب أو الزوج. سئل مالك عمن يعقد الرجال عن النساء وعن الجارية تطعم رجلًا شيئاً فيذهب عقله فقال: لا يقتلان، فأما الذي يعقد فيؤدَّب، وأما الجارية فقد أتت أمراً عظيماً، قيل: أفتقتل؟ فقال: لا، قال ابن رشد في البيان: رأى أن فعلها ليس من السحر. اهـ.

وقال أبو حنيفة يقتل الرجل الساحر ولا يستتاب، وأما المرأة فتحبس حتى تتركه فجعل حكمه حكم المرتد، ووجَّه أبو يوسف بأنه جمع مع كفره السعي في الأرض بالفساد. وعن الشيخ أبي منصور أن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك رد ما لزم من شرط الإيمان فهو كفر وإلا فلا، وما ليس بكفر وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قطاع الطريق ويستوي فيه الذكور والإناث وتقبل توبته إذا تاب، ومن قال: لا تقبل فقد خلط، فإن سحرة فرعون قبلت توبتهم. اهـ. وهذا استدلال بشرع من قبلنا.

وقال الشافعي: يُسأل الساحر عن سحره فإن ظهر منه ما هو كفر فهو كالمرتد يستتاب، فإن أصر قتل وإن ظهر منه تجويز تغيير الأشكال لأسباب قراءة تلك الأساطير أو تدخين الأدوية وعلم أنه يفعل محرماً فحكمه حكم الجناية، فإن اعترف بسحر إنسان وأن سحره يقتل غالباً قُتل قوداً (يعني: إذا ثبت أنه مات بسببه)، وإن قال: إن سحري قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد، وإن كان سحره لغير القتل فمات منه فهو قتل خطأ تجب الدية فيه مخففة في ماله.

ويجب أن يستخلص من اختلافهم ومن مفترق أقوالهم ما يكون فيه بصيرة لإجراء أعمال ما يسمَّى بالسحر وصاحبه بالساحر مجرى جنايات أمثاله ومقدار ما أثره من الاعتداء دون مبالغة ولا أوهام، وقد يطلق اسم الساحر اليوم على اللاعب بالشعوذة في الأسمار، وذلك من أصناف اللهو فلا ينبغي عد ذلك جناية.

[102] ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْۖ﴾.

يتعين أن «ما» موصولة وهو معطوف على قوله: ﴿مُلْكِ سُلَيْمَٰنَۖ﴾، أي: وما تتلوا الشياطين على ما أنزل على الملكين، والمراد بما أنزل ضرب من السحر لكنه سحر يشتمل على كفر عظيم وتعليم الخضوع لغير الله مع الاستخفاف بالدِّين ومع الإضرار بالناس كما بيَّناه آنفاً، فيكون عطفاً على ﴿مَا تَتْلُوا۟﴾ الذي هو صادق على السحر فعطف ما أنزل عليه لأنه نوع منه أشد مما تتلوه الشياطين الذين كانوا يعلمونه الناس مع السحر الموضوع منهم، فالعطف لتغاير الاعتبار أو للتنبيه على أن أصل السحر مقتبس مما ظهر ببابل في زمن هذين المعلمين، وعطف شيء على نفسه باعتبار تغاير المفهوم والاعتبار وارد في كلامهم كقول الشاعر وهو من شواهد النحو:

إلى الملك القَرْم وابن الهُمام ... ولَيثِ الكتيبة في المُزدَحَم

وقيل: أريد من السحر أخف مما وضعته الشياطين على عهد سليمان لأن غاية ما وصف به هذا الذي ظهر ببابل في زمن هذين المعلمين أنه يفرق بين المرء وزوجه وذلك ليس بكفر وفيه ضعف.

والقراءة المتواترة الملكين بفتح لام الملكين، وقرأه ابن عباس والضحاك والحسن وابن أبزَى بكسر اللام.

وكل هاته الوجوه تقتضي ثبوت نزول شيء على الملكين ببابل، وذلك هو الذي يعنيه سياق الآية إذا فصلت كيفية تعليم هذين المعلمين علم السحر.

فالوجه أن قوله: ﴿وَمَا أُنزِلَ﴾ عطف على ﴿مُلْكِ سُلَيْمَٰنَۖ﴾ فهو معمول لتتلوا الذي هو بمعنى تكذب، فيكون المراد عدم صحة هذا الخبر، أي: ما تكذبه الشياطين على ما أنزل على الملكين ببابل، أي: ينسبون بعض السحر إلى ما أنزل ببابل. قال الفخر وهو اختيار أبي مسلم، وأنكر أبو مسلم أن يكون السحر نازلًا على الملكين إذ لا يجوز أمر الله به، وكيف يتولى الملائكة تعليمه مع أنه كفر أو فسق.

وقيل «ما» نافية معطوفة على «ما كفر سليمان»، أي: وما كفر سليمان بوضع السحر كما يزعم الذين وضعوه، ولا أنزل السحر على الملكين ببابل. وتعريف الملكين تعريف الجنس أو هو تعريف العهد بأن يكون الملكان معهودين لدى العارفين بقصة ظهور السحر، وقد قيل: إن ﴿هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ﴾ بدل من ﴿ٱلشَّيَٰطِينُ﴾، وأن المراد بالشياطين شيطانان وضعا السحر للناس هما هاروت وماروت، على أنه من إطلاق الجمع على

المثنى كقوله: ﴿قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: 4] وهذا تأويل خطأ إذ يصير قوله: ﴿عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ كلاماً حشواً.

وعلى ظاهر هذه الآية إشكال من أربعة وجوه؛ **أحدها**: كون السحر منزلًا إن حُمل الإنزال على المعروف منه وهو الإنزال من الله، **الثاني**: كون المباشر لذلك ملكين من الملائكة على القراءة المتواترة، **الثالث**: كيف يجمع الملكان بين قولهما ﴿نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ وقولهما: ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾، فكيف يجتمع قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها؟ **الرابع**: كيف حصَرا حالهما في الاتصاف بأنهما فتنة، فما هي الحكمة في تصديهما لذلك لأنهما إن كانا ملكين فالإشكال ظاهر، وإن كانا ملكين بكسر اللام فهما قد علما مضرة الكفر بدليل نهيهما عنه وعلِما معنى الفتنة بدليل قولهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ فلماذا تورّطا في هذه الحالة.

ودفع هذا الإشكال برمَّته أن الإنزال هو الإيصال، وهو إذا تعدى بعلى دل على إيصال من علو، واشتهر ذلك في إيصال العلم من وحي أو إلهام أو نحوهما، فالإنزال هنا بمعنى الإلهام وبمعنى الإيداع في العقل أو في الخلقة بأن يكون الملكان قد برعا في هذا السحر وابتكرا منه أساليب لم يسبق لهما تلقيها من معلم شأن العلامة المتصرف في علمه المبتكر لوجوه المسائل وعللها وتصاريفها وفروعها، والظاهر عندي أن ليس المراد بالإنزال إنزال السحر إذ السحر أمر موجود من قبل، ولكنه إنزال الأمر للملكين أو إنزال الوحي أو الإلهام للملكين بأن يتصدَّيا لبث خفايا السحر بين المتعلمين ليبطل انفراد شرذمة بعلمه فيندفع الوجهان الأول والثاني.

ثم إن الحكمة من تعميم تعليمه أن السحرة في بابل كانوا اتخذوا السحر وسيلة لتسخير العامة لهم في أبدانهم وعقولهم وأموالهم ثم تطلعوا منه إلى تأسيس عبادة الأصنام والكواكب وزعموا أنهم أي السحرة مترجمون عنهم وناطقون بإرادة الآلهة فحدث فساد عظيم وعمَّت الضلالة، فأراد الله على معتاد حكمته إنقاذ الخلق من ذلك فأرسل أو أوحى أو ألهم هاروت وماروت أن يكشفا دقائق هذا الفن للناس حتى يشترك الناس كلهم في ذلك فيعلموا أن السحرة ليسوا على ذلك ويرجع الناس إلى صلاح الحال فاندفع الوجه الثالث. وأما الوجه الرابع فستعرف دفعه عند تفسير قوله: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ الآية.

وفي قراءة ابن عباس والحسن: ﴿**الملِكين**﴾ بكسر اللام وهي قراءة صحيحة المعنى، فمعنى ذلك أن ملكين كانا يملكان ببابل قد علما علم السحر. وعلى قراءة فتح اللام فالأظهر في تأويله أنه استعارة وأنهما رجلان صالحان كانا حكما مدينة بابل وكانا قد اطلعا على أسرار السحر التي كانت تأتيها السحرة ببابل أو هما وضعا أصله ولم يكن فيه كفر

فأدخل عليه الناس الكفر بعد ذلك. وقيل: هما ملكان أنزلهما الله تعالى تشكلًا للناس يعلمانهم السحر لكشف أسرار السحرة، لأن السحرة كانوا يزعمون أنهم آلهة أو رسل فكانوا يسخرون العامة لهم فأراد الله تكذيبهم ذبًّا عن مقام النبوءة فأنزل ملكين لذلك.

وقد أجيب بأن تعلم السحر في زمن هاروت وماروت جائز على جهة الابتلاء من الله لخلقه، فالطائع لا يتعلمه والعاصي يبادر إليه وهو فاسد لمنافاته عموم قوله: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ﴾ قالوا كما امتحن الله قوم طالوت بالنهر... إلخ، ولا يخفى فساد التنظير.

وبابل بلد قديم من مدن العالم، وأصل الاسم باللغة الكلدانية باب إيلو، أي: باب الله، ويرادفه بالعبرانية باب إيل وهو بلد كائن على ضفتي الفرات بحيث يخترقه الفرات، يقرب موضعه من موقع بلد الحلة الآن على بعد أميال من ملتقى الفرات والدجلة. كانت من أعظم مدن العالم القديم بناها أولًا أبناء نوح بعد الطوفان فيما يقال، ثم توالى عليها اعتناء أصحاب الحضارة بمواطن العراق في زمن الملك النمروذ في الجيل الثالث من أبناء نوح، ولكن ابتداء عظمة بابل كان في حدود سنة 3755 ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمس وخمسين قبل المسيح، فكانت إحدى عواصم أربعة لمملكة الكلدانيين وهي أعظمها وأشهرها، ولم تزل همم ملوك الدولتين الكلدانية والآشورية منصرفة إلى تعمير هذا البلد وتنميقه فكان بلد العجائب من الأبنية والبساتين ومنبع المعارف الآسيوية والعجائب السحرية، وقد نسبوا إليها قديماً الخمر المعتقة والسحر، قال أبو الطيب:

سقى الله أيام الصبا ما يسرّها ... ويفعل فعل البابلي المعتَّق[1]

ولاشتهار بابل عند الأمم القديمة بمعارف السحر كما قدمنا في تعريف السحر صح جعل صلة الموصول قوله: ﴿أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ﴾ إشارة إلى قصة يعلمونها.

و﴿هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ بدل من «الملكين» وهما اسمان كلدانيان دخلهما تغيير التعريف لإجرائهما على خفة الأوزان العربية، والظاهر أن هاروت معرَّب «هاروكا» وهو اسم القمر عند الكلدانيين، وأن ماروت معرَّب «ماروداخ» وهو اسم المشتري عندهم، وكانوا يعدون الكواكب السيارة من المعبودات المقدسة التي هي دون الآلهة لا سيما القمر فإنه

---

(1) الذي ذكره الواحدي والمعري في تفسير البيت أنه أراد بالبابلي الخمر، وكنت رأيت في بعض كتب الأدب أن بعضَ مَن ناظر المتنبي انتقد هذا الإطناب مع أنه كان يستطيع أن يقول: سقاها خمراً، لا سيما وقد قال ما يسرها. **قلت:** وقرينة كونه المراد وصفه بالمعتق وهو من أوصاف الخمر، والعذر للمتنبي أنه أراد سقاها الله خمراً كخمر بابل فلا ضير في ذلك.

أشد الكواكب تأثيراً عندهم في هذا العالم وهو رمز الأنثى، وكذلك المشتري فهو أشرف الكواكب السبعة عندهم، ولعله كان رمز الذكر عندهم كما كان بعل عند الكنعانيين الفينيقيين. ومن المعلوم أن إسناد هذا التقديس للكواكب ناشئ عن اعتقادهم أنهم كانوا من الصالحين المقدسين وأنهم بعد موتهم رفعوا للسماء في صورة الكواكب فيكون هاروكا وماروداخ قد كانا من قدماء علمائهم وصالحيهم والحاكمين في البلاد وهما اللذان وضعا السحر، ولعل هذا وجه التعبير عنهما في القصة بالملكين بفتح اللام.

ولأهل القصص هنا قصة خرافية من موضوعات اليهود في خرافاتهم الحديثة اعتاد بعض المفسرين ذكرها، منهم ابن عطية والبيضاوي، وأشار المحققون مثل البيضاوي والفخر وابن كثير والقرطبي وابن عرفة إلى كذبها وأنها من مرويات كعب الأحبار وقد وهم فيها بعض المتساهلين في الحديث فنسبوا روايتها عن النبي ﷺ أو عن بعض الصحابة بأسانيد، واهية والعجب للإمام أحمد ابن حنبل رحمه الله تعالى كيف أخرجها مسندة للنبي ﷺ ولعلها مدسوسة على الإمام أحمد أو أنه غرَّه فيها ظاهر حال رواتها مع أن فيهم موسى بن جبير وهو متكلم فيه، واعتذر عبدالحكيم بأن الرواية صحيحة إلا أن المروي راجع إلى أخبار اليهود فهو باطل في نفسه ورواته صادقون فيما رووا، وهذا عذر قبيح لأن الرواية أسندت إلى النبي ﷺ، قال ابن عرفة في تفسيره: وقد كان الشيوخ يخطِّئون ابن عطية في هذا الموضع لأجل ذكره القصة ونقل بعضهم عن القرافي أن مالكاً رَحِمَهُ اللَّهُ أنكر ذلك في حق هاروت وماروت.

وقوله: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ جملة حالية من ﴿هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ وما نافية والتعبير بالمضارع لحكاية الحال إشارة إلى أن قولهما لمتعلمي السحر: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ قول مقارن لوقت التعليم لا متأخر عنه. وقد علم من هذا أنهما كانا معلمين وطوى ذلك للاستغناء عنه بمضمون هاته الجملة فهو من إيجاز الحذف أو هو من لحن الخطاب مفهوم للغاية.

وقوله: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ الفتنة لفظ يجمع معنى مرج واضطراب أحوال أحد وتشتت باله بالخوف والخطر على الأنفس والأموال على غير عدل ولا نظام، وقد تُخصَّص وتُعمَّم بحسب ما تضاف إليه أو بحسب المقام، يقال: فتنة المال وفتنة الدِّين.

ولما كانت هذه الحالة يختلف ثبات الناس فيها بحسب اختلاف رجاحة عقولهم وصبرهم ومقدرتهم على حسن المخارج منها، كان من لوازمها الابتلاء والاختبار، فكان ذلك من المعاني التي يكنى بالفتنة عنها كثيراً، ولذلك تسامح بعض علماء اللغة ففسر الفتنة بالابتلاء وجرَّأه على ذلك قول الناس فتنت الذهب أو الفضة إذا

أذابهما بالنار لتمييز الرديء من الجيد، وهذا الإطلاق إن لم يكن مولداً فإن معنى الاختبار غير منظور إليه في لفظ الفتنة وإنما المنظور إليه ما في الإذابة من الاضطراب والمرج، وقد سمَّى القرآن هاروت وماروت فتنة، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُواْ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [البروج: 10]، وقال: ﴿لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الأعراف: 27]. والإخبار عن أنفسهم بأنهم فتنة إخبار بالمصدر للمبالغة، وقد أُكدت المبالغة بالحصر الإضافي، والمقصد من ذلك أنهما كانا يصرِّحان أن ليس في علمهما شيء من الخير الإلهي وأنه فتنة محضة ابتلاء من الله لعباده في مقدار تمسكهم بدينهم، وإنما كانا فتنة لأن كل من تعلم منهما عمل به. ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ كما كفر السحرة حين نسبوا التأثيرات للآلهة وقد علمت سرها. وفي هذا ما يضعف أن يكون المقصد من تعليمهما الناس السحر إظهار كذب السحرة الذين نسبوا أنفسهم للألوهية أو النبوة.

والذي يظهر في تفسير هذه الجملة أن قولهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ قصر ادعائي للمبالغة، فجعلا كثرة افتتان الناس بالسحر الذي تصدَّيا لتعليمه بمنزلة انحصار أوصافهما في الفتنة، ووجه ابتدائهما لمن يعلِّمانه بهذه الجملة أن يبيِّنا له أن هذا العلم في مبادئه يظهر كأنه فتنة وشر فيوشك أن يكفر متعلمه عند مفاجأة تلك التعاليم إياه إذا كانت نفسه قد توطنت على اعتقاد أن ظهور خوارق العادات علامة على ألوهية من يظهرها، وقولهما: ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾، أي: لا تعجل باعتقاد ذلك فينا فإنك إذا توغلت في معارف السحر علمت أنها معلولة لعلل من خصائص النفوس أو خصائص الأشياء، فالفتنة تحصل لمن يتعلم السحر حين يرى ظواهره وعجائبه على أيدي السحرة ولمن كان في مبدأ التعليم، فإذا تحقق في علمه اندفعت الفتنة فذلك معنى قولهما: ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ فالكفر هو الفتنة، وقولهما: ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ بمنزلة فلا تفتتن، وقد اندفع الإشكال الرابع المتقدم.

[102] ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ﴾.

تفريع عما دل عليه قوله: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ﴾ المقتضى أن التعليم حاصل فيتعلمون، والضمير في ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ﴾ راجع لـ(أحد) الواقع في حيز النفي مدخولًا لـمِن الاستغراقية في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ فإنه بمعنى كل أحد فصار مدلوله جمعاً.

قوله: ﴿مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ﴾ إشارة إلى جزئي من جزئيات السحر وهو أقصى تأثيراته إذ فيه التفرقة بين طرفي آصرة متينة إذ هي آصرة مودة ورحمة، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ﴾ [الروم: 21]، فإن المودة وحدها آصرة عظيمة وهي آصرة الصداقة والأخوة

وتفاريعهما، والرحمة وحدها آصرة منها الأبوة والبنوة، فما ظنكم بآصرة جمعت الأمرين وكانت بجعل الله تعالى وما هو بجعل الله فهو في أقصى درجات الإتقان، وقد كان يشير إلى هذا المعنى شيخنا الجليل سالم بوحاجب في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾. وهذا التفريق يكون إما باستعمال مفسدات لعقل أحد الزوجين حتى يبغض زوجه، وإما بإلقاء الحيل والتمويهات والنميمة حتى يفرق بينهما.

وقوله: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ جملة معترضة. وضمير ﴿هُم﴾ عائد إلى أحد من قوله: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ لوقوعه في سياق النفي فيعم كل أحد من المتعلمين، أي وما المتعلمون بضارين بالسحر أحداً. وهذا تنبيه على أن السحر لا تأثير له بذاته وإنما يختلف تأثير حيله باختلاف قابلية المسحور، وتلك القابلية متفاوتة ولها أحوال كثيرة أجملتها الآية بالاستثناء من قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾، أي: يجعل الله أسباب القابلية لأثر السحر في بعض النفوس، فهذا إجمال حسن مناسب لحال المسلمين الموجَّه إليهم الكلام لأنهم تخلقوا بتعظيم الله تعالى وقدرته، وليس المقام مقام تفصيل الأسباب والمؤثرات، ولكن المقصود إبطال أن تكون للسحر حالة ذاتية وقواعد غير مموهة، فالباء في قوله: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ للملابسة.

وأصل الإذن في اللغة هو إباحة الفعل، واستأذن طلب الإذن في الفعل أو في الدخول للبيت، وقد استعمله القرآن مجازاً في معنى التمكين إما بخلق أسباب الفعل الخارقة للعادة نحو قوله: ﴿وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى﴾ [المائدة: 110]، وإما باستمرار الأسباب المودعة في الأشياء والقوى كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 166]، فقوله: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾، أي: إلا بما أعد الله في قابل السحر من استعداد لأن يضر به، فإن هذا الاستعداد وإمكان التأثر مخلوق في صاحبه فهو بإذن الله ومشيئته، كذا قرره الراغب وهو يرجع إلى استعمال مما تستعمل فيه كلمة إذن (ومن هذا القبيل ونظيره لفظة الأمر في قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: 11]، أي: مما خلق الله من الأشياء التي تلحق أضرارها للناس. وقد اشتهر هذا الاستعمال في لسان الشرع حتى صار حقيقة عُرفية في معنى المشيئة والإرادة فينبغي أن يلحق بالألفاظ التي فرق المتكلمون بين مدلولاتها وهي الرضا والمحبة والأمر والمشيئة والإرادة).

فليس المعنى أن السحر قد يضر وقد لا يضر، بل المعنى أنه لا يضر منه إلا ما كان إيصال أشياء ضار بطبعها، وقوله: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ يعني ما يضر الناس ضراً آخر غير التفرقة بين المرء وزوجه، فضمير يضرهم عائد على غير ما عاد

عليه ضمير يتعلمون، والمعنى أن أمور السحر لا يأتي منها إلا الضر، أي: في الدنيا، فالساحر لا يستطيع سحر أحد ليصير ذكياً بعد أن كان بليداً أو ليصير غنياً بعد الفقر، وهذا زيادة تنبيه على سخافة عقول المشتغلين به وهو مقصد الآية. وبهذا التفسير يكون عطف قوله: ﴿وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ تأسيساً لا تأكيداً، والملاحظ في هذا الضر والنفع هو ما يحصل في الدنيا وأما حالهم في الآخرة فسيفيده قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ﴾.

وقد أفادت الآية بجمعها بين إثبات الضر ونفي النفع الذي هو ضده مفاد الحصر، كأنه قيل: ويتعلمون ما ليس إلا ضراً كقول السموأل وعبدالملك بن عبدالرحيم الحارثي:

تسيل على حد الظُّبات نفوسنا ... وليس على غير الظُّبات تسيلُ

وعدل عن صيغة القصر لتلك النكتة المتقدمة وهي التنبيه على أنه ضر. وإعادة فعل يتعلمون مع حرف العطف لأجل ما وقع من الفصل بالجملة المعترضة.

[102] ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿102﴾﴾.

عطف على قوله: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ﴾، أي: اتبعوا ذلك كله وهم قد علموا.. إلخ. والضمير لليهود تبعاً لضمير ﴿وَٱتَّبَعُوا۟﴾، أو الواو للحال، أي: في حال أنهم تحقق علمهم. واللام في (لقد علموا) يجوز أن تكون لام القَسَم وهي اللام التي من شأنها أن تدخل على جواب القَسَم لربطه بالقسم ثم يحذفون القَسَم كثيراً استغناء لدلالة الجواب عليه دلالة التزامية، لأنه لا ينتظم جواب بدون مُجاب.

ويجوز أن تكون لام الابتداء، وهي لام تفيد تأكيد القسم ويكثر دخولها في صدر الكلام، فلذلك قيل لها: لام الابتداء والاحتمالان حاصلان في كل كلام صالح للقسم وليس فيه قسم، فإن حذف لفظ القَسَم مُشعر في المقام الخطابي بأن المتكلم غير حريص على مزيد التأكيد كما كان ذكر إن وحدها في تأكيد الجملة الاسمية أضعف تأكيداً من الجمع بينها وبين لام الابتداء لأنهما أداتا تأكيد.

قال الرضي: إن مواقع لام القسم في نظر الجمهور هي كلها لامات الابتداء. والكوفيون لا يثبتون لام الابتداء ويحملون مواقعها على معنى القسم المحذوف، والخلاف في هذا متقارب.

واللام في قوله: ﴿لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ﴾ يجوز كونها لام قسم أيضاً تأكيداً للمعلوم، أي: علموا تحقيق أنه لا خلاق لمشتري السحر، ويجوز كونها لام ابتداء. والاشتراء هو اكتساب شيء

بذل غيره، فالمعنى أنهم اكتسبوه ببذل إيمانهم المعبر عنه فيما يأتي بقوله أنفسهم.

والخَلاق: الحظ من الخير خاصة. ففي الحديث: «**إنما يلبس هذا من لا خلاق له**» وقال البعيث بن حريث:

ولست وإن قربت يوماً ببائع　　خَلاقي ولا ديني ابتغاء التحبُّبِ

ونفي الخلاق وهو نكرة مع تأكيد النفي بمن الاستغراقية دليل على أن تعاطي هذا السحر جرم كفر أو دونه، فلذلك لم يكن لمتعاطيه حظ من الخير في الآخرة. وإذا انتفى كل حظ من الخير ثبت الشر كله لأن الراحة من الشر خير، وهي حالة الكفاف وقد تمناها الفضلاء أو دونه خشية من الله تعالى.

قوله: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ عطف على ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ عطف الإنشاء على الخبر و﴿شَرَوْا۟﴾ بمعنى باعوا بمعنى بذلوا، وهو مقابل قوله: ﴿لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ﴾ ومعنى بذل النفس هو التسبب لها في الخسار والبوار.

وقوله: ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ مقتض لنفي العلم بطريق لو الامتناعية، والعلم المنفي عنهم هنا هو غير العلم المثبت لهم في قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ إلا أن الذي علموه هو أن مكتسب السحر ما له خلاق في الآخرة، والذي جهلوه هنا هو أن السحر شيء مذموم وفيه تجهيل لهم حيث علموا أن صاحبه لا خلاق له ولم يهتدوا إلى أن نفي الخلاق يستلزم الخسران، إذ ما بعد الحق إلا الضلال، وهذا هو الوجه، لأن ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ ذيَّل به قوله: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ فدل على أنه دليل مفعوله، وبذلك يندفع الإشكال عن إثبات العلم ونفيه في معلوم واحد بناءً على أن العلم بأنه لا خلاق لصاحب السحر عينُ معنى كون السحر مذموماً، فكيف يعدون غير عالمين بذمه وقد علمت وجهه، وهذا هو الذي تحمل عليه الآية.

ولهم في الجواب عن دفع الإشكال وجوه أخرى **أحدها**: ما ذهب إليه صاحب الكشاف وتبعه صاحب المفتاح من أن المراد من نفي العلم هو أنهم لما كانوا في علمهم كمن لا يعلم بعدم عملهم به، نفى العلم عنهم لعدم الاعتداد به، أي: فيكون ذلك على سبيل التهكم بهم.

الثاني: أن المراد بالعلم المنفي هو علم كون ما يتعاطونه من جملة السحر المنهي عنه، فكأنهم علموا مذمة السحر علماً كلياً ولم يتفطنوا لكون صنيعهم منه، كما قالوا إن الفقيه يعلم كبرى القياس والقاضي والمفتي يعلمان صُغراه، وأن الفقيه كالصيدلاني والقاضي والمفتي كالطبيب، وهذا الوجه الذي اخترناه.

الثالث: أن المراد لو كانوا يعلمون ما يتبعه من العذاب في الآخرة، أي: فهم ظنوا أن عدم الخلاف لا يستلزم العذاب وهذا قريب من الذي ذكرناه.

الرابع: أن المراد من العلم المنفي التفكر، ومن المثبت العلم الغريزي، وهذا وجه بعيد جداً إذ لا يمكن أن يكون علمهم بأن من اكتسب السحر لا خلاق له علماً غريزياً، فلو قيل: العلم التصوري والعلم التصديقي. وفي الجمع بين ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ و﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ طباق عجيب.

وهنالك جواب آخر مبني على اختلاف معاد ضمير ﴿عَلِمُوا۟﴾ وضميري ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾، فضمير ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟﴾ راجع إلى الجن الذين يعلمون السحر، وضميرا ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ راجعان إلى الإنس الذين تعلموا السحر وشروا به أنفسهم، قاله قطرب والأخفش، وبذلك صار الذين أثبت لهم العلم غير المنفي عنهم.

[103] ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ وَاتَّقَوْا۟ لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿103﴾﴾.

أي: لو آمنوا بمحمد واتقوا الله فلم يُقدِموا على إنكار ما بشَّرت به كتبهم لكانت لهم مثوبة من عند الله، ومثوبة الله خير من كل نفع حملهم على المكابرة.

ولو شرطية امتناعية اقترن شرطها بأن مع التزام الفعل الماضي في جملته على حد قول امرئ القيس:

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة ... كفاني ولم أطلب قليلٌ من المال

وأن مع صلتها في محل مبتدأ عند جمهور البصريين، وما في جملة الصلة من المسند والمسند إليه أكمل الفائدة فأغنى عن الخبر. وقيل خبرها محذوف تقديره ثابت، أي: ولو إيمانهم ثابت.

وقوله: ﴿لَمَثُوبَةٌ﴾ يترجح أن يكون جواب (لو) فانه مقترن باللام التي يكثر اقتران جواب (لو) المثبت بها. والجواب هنا جملة اسمية وهي لا تقع جواباً للو في الغالب، وكان هذا الجواب غير ظاهر الترتيب والتعليق على جملة الشرط لأن مثوبة الله خير سواء آمن اليهود واتقوا أم لم يفعلوا.

قال بعض النحاة: الجواب محذوف، أي: لأثيبوا ومثوبة من عند الله خير. وعدل عنه صاحب الكشاف فقال: أوثرت الجملة الاسمية في جواب لو على الفعلية لما في ذلك من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها كما عدل عن النصب إلى الرفع في ﴿سَلَٰمٌ

عَلَيۡكُمۡ﴾ [الأنعام: 54] لذلك اهـ. ومراده أن تقدير الجواب لأثيبوا مثوبة من الله خيراً لهم مما شروا به أنفسهم، أو لمثوبة بالنصب على أنه مصدر بدل من فعله، وكيفما كان فالفعل أو بدله يدلان على الحدوث فلا دلالة له على الدوام والثبات.

ولما كان المقام يقتضي حصول المثوبة وثباتها وثبات الخيرية لها ليحصل مجموع معان، عدل عن النصب المؤذن بالفعل إلى الرفع لأن الجملة الاسمية لا تفيد الحدوث بل الثبوت وينتقل من إفادتها الثبوت إلى إفادة الدوام والثبات، فدلالة الآية على ثبات المثوبة بالعدول عن نصب المصدر إلى رفعه كما في ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ﴾ و﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] ودلالتها على ثبات نسبة الخيرية للمثوبة من كون النسبة مستفادة من جملة اسمية فصارت الجملة بمنزلة جملتين لأن أصل المصدر الآتي بدلًا من فعله أن يدل على نسبة لفاعله، فلو قيل: لمثوبة بالنصب لكان تقديره لأثيبوا مثوبة، فإذا حولت إلى المصدر المرفوع لزم أن تعتبر ما كان فيه من النسبة قبل الرفع، ولما كان المصدر المرفوع لا نسبة فيه عَلِمَ السامع أن التقدير لمثوبة لهم كما أنك إذا قلت: سلاماً وحمداً عَلِمَ السامع أنك تريد سلمت سلاماً وحمدت حمداً، فإذا قلت: سلام وحمد كان التقدير سلام مني وحمد مني، وهذا وجه تنظير الكشاف وقرينة كون هذا المصدر في الأصل منصوباً وقوعه جواباً للو المتأصل في الفعلية، ثم إذا سمع قوله (خير) عَلِمَ السامع أنه خبر عن المثوبة بعد تحويلها، فاستفاد ثبات الخيرية. ولهذا لم يتعرض صاحب الكشاف لبيان إفادة الجملة ثبات الخيرية للمثوبة لأنه لصراحته لا يحتاج للبيان، فإن كل جملة اسمية تدل على ثبات خبرها لمبتدئها. وبهذا ظهر الترتيب، لأن المقصود من الإخبار عن المثوبة بأنها خير أنها تثبت لهم لو آمنوا.

وعندي وجه آخر وهو أن يقال: إن قوله: ﴿لَمَثُوبَةٌ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ خَيۡرٌ﴾ دليل الجواب بطريقة التعريض، فإنه لما جعل معلقاً على قوله: ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ﴾ علم أن في هذا الخبر شيئاً يهمهم، ولما كانت (لو) امتناعية ووقع في موضع جوابها جملة خبرية تامة علم السامع أن هذا الخبر ممتنع ثبوته لمن امتنع منه شرط (لو) فيكون تنكيلًا عليهم وتلميحاً بهم.

وقد قيل: إن «لو» للتمني على حد ﴿لَوۡ أَنَّ لَنَا كَرَّةٗ﴾ [البقرة: 167]. والتحقيق أن لو التي للتمني هي لو الشرطية أُشربت معنى التمني، لأن الممتنع يُتمنى إن كان محبوباً، وأحب شيء إلى الإنسان ما منعا واستدل على هذا بأنها إذا جاءت للتمني أجيبت جوابين جواباً منصوباً كجواب ليت وجواباً مقترناً باللام كجواب الامتناعية كقول المهلهل:

فلو نُبشَ المقابرُ عن كُليب ... فيُخبرَ بالذنائب أيُّ زير

ويوم الشَّعْثَمَيْن لقرَّ عيناً وكيف لقاءُ من تحت القبور

فأجيب بقوله: فيخبر، وقوله لقر عيناً. والتمني على تقديره مجاز من الله تعالى عن الدعاء للإيمان والطاعة، أو تمثيل لحال الداعي لذلك بحال المتمني، فاستعمل له المركب الموضوع للتمني أو هو ما لو نطق به العربي في هذا المقام لنطق بالتمني على نحو ما قيل في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21] ونحوه. وعلى هذا الوجه يكون قوله: ﴿لَمَثُوبَةٌ﴾ مستأنفاً واللام للقسم.

والمثوبة اسم مصدر أثاب إذا أعطى الثواب، والثواب الجزاء الذي يعطى لخير المعطي، ويقال: ثوَّب وأثوب بمعنى أثاب، فالمثوبة على وزن المفعولة كالمصدوقة والمشورة والمكروهة.

وقوله: ﴿لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 101] شرط ثان محذوف الجواب لدلالة ما تقدم عليه، وحذف مفعول ﴿يَعْلَمُونَ﴾ لدلالة (لمثوبة من الله خير)، أي: لو كانوا يعلمون مثوبة الله لما اشتروا السحر.

وليس تكرير اللفظة أو الجملة في فواصل القرآن بإيطاء، لأن الإيطاء إنما يعاب في الشعر دون النثر لأن النثر، إنما يعتد فيه بمطابقة مقتضى الحال، وفائدة هذا التكرير التسجيل عليهم بأنهم لا يعلمون ما هو النفع الحق.

[104] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿104﴾﴾.

يتعين في مثل هذه الآية[1] تطلُّب سبب نزولها ليظهر موقعها ووجه معناها، فإن النهي عن أن يقول المؤمنون كلمة لا ذم فيها ولا سخف لا بد أن يكون لسبب، وقد ذكروا في سبب نزولها أن المسلمين كانوا إذا ألقى عليهم النبي ﷺ الشريعة والقرآن يتطلبون منه الإعادة والتأني في إلقائه حتى يفهموه ويعوه، فكانوا يقولون له: راعنا يا رسول الله، أي: لا تتحرج منا وارفق، وكان المنافقون من اليهود يشتمون النبي ﷺ في خلواتهم سراً وكانت لهم كلمة بالعبرانية تشبه كلمة راعنا بالعربية ومعناها في العبرانية سب، وقيل: معناها لا سمعت دعاء، فقال بعضهم لبعض: كنا نسب محمداً سراً فأعلنوا به الآن، أو قالوا هذا

(1) أي: ومثلها من الآيات التي نزلت في أحوال معينة ولم يشرح في أثنائها ما يُفصح عن سبب نزولها إيجازاً واستغناء بعلم المخاطبين بها يوم نزولها بالسبب الذي أوجب نزولها، فإذا لم ينقل السبب لمن لم يحضره لم يعلم المراد منها.

وأرادوا به اسم فاعل من (رعن) إذا اتصف بالرعونة وسيأتي، فكانوا يقولون هاته الكلمة مع المسلمين ناوين بها السب فكشفهم الله وأبطل عملهم بنهي المسلمين عن قول هاته الكلمة حتى ينتهي المنافقون عنها ويعلموا أن الله أطلع نبيه على سرهم.

ومناسبة نزول هاته الآية عقب الآيات المتقدمة في السحر وما نشأ عن ذمه أن السحر كما قدمنا راجع إلى التمويه، وأن من ضروب السحر ما هو تمويه ألفاظ وما مبناه على اعتقاد تأثير الألفاظ في المسحور بحسب نية الساحر وتوجيهه النفسي إلى المسحور، وقد تأصل هذا عند اليهود واقتنعوا به في مقاومة أعدائهم. ولما كان أذى الشخص بقول أو فعل لا يعلم مغزاهما كخطابه بلفظ يفيد معنى ومقصود المتكلم منه أذى، أو كإهانة صورته أو الوطء على ظله، كل ذلك راجعاً إلى الاكتفاء بالنية والتوجه في حصول الأذى، كان هذا شبيهاً ببعض ضروب السحر، ولذلك كان من شعار من استهواهم السحر واشتروه ناسب ذكر هاته الحالة من أحوالهم عقب الكلام على افتتانهم بالسحر وحبه دون بقية ما تقدم من أحوالهم، وهاته المناسبة هي موجب التعقيب في الذكر.

وإنما فُصِلت هذه الآية عما قبلها لاختلاف الغرضين، لأن هذه في تأديب المؤمنين ثم يحصل منه التعريض باليهود في نفاقهم وأذاهم والإشعار لهم بأن كيدهم قد أطلع الله عليه نبيه، وقد كانوا يعدون تفطن المسحور للسحر يبطل أثره فأشبهه التفطن للنوايا الخبيثة وصريح الآيات قبلها في أحوالهم الدينية المنافية لأصول دينهم، ولأن الكلام المفتتح بالنداء والتنبيه ونحوه نحو: ﴿يَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: 21]، ويا زيد وألا ونحوها لا يناسب عطفه على ما قبله، وينبغي أن يعتبر افتتاح كلام بحيث لا يعطف إلا بالفاء إذا كان مترتباً عما قبله لأن العطف بالفاء بعيد عن العطف بالواو وأوسع من جهة التناسب.

و﴿رَاعِنَا﴾ أمر من راعاه يراعيه، وهو مبالغة في رعاه يرعاه إذا حرسه بنظره من الهلاك والتلف، وراعي مثل رعي قال طرفة:

خذول تراعي ربرباً بخميلة

وأطلق مجازاً على حفظ مصلحة الشخص والرفق به ومراقبة نفعه، وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية، ومنه: رعاك الله ورعي ذمامه، فقول المسلمين للنبي ﷺ راعنا هو فعل طلب من الرعي بالمعنى المجازي، أي: الرفق والمراقبة، أي: لا تتحرج من طلبنا وارفق بنا.

وقوله: ﴿وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾ أبدلهم بقولهم: ﴿رَاعِنَا﴾ كلمة تساويها في الحقيقة والمجاز وعدد الحروف والمقصود من غير أن يتذرع بها الكفار لأذى النبي ﷺ، وهذا

من أبدع البلاغة، فإن (نظر) في الحقيقة بمعنى حرس وصار مجازاً على تدبير المصالح، ومنه قول الفقهاء هذا من النظر، والمقصود منه الرفق والمراقبة في التيسير، فيتعين أن قوله: ﴿انظُرْنَا﴾ بضم همزة الوصل وضم الظاء، وأنه من النظر لا من الانتظار.

وقد دلت هذه الآية على مشروعية أصل من أصول الفقه وهو من أصول المذهب المالكي يلقب بسد الذرائع وهي الوسائل التي يتوسل بها إلى أمر محظور.

وقوله تعالى: ﴿وَاسْمَعُوا﴾ أريد به سماع خاص وهو الوعي ومزيد التلقي حتى لا يحتاجوا إلى طلب المراعاة أو النظر، وقيل: أراد من اسمعوا امتثلوا لأوامر الرسول، قاله ابن عطية وهو أظهر.

وقوله: ﴿وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ التعريف للعهد والمراد بالكافرين اليهود خاصة، أي: تأدَّبوا أنتم مع الرسول ولا تتأسوا باليهود في أقوالهم فلهم عذاب أليم. والتعبير بالكافرين دون اليهود زيادة في ذمهم، وليس هنا من التذييل لأن الكلام السابق مع المؤمنين فلا يصلح ما بعده من تعميم حكم الكافرين لتذييل ما قبله.

[105] ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (105)﴾.

فَصَله عما قبله لاختلاف الغرضين، لأن الآية قبله في تأديب المؤمنين مع التعريض باليهود، وهذه الآية لبيان حسد اليهود وغيرهم للمسلمين، ووجه المناسبة بين الآيتين ظاهر لاتحاد المآل، ولأن الداعي للسب والأذى هو الحسد.

وهذه الآية رجوع إلى كشف السبب الذي دعا لامتناع اليهود من الإيمان بالقرآن لما قيل لهم: ﴿ءَامِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [البقرة: 91] فقالوا: ﴿نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 91]، أي: ليس الصارف لهم تمسُّكهم بما أُنزل إليهم بل هو الحسد على ما أُنزل على النبي والمسلمين من خير، فبين أدلة نفي كون الصارف لهم هو التصلب والتمسك بدينهم بقوله: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 91] وما تخلل ذلك ونشأ عنه من المجادلات وبيان إعراضهم عن أوامر دينهم واتباعهم السحر، وبين الآن حقيقة الصارف عن الإيمان بالقرآن والموجب للشتم وقول البهتان ليتخلص من ذلك إلى بيان النسخ.

والود بضم الواو المحبة، ومن أحب شيئاً تمنَّاه، فليس الود هو خصوص التمني ولا المحبة المفرطة كما حققه الراغب.

وذكر ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ هنا دون اليهود لقصد شمول هذا الحكم اليهود والنصارى

معاً تمهيداً لما يأتي من ذكر حكمة النسخ ومن قوله: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: 111] الآيات. ونبَّه بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ دون ما يود أهل الكتاب على أنهم لم يتبعوا كتابهم لأن كتبهم تأمرهم باتباع الحق حيثما وجدوه، وبالإيمان بالنبي المقفى على آثارهم، وفي التوراة والإنجيل مواضع كثيرة فيها أخذ الميثاق على ذلك، فلما حسدوا النبي ﷺ على النبوءة وحسدوا المسلمين فقد كفروا بما أمرت به كتبهم، وبهذا تخلص الكلام إلى الجمع بين موعظة النصارى مع موعظة اليهود.

ولما كان ما اقتضاه الحال من التعبير بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ قد يوهم كون البيان قيداً، وأن الكافرين من غير أهل الكتاب لا يحسدون المسلمين، عطف عليه قوله: ﴿وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ كالاحتراس وليكون جمعاً للحكم بين الجميع فيكون له حظ في التمهيد لقوله فيما يأتي: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ [البقرة: 114]، وقرأ الجمهور ﴿أَن يُنَزَّلَ﴾ بتشديد الزاي مفتوحة والتعبير بالتنزيل دون الإنزال لحكاية الواقع إذ القرآن نزل منجماً لتسهيل حفظه وفهمه وكتابته وللتيسير على المكلفين في شرع الأحكام تدريجاً. وقرأه ابن كثير وأبو عمرو بتخفيف الزاي مفتوحة أيضاً، وذلك على أن نفي ودادتهم متعلق بمطلق إنزال القرآن سواء كان دفعة أو منجماً.

والخير النعمة والفضل، قال النابغة:

فلست على خير أتاك بحاسد

وأراد به هنا النبوءة وما أيدها من الوحي والقرآن والنصر، وهو المعبر عنه بالرحمة في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ﴾.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ عطف على ﴿مَّا يَوَدُّ﴾ لتضمُّنه أن الله أراد ذلك وإن كانوا هم لا يريدونه.

والرحمة هنا مثل الخير المنزل عليهم، وذلك إدماج للامتنان عليهم بأن ما نزل عليهم هو رحمة بهم، ومعنى الاختصاص جعلها لأحد دون غيره لأن أصل الاختصاص والتخصيص راجع إلى هذا المعنى، أعني جعل الحكم خاصًّا غير عام سواء خص واحداً أو أكثر، ومفعول المشيئة محذوف كما هو الشأن فيه إذا تقدم عليه كلام أو تأخر عنه، أي من يشاء اختصاصه بالرحمة.

والمشيئة هي الإرادة، ولما كانت إرادة الله تتعلق بالمراد على وفق علمه تعالى، كانت مشيئته، أي: إرادته جارية على وفق حكمته التي هي من كيفيات علم الله تعالى، فهي من تعلقات العلم الإلهي بإبراز الحوادث على ما ينبغي، وقد تقدم الكلام عليها عند

قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32]، فالله يختص برحمته من علم أنه حقيق بها لا سيما الرحمة المراد منها النبوءة، فإن الله يختص بها من خلقه قابلًا لها فهو يخلقه على صفاء سريرة وسلامة فطرة صالحة لتلقي الوحي شيئاً فشيئاً، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [القصص: 14]، وقال: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ﴾ [الأنعام: 124].

ولذلك لم تكن النبوءة حاصلة بالاكتساب، لأن الله يخلق للنبوءة من أراده لها لخطر أمرها بخلاف غيرها من الفضائل فهو ممكن الاكتساب كالصلاح والعلم وغيرهما، فَرُبَّ فاسق صلحت حاله ورُبَّ جاهل مطبق صار عالماً بالسعي والاكتساب، ومع هذا فلا بد لصاحبها من استعداد في الجملة، ثم وراء ذلك التوفيق وعناية الله تعالى بعبده. ولما كانت الاستعدادات لمراتب الرحمة من النبوة فما دونها غير بادية للناس، طوى بساط تفصيلها لتعذره ووكل إلى مشيئة الله التي لا تتعلق إلا بما علمه واقتضته حكمته سبحانه رفقاً بأفهام المخاطَبين.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ تذييل لأن الفضل يشمل إعطاء الخير والمعاملة بالرحمة، وتنبيه على أن واجب مريد الخير التعرض لفضل الله تعالى والرغبة إليه في أن يتجلى عليه بصفة الفضل والرحمة، فيتخلى عن المعاصي والخبائث ويتحلى بالفضائل والطاعات عسى أن يحبه ربه، وفي الحديث الصحيح: «**تعرَّف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة**».

[106] ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾.

مناسبة هذه الآية للآيات قبلها أن اليهود اعتذروا عن إعراضهم عن الإيمان بالنبي ﷺ بقولهم: ﴿نُؤۡمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا﴾ [البقرة: 91] وأرادوا به أنهم يكفرون بغيره، وهم في عذرهم ذلك يدَّعون أن شريعتهم لا تُنسخ فإن محمداً وصف التوراة بأنها حق وأنه جاء مصدقاً لها، فكيف يكون شرعه مبطلًا للتوراة ويموِّهون على الناس بما سمَّوه البداء وهو لزوم أن يكون الله تعالى غير عالم بما يحسن تشريعه وأنه يبدو له الأمر ثم يعرض عنه ويبدل شريعة بشريعة.

وقد قدمنا أن الله تعالى رد عليهم عذرهم وفضحهم بأنهم ليسوا متمسكين بشرعهم حتى يتصلبوا فيه، وذلك من قوله: ﴿قُلۡ فَلِمَ تَقۡتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبۡلُ﴾ [البقرة: 91] وقوله: ﴿قُلۡ إِن كَانَتۡ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ﴾ [البقرة: 94]. . . إلخ، وبأنهم لا داعي لهم غير الحسد بقوله: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ إلى قوله: ﴿ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [البقرة: 105] المنبئ أن العلة هي الحسد. فلما بيَّن الرد عليهم في ذلك كله أراد نقض تلك السفسطة أو الشبهة التي راموا ترويجها على الناس بمنع النسخ.

والمقصد الأصلي من هذا هو تعليم المسلمين أصلًا من أصول الشرائع وهو أصل النسخ الذي يطرأ على شريعة بشريعة بعدها ويطرأ على بعض أحكام شريعة بأحكام تبطلها من تلك الشريعة. ولكون هذا هو المقصد الأصلي عدل عن مخاطبة اليهود بالرد عليهم، ووجَّه الخطاب إلى المسلمين كما دل عليه قوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ﴾ [البقرة: 107] وعطفه عليه بقوله: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ﴾ [البقرة: 108] ولقوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: 106] ولم يقل: من شريعة. وفي هذا إعراض عن مخاطبة اليهود لأن تعليم المسلمين أهم، وذلك يستتبع الرد على اليهود بطريق المساواة لأنه إذا ظهرت حكمة تغيير بعض الأحكام لمصلحة، تظهر حكمة تغيير بعض الشرائع.

وقد ذكر بعض المفسرين لهاته الآية سبب نزول، ففي الكشاف والمعالم نزلت لما قال اليهود ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه، وفي تفسير القرطبي أن اليهود طعنوا في تغيير القبلة وقالوا: إن محمداً يأمر أصحابه بشيء وينهاهم عنه، فما كان هذا القرآن إلا من جهته ولذلك يخالف بعضه بعضاً.

وقرأ الجمهور ﴿نَنسَخْ﴾ بفتح النون الأولى وفتح السين وهو أصل مضارع نسخ، وقرأه ابن عامر بضم النون الأولى وكسر السين على أنه مضارع أنسخ مهموزاً بهمزة التعدية، أي: نأمر بنسخ آية.

وما شرطية وأصلها الموصولة أُشربت معنى الشرط، فلذلك كانت اسماً للشرط يستحق إعراب المفاعيل، وتَبِين بما يفسر إبهامها، وهي أيضاً توجب إبهاماً في أزمان الربط لأن الربط وهو التعليق لما نيط بمبهم صار مبهماً فلا تدل على زمن معين من أزمان تعليق الجواب على الشرط وربطه به.

و﴿مِنْ ءَايَةٍ﴾ بيان لما. والآية في الأصل الدليل والشاهد على أمر.

قال الحارث بن حلزة:

من لنا عنده من الخير آيا ... تٌ ثلاث في كلهن القضاء

ووزنها فَعَلة بتحريك العين عند الخليل، وعينها ياء أو واو قلبت ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، والنسبة إليها آيي أو آوي. ثم أطلقت الآية على المعجزة لأنها دليل صدق الرسول، قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْءَايَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: 59]. وتطلق الآية على القطعة من القرآن المشتملة على حكم شرعي أو موعظة أو نحو ذلك، وهو إطلاق قرآني، قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [النحل: 101].

ويؤيد هذا أن من معاني الآية في كلام العرب الأمارة التي يعطيها المرسل للرسول ليصدقه المرسل إليه وكانوا إذا أرسلوا وصاية أو خبراً مع رسول أرفقوه بأمارة يسمونها آية لا سيما الأسير إذا أرسل إلى قومه برسالة كما فعل ناشب الأعور حين كان أسيراً في بني سعد بن مالك وأرسل إلى قومه بلعنبر رسالة وأراد تحذيرهم بما يبيته لهم أعداؤهم الذين أسروه، فقال للرسول: قل لهم كذا بآية ما أكلت معكم حيساً. وقال سحيم العبد:

أَلِكْني إليها عمرَكَ الله يا فتى ... بآية ما جاءت إلينا تَهاديا

ولذا أيضاً سموا الرسالة آية تسمية للشيء باسم مجاوره عرفاً.

والمراد بالآية هنا حُكم الآية سواء أُزيل لفظها أم أُبقي لفظها، لأن المقصود بيان حكمة إبطال الأحكام لا إزالة ألفاظ القرآن.

والنسخ إزالة الشيء بشيء آخر قاله الراغب، فهو عبارة عن إزالة صورة أو ذات وإثبات غيرها عوضها، تقول: نسخت الشمسُ الظلَّ، لأن شعاعها أزال الظل وخلفه في موضعه، ونسخ الظلُّ الشمسَ كذلك، لأن خيال الجسم الذي حال بين الجسم المستنير وبين شعاع الشمس الذي أناره قد خلف الشعاع في موضعه، ويقال: نسخت ما في الخلية من النحل والعسل إلى خلية أخرى، وقد يطلق على الإزالة فقط دون تعويض كقولهم نسخت الريح الأثر، وعلى الإثبات لكن على إثبات خاص وهو إثبات المزيل، وأما أن يطلق على مجرد الإثبات فلا أحسبه صحيحاً في اللغة وإن أوهمه ظاهر كلام الراغب وجعل منه قولهم نسخت الكتاب إذا خططت أمثال حروفه في صحيفتك إذ وجدوه إثباتاً محضاً لكن هذا توهم، لأن إطلاق النسخ على محاكاة حروف الكتاب إطلاق مجازي بالصورة أو تمثيلية الحالة بحالة من يزيل الحروف من الكتاب الأصلي إلى الكتاب المنتسَخ، ثم جاءت من ذلك النسخة قال تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29] وقال: ﴿وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأعراف: 154]، وأما قولهم: الولد نسخة من أبيه فمجاز على مجاز.

ولا يطلق النسخ على الزوال بدون إزالة، فلا تقول: نسخ الليل النهار، لأن الليل ليس بأمر وجودي بل هو الظلمة الأصلية الحاصلة من انعدام الجرم المنير.

والمراد من النسخ هنا الإزالة وإثبات العوض بدليل قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ وهو المعروف عند الأصوليين بأنه رفع الحكم الشرعي بخطاب، فخرج التشريع المستأنف إذ ليس برفع، وخرج بقولنا الحكم الشرعي رفع البراءة الأصلية بالشرع المستأنف. إذ البراءة الأصلية ليست حكماً شرعياً بل هي البقاء على عدم التكليف الذي كان الناس عليه قبل مجيء الشرع بحيث إن الشريعة لا تتعرض للتنصيص على إباحة

المباحات إلا في مظنة اعتقاد تحريمها أو في موضع حصر المحرمات أو الواجبات.

فالأول: نحو قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: 198] في التجارة في الحج حيث ظن المسلمون تحريم التجارة في عشر ذي الحجة كما كانت عليه الجاهلية بعد الانصراف من ذي المجاز[1] كما سيأتي.

ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: 24] بعد ذكر النساء المحرمات وقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: 187] لحصر وجوب الإمساك في خصوص زمن النهار.

وفهم من قولهم في التعريف رفع الحكم أن ذلك الحكم كان ثابتاً لولا رفعه وقد صرح به بعضهم، ولذلك اخترنا زيادة قيد في التعريف وهو رفع الحكم الشرعي المعلوم دوامه بخطاب يرفعه ليخرج عن تعريف النسخ رفع الحكم الشرعي المغيا بغاية عند انتهاء غايته ورفع الحكم المستفاد من أمر لا دليل فيه على التكرار.

وحيث تبينت حكمة نسخ الآيات علم منه حكمة نسخ الشرائع بعضها ببعض وهو الذي أنكروه وأنكروا كون الإسلام قد نسخ التوراة وزعموا أن دوام التوراة مانع من الإيمان بالإسلام كما قالوا: ﴿نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 91] وهو أحوال:

الأول: مجيء شريعة لقوم مجيئاً مؤقتاً لمدة حياة الرسول المرسل بها فإذا توفي ارتفعت الشريعة كشريعة نوح وإبراهيم وشريعة يوسف وشريعة شعيب، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ﴾ إلى قوله: ﴿إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِهِۦ رَسُولًا﴾ [غافر: 34] وبقي الناس في فترة، وكان لكل أحد يريد الاهتداء أن يتبع تلك الشريعة أو بعضها كما كانوا يتبعون شريعة إبراهيم، فإذا جاءت شريعة بعدها فليست الثانية بناسخة للأولى في الحقيقة ولكنها نسخ يخير الناس في متابعتها الذي كان لهم في زمن الفترة كما كانت عبس مثلًا يجوز لها اتباع شريعة إبراهيم، فلما جاءهم خالد بن سنان بشريعته تعيَّن عليهم اتباعه.

الثاني: أن تجيء شريعة لقوم مأمورين بالدوام عليها كشرع موسى ثم تجيء بعدها

---

(1) ذلك أن العرب كانوا إذا انصرفوا من سوق ذي المجاز ليلة التروية يحرِّمون البيع إلى انقضاء الحج، قال النابغة يذكر ناقته:

كادت تساقطني رحلي وميثرتي ... بذي المجاز ولم تحسس به نغما
من صوت حرمية قالت وقد ظعنوا ... هل في مخيمكم من يشتري أدما
قالت لها وهي تسعى تحت لبَّتها ... لا تحطمنك إن البيع قد زرما

شريعة ليست رافعة لتلك الشريعة بأسرها ولكنها ترفع بعض أحكامها وتثبت بعضاً كشريعة عيسى، فهذه شريعة ناسخة في الجملة لأنها تنسخ بعضاً وتفسر بعضاً، فالمسيح رسول نسخ بعض التوراة وهو ما نص على نسخه، وأما غيره فباق على أحكام التوراة فهو في معظمها مبيَّن ومذكَّر ومفسَّر كمن سبقه من أنبياء بني إسرائيل مثل أشعياء وأرمياء وزكرياء الأول ودانيال وأضرابهم، ولا يخالف هذا النوع نسخ أحكام شريعة واحدة إلا بكونه بواسطة رسول ثان.

الثالث: مجيء شريعة بعد أخرى بحيث تُبطل الثانية الأولى إبطالًا عامًّا بحيث تعد تلك الشريعة باطلة سواء في ذلك الأحكام التي نصت الشريعة الثانية فيها بشيء يخالف ما في الأولى أم فيما سكتت الشريعة الثانية عنه، وهذا هو الإسلام بالنسبة لما تقدمه من الشرائع، فإنه رفع الشرائع كلها بحيث لا يجوز لأحد من المسلمين أن يتلقى شيئاً من الشرائع السالفة فيما لم يتكلم الإسلام فيه بشيء، بل يأخذ أحكام ذلك بالاستنباط والقياس وغير ذلك من طرق أصول الإسلام. وقد اختلف في أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ، لكن ذلك الخلاف ناظر إلى دليل آخر وهو قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: 90].

وقوله: ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾ قرأه نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي ويعقوب وأبو جعفر وخلف ﴿نُنسِهَا﴾ بنون مضمومة في أوله وبسين مكسورة ثم هاء. وقرأه ابن كثير وأبو عمرو ﴿ننسأها﴾ بنون مفتوحة في أوله وبسين مفتوحة وبعدها همزة ساكنة ثم هاء، فعلى قراءة ترك الهمز فهو من النسيان والهمزة للتعدية ومفعوله محذوف للعموم، أي ننس الناس إياها وذلك بأمر النبي ﷺ بترك قراءتها حتى ينساها المسلمون، وعلى قراءة الهمز فالمعنى أو نؤخرها، أي: نؤخر تلاوتها أو نؤخر العمل بها والمراد إبطال العمل بقراءتها أو بحكمها فكني عنه بالنسء وهو قسم آخر مقابل للنسخ، وهو أن لا يذكر الرسول الناس بالعمل بحكم مشروع ولا يأمر من يتركه بقضائه حتى ينسى الناس العمل به فيكون ذلك إبطالًا للحكم لأنه لو كان قائماً لما سكت الرسول عن إعادة الأمر به ولما أقر تاركه عند موجب العمل به، ولم أجد لهذا مثالًا في القرآن، ونظيره في السنة قول رسول الله ﷺ: «**لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره**» عند من يقول: إن النهي فيه للتحريم وهو قول أبي هريرة، ولذلك كان يذكر هذا الحديث ويقول: ما لي أراكم عنها معرضين والله لأرمين بها بين أظهركم. بمعنى النسء مشعر بتأخير يعقبه إبرام وحينئذٍ فالمعنى بقاء الحكم مدة غير منسوخ أو بقاء الآية من القرآن مدة غير منسوخة. أو يكون المراد إنساء الآية بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوع ذلك بعد حين، والاحتمالات

المفروضة في نسخ حكم من الشريعة تتأتى في نسخ شريعة بشريعة وإنسائها أو نسئها.

وقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ جواب الشرط، وجعله جواباً مُشعر بأن هذين الحالين وهما النسخ والإنساء أو النسء لا يفارقان حالين وهما: الإتيان في وقت النسخ ووقت الإنساء بشيء هو خير من النسوخ أو مثله أو خير من المنسي أو المنسوء أو مثله. فالمأتي به مع النسخ هو الناسخ من شريعة أو حكم، والمأتي به مع الإنساء من النسيان هو الناسخ أيضاً من شريعة أو حكم، أو هو ما يجيء من الأحكام غير ناسخ ولكنه حكم مخالف ينزل بعد الآخر، والمأتي به مع النسء، أي: التأخير هو ما يقارن الحكم الباقي من الأحكام النازلة في مدة عدم النسخ.

وقد أُجملت جهة الخيرية والمثلية لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن فتجده مراداً، إذ الخيرية تكون من حيث الاشتمال على ما يناسب مصلحة الناس، أو ما يدفع عنهم مضرة، أو ما فيه جلب عواقب حميدة، أو ما فيه ثواب جزيل، أو ما فيه رفق بالمكلفين ورحمة بهم في مواضع الشدة وإن كان حملهم على الشدة قد يكون أكثر مصلحة. وليس المراد أن كل صورة من الصور المفروضة في حالات النسخ والإنساء أو النسء هي مشتملة على الخير والمثل معاً، وإنما المراد أن كل صورة منهما لا تخلو من الاشتمال على الخير منها أو المثل لها، فلذلك جيء بأو في قوله: ﴿بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ فهي مفيدة لأحد الشيئين مع جواز الجمع.

وتحقيق هاته الصور بأيديكم، ولنضرب لذلك أمثالًا ترشد إلى المقصود وتغني عن البقية مع عدم التزام الدرج على القول الأصح فنقول:

1 ـ نسخ شريعة مع الإتيان بخير منها كنسخ التوراة والإنجيل بالقرآن.

2 ـ نسخ شريعة مع الإتيان بمثلها كنسخ شريعة هود بشريعة صالح، فإن لكلٍّ فائدة مماثلة للأخرى في تحديد أحوال أمتين متقاربتي العوائد والأخلاق، فهود نهاهم أن يبنوا بكل ريع آية يعبثون، وصالح لم ينه عن ذلك ونهى عن التعرض للناقة بسوء.

3 ـ نسخ حكم في شريعة بخير منه مثل نسخ كراهة الخمر الثابتة بقوله: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ﴾ [البقرة: 219] بتحريمها بتاتاً، فهذه الناسخة خير من جهة المصلحة دون الرفق وقد يكون الناسخ خيراً في الرفق كنسخ تحريم الأكل والشرب وقربان النساء في ليل رمضان بعد وقت الإفطار عند الغروب إذا نام الصائم قبل أن يتعشى بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187] قال في الحديث في صحيح البخاري ففرح المسلمون بنزولها.

4 ـ نسخ حكم في الشريعة بحكم مثله كنسخ الوصية للوالدين والأقربين بتعيين الفرائض والكل نافع للكل في إعطائه مالًا، وكنسخ فرض خمسين صلاة بخمس صلوات مع جعل ثواب الخمسين للخمس، فقد تماثلتا من جهة الثواب، وكنسخ آية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ﴾ [البقرة: 184] بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: 185] إلى قوله: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ [البقرة: 184]، فإثبات كون الصوم خيراً من الفدية.

5 ـ إنساء بمعنى التأخير لشريعة مع مجيء خير منها، تأخير ظهور دين الإسلام في حين الإتيان بشرائع سبقته كل واحدة منها هي خير بالنسبة للأمة التي شرعت لها والعصر الذي شرعت فيه، فإن الشرائع تأتي للناس بما يناسب أحوالهم حتى يتهيأ البشر كلهم لقبول الشريعة الخاتمة التي هي الدِّين عند الله، فالخيرية هنا ببعض معانيها وهي نسبية.

6 ـ إنساء شريعة بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوعه بعد حين ومع الإتيان بمثلها كتأخير شريعة عيسى في وقت الإتيان بشريعة موسى وهي خير منها من حيث الاشتمال على معظم المصالح وما تحتاج إليه الأمة.

7 ـ إنساء بمعنى تأخير الحكم المراد مع الإتيان بخير منه كتأخير تحريم الخمر وهو مراد مع الإتيان بكراهته أو تحريمه في أوقات الصلوات فقط، فإن المأتي به خير من التحريم من حيث الرفق بالناس في حملهم على مفارقة شيء افتتنوا بمحبته.

8 ـ إنساء شريعة بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها، أي: أوسع وأعم مصلحة وأكثر ثواباً، لكن في أمة أخرى أو بمثلها كذلك.

9 ـ إنساء آية من القرآن بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها في باب آخر، أي: أعم مصلحة أو بمثلها في باب آخر أي مثلها مصلحة أو ثواباً، مثل تحريم الخمر في وقت الصلوات وينزل في تلك المدة تحريم البيع في وقت صلاة الجمعة.

10 ـ نسيان شريعة بمعنى اضمحلالها كشريعة آدم ونوح مع مجيء شريعة موسى وهي أفضل وأوسع، وشريعة إدريس مثلًا وهي مثل شريعة نوح.

11 ـ نسيان حكم شريعة مع مجيء خير منه أو مثله، كان فيما نزل عشر رضعات معلومات يحرِّمن، فنسخن بخمس معلومات ثم نسيا معاً وجاءت آية: ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: 23] على الإطلاق، والكل متماثل في إثبات الرضاعة ولا مشقة على المكلفين في رضعة أو عشر لقرب المقدار.

وقيل: المراد من النسيان الترك، وهو حينئذٍ يرجع معناه وصوره إلى معنى وصور الإنساء بمعنى التأخير.

والمقصد من قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَآ﴾ إظهار منتهى الحكمة والرد عليهم بأنهم لا يهمهم أن تنسخ شريعة بشريعة أو حكم في شريعة بحكم آخر ولا يقدح ذلك في علم الله تعالى ولا في حكمته ولا ربوبيته، لأنه ما نسخ شرعاً أو حكماً ولا تركه إلا وهو قد عوض الناس ما هو أنفع لهم منه حينئذٍ أو ما هو مثله من حيث الوقت والحال، وما أخر حكماً في زمن ثم أظهره بعد ذلك إلا وقد عوض الناس في إبان تأخيره ما يسد مسده بحسب أحوالهم، وذلك مظهر الربوبية فإنه يرب الخلق ويحملهم على مصالحهم مع الرفق بهم والرحمة، ومراد الله تعالى في تلك الأزمنة والأحوال كلها واحد وهو حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم أحوالهم من الاختلال بحسب العصور والأمم والأحوال إلى أن جاء بالشريعة الخاتمة وهي مراد الله تعالى من الناس، ولذلك قال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19]، وقال أيضاً: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: 13] الآية.

والظاهر أن الإتيان بخير أو بمثل راجع إلى كل من النسخ والإنساء فيكون الإتيان بخير من المنسوخة أو المنساة أو بمثلها، وليس الكلام من اللف والنشر. فقوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَآ﴾ هو إما إتيان تعويض أو إتيان تعزيز. وتوزيع هذا الضابط على الصور المتقدمة غير عزيز. والمعنى إنا لم نترك الخلق في وقت سدى. وأن ليس في النسخ ما يتوهم منه البداء.

وفي الآية إيجاز بديع في التقسيم قد جمع هاته الصور التي سمعتموها وصوراً تنشق منها لا أسألكموها لأنه ما فرضت منها صورة بعد هذا إلا عرفتموها.

ومما يقفُّ منه الشَّعر ولا ينبغي أن يوجه إليه النظر ما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿نُنسِهَا﴾ أنه إنساء الله تعالى المسلمين للآية أو للسورة، أي: إذهابها عن قلوبهم، أو إنساؤه النبي ﷺ إياها فيكون نسيان الناس كلهم لها في وقت واحد دليلًا على النسخ، واستدلوا لذلك بحديث أخرجه الطبراني بسنده إلى ابن عمر: قال: قرأ رجلان سورة أقرأهما إياها رسول الله ﷺ فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فغديا على رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له فقال لهما: إنها مما نسخ وأُنسي، فالهوا عنها. قال ابن كثير: هذا الحديث في سنده سليمان بن أرقم وهو ضعيف، وقال ابن عطية: هذا حديث منكر أغرب به الطبراني، وكيف خفي مثله على أئمة الحديث.

والصحيح أن نسيان النبي ما أراد الله نسخه ولم يرد أن يثبته قرآناً جائز، أي: لكنه لم يقع، فأما النسيان الذي هو آفة في البشر فالنبي معصوم عنه قبل التبليغ، وأما بعد

التبليغ وحفظ المسلمين له فجائز وقد روي أنه أسقط آية من سورة في الصلاة فلما فرغ قال لأُبي: لِمَ لَمْ تذكرني؟ قال: حسبت أنها رفعت، قال: لا ولكني نسيتها. اهـ.

والحق عندي أن النسيان العارض الذي يتذكر بعده جائز ولا تحمل عليه الآية لمنافاته لظاهر قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾، وأما النسيان المستمر للقرآن فأحسب أنه لا يجوز. وقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ ۝٦﴾ [الأعلى: 6] دليل عليه، وقوله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 128] هو من باب التوسعة في الوعد وسيأتي بيان ذلك في سورة الأعلى. وأما ما ورد في صحيح مسلم عن أنس قال: كنا نقرأ سورة نشبهها في الطول ببراءة فأنسيتها غير أني حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى لهما ثالثاً وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب. اهـ. فهو غريب وتأويله أن هنالك سورة نسخت قراءتها وأحكامها، ونسيان المسلمين لما نسخ لفظه من القرآن غير عجيب على أنه حديث غريب. اهـ.

وقد دلت هذه الآية على أن النسخ واقع، وقد اتفق علماء الإسلام على جواز النسخ ووقوعه ولم يخالف في ذلك إلا أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر، فقيل: إن خلافه لفظي وتفصيل الأدلة في كتب أصول الفقه.

وقد قسموا نسخ أدلة الأحكام ومدلولاتها إلى أقسام: نسخ التلاوة والحكم معاً وهو الأصل ومثَّلوه بما روي عن أبي بكر: كان فيما أنزل: لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم.

ونسخ الحكم وبقاء التلاوة، وهذا واقع لأن إبقاء التلاوة يقصد منه بقاء الإعجاز ببلاغة الآية، ومثاله آية: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ﴾ [الأنفال: 65] إلى آخر الآيات.

ونسخ التلاوة وبقاء الحكم، ومثَّلوه بما روي عن عمر: كان فيما يتلى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما. وعندي أنه لا فائدة في نسخ التلاوة وبقاء الحكم، وقد تأولوا قول عمر كان فيما يتلى أنه كان يتلى بين الناس تشهيراً بحكمه. وقد كان كثير من الصحابة يرى أن الآية إذا نسخ حكمها لا تبقى كتابتها في المصحف، ففي البخاري في التفسير قال ابن الزبير: قلت لعثمان: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾ [البقرة: 234] نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها؟ قال: يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه.

[106، 107] ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝١٠٦ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۝١٠٧﴾.

مسوق لبيان حكمة النسخ، والإتيان بالخير والمثل بياناً غير مفصل على طريقة

الأسلوب الحكيم، وذلك أنه بعد أن فرغ من التنبيه على أن النسخ الذي استبعدوه وتذرعوا به لتكذيب الرسول هو غير مفارق لتعويض المنسوخ بخير منه أو مثله أو تعزيز المبقى بمثله، أريد أن ينتقل من ذلك إلى كشف ما بقي من الشبهة وهي أن يقول المنكِر: وما هي الفائدة في النسخ حتى يحتاج للتعويض وكان مقتضى الظاهر أن يتصدى لبيان اختلاف المصالح ومناسبتها للأحوال والأعصار ولبيان تفاصيل الخيرية والمثلية في كل ناسخ ومنسوخ، ولما كان التصدي لذلك أمراً لم تتهيأ له عقول السامعين لعسر إدراكهم مراتب المصالح وتفاوتها لأن ذلك مما يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصول شرعية وسياسية، عدل بهم عن بيان ذلك وأجملت لهم بالمصلحة بالحوالة على قدرة الله تعالى التي لا يشذ عنها ممكن مراد، وعلى سعة ملكه المشعر بعظيم علمه. وعلى حاجة المخلوقات إليه إذ ليس لهم رب سواه ولا ولي دونه، وكفى بذلك دليلًا على أنه يحملهم على مصالحهم في سائر الأحوال. ومما يزيد هذا العدول توجيهاً أن التصدي للبيان بفتح باب الجدال في إثبات المصلحة وتفاوت ذلك بحسب اختلاف القرائح والفهوم.

ولأن أسباب التشريع والنسخ أقسام منه ما ظهر وجهه بالنص فيمكن إفهامهم إياه نحو قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: 91] الآية، بعد قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: 43] الآية، ونحو: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: 66] الآية. ومنها ما يعسر إفهامهم إياه لأنه يحتاج إلى علم وتفصيل من شأن المشرِّعين وعلماء الأصول، كالأشياء التي عرفت بالقياس وأصول التشريع. ومنها ما لم يطلع على حكمته في ذلك الزمان أو فيما يليه. ولمَّا كان معظم هاته التفاصيل يعسر أو يتعذَّر إفهامهم إياه وقع العدول المذكور. ولكون هاته الجملة تتنزل منزلة البيان للأولى فُصِلت عنها.

والخطاب في ﴿تَعْلَمْ﴾ ليس مراداً منه ظاهره الواحد وهو النبي ﷺ، بل هو إما خطاب لغير معيَّن خارج على طريقة المجاز بتشبيه من ليس حاضراً للخطاب وهو الغائب منزلة المخاطب في كونه بحيث يصير مخاطباً لشهرة هذا الأمر، والمقصد من ذلك ليعم كل مخاطب صالح له وهو كل من يظن به أو يتوهم منه أنه لا يعلم أن الله على كل شيء قدير ولو بعدم جريانه على موجب علمه، وإلى هذه الطريقة مال القطب والطيبي من شراح الكشاف وعليها يشمل هذا الخطاب ابتداء اليهود والمشركين ومن عسى أن يشتبه عليه الأمر وتروج عليه الشبهة من ضعفاء المسلمين، أما غيرهم فغني عن التقرير في الظاهر وإنما أدخل فيه ليسمع غيره.

وإما مراد به ظاهره وهو الواحد، فيكون المخاطب هو النبي ﷺ لكن المقصود منه

المسلمون، فينتقل من خطاب النبي إلى مخاطبة أمته انتقالًا كنائياً، لأن علم الأمة من لوازم علم الرسول من حيث إنه رسول لزوماً عرفياً، فكل حكم تعلق به بعنوان الرسالة فالمراد منه أمته لأن ما يثبت له من المعلومات في باب العقائد والتشريع فهو حاصل لهم فتارة يراد من الخطاب توجه مضمون الخطاب إليه ولأمته وتارة يقصد منه توجه المضمون لأمته فقط على قاعدة الكناية في جواز إرادة المعنى الأصلي مع الكنائي، وهاهنا لا يصلح توجه المضمون للرسول لأنه لا يقرر على الاعتراف بأن الله على كل شيء قدير فضلًا عن أن ينكر عنه، وإنما التقرير للأمة، والمقصد من تلك الكناية التعريض باليهود. وإنما سلك هذا الطريق دون أن يؤتى بضمير الجماعة المخاطبين لما في سلوك طريق الكناية من البلاغة والمبالغة مع الإيجاز في لفظ الضمير.

والاستفهام تقريري على الوجهين، وهو شأن الاستفهام الداخل على النفي كما تقدم عند قوله: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: 33] أي: أنكم تعلمون أن الله قدير وتعلمون أنه مالك السماوات والأرض بما يجري فيهما من الأحوال، فهو ملكه أيضاً فهو يصرِّف الخلق كيف يشاء. وقد أشار في الكشاف إلى أنه تقريري وصرح به القطب في شرحه، ولم يُسمع في كلام العرب استفهام دخل على النفي إلا وهو مراد به التقرير.

وقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ قال البيضاوي: هو متنزل من الجملة التي قبله منزلة الدليل، لأن الذي يكون له ملك السماوات والأرض لا جرم أن يكون قديراً على كل شيء، ولذا فُصِلت هذه الجملة عن التي قبلها. وعندي أن موجب الفصل هو أن هاته الجملة بمنزلة التكرير للأولى لأن مقام التقرير ومقام التوبيخ كلاهما مقام تكرير لما به التقرير والإنكار تعديدا على المخاطب.

[108] ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿108﴾﴾.

﴿أَمْ﴾ حرف عطف مختص بالاستفهام وما في معناه وهو التسوية[1]، فإذا عطفت أحد مفردين مستفهماً عن تعيين أحدهما استفهاماً حقيقياً أو مسوى بينهما في احتمال الحصول، فهي بمعنى (أو) العاطفة ويسميها النحاة متصلة، وإذا وقعت عاطفة جملة دلت على انتقال من الكلام السابق إلى استفهام فتكون بمعنى (بل) الانتقالية ويسميها النحاة

(1) لأن التحقيق أن همزة التسوية همزة استفهام تدل على استواء أمرين، بمعنى استواء الجواب لو سأل سائل عن أحد أمرين.

منقطعة والاستفهام ملازم لما بعدها في الحالين. وهي هنا منقطعة لا محالة لأن الاستفهامين اللذين قبلها في معنى الخبر لأنهما للتقرير كما تقدم، إلا أن وقوعهما في صورة الاستفهام ولو للتقرير يحسن موقع (أم) بعدها كما هو الغالب، والاستفهام الذي بعدهما هنا إنكار وتحذير، والمناسبة في هذا الانتقال تامة فإن التقرير الذي قبلها مراد منه التحذير من الغلط وأن يكونوا كمن لا يعلم، والاستفهام الذي بعدها مراد منه التحذير كذلك، والمحذر منه في الجميع مشترك في كونه من أحوال اليهود المذمومة، ولا يصح كون (أم) هنا متصلة لأن الاستفهامين اللذين قبلها ليسا على حقيقتهما لا محالة كما تقدم.

وقد جوَّز القزويني في الكشف على الكشاف كون (أم) هنا متصلة بوجه مرجوح، وتبعه البيضاوي وتكلَّفا لذلك مما لا يساعد استعمال الكلام العربي، وأفرط عبدالحكيم في حاشية البيضاوي فزعم أن حملها على المتصلة أرجح لأنه الأصل لا سيما مع اتحاد فاعل الفعلين المتعاطفين بـ(أم) ولدلالته على أنهم إذا سألوا سؤال قوم موسى فقد علموا أن الله على كل شيء قدير، وإنما قصدوا التعنت، وكان الجميع في غفلة عن عدم صلوحية الاستفهامين السابقين للحمل على حقيقة الاستفهام.

وقوله: ﴿تُرِيدُونَ﴾ خطاب للمسلمين لا محالة بقرينة قوله: ﴿رَسُولَكُمْ﴾ وليس كونه كذلك بمرجح كون الخطابين اللذين قبله متوجهين إلى المسلمين، لأن انتقال الكلام بعد (أم) المنقطعة يسمح بانتقال الخطاب. وقوله: ﴿تُرِيدُونَ﴾ يؤذن بأن السؤال لم يقع ولكنه ربما جاش في نفوس بعضهم، أو ربما أثارته في نفوسهم شبه اليهود في إنكارهم النسخ وإلقائهم شبهة البداء ونحو ذلك مما قد يبعث بعض المسلمين على سؤال النبي ﷺ.

وقوله: ﴿كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ﴾ تشبيه وجهه أن في أسئلة بني إسرائيل موسى كثيراً من الأسئلة التي تفضي بهم إلى الكفر كقولهم: ﴿اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف: 138] أو من العجرفة كقولهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: 55] فيكون التحذير من تسلسل الأسئلة المفضي إلى مثل ذلك. ويجوز كونه راجعاً إلى أسئلة بني إسرائيل عما لا يعنيهم وعما يجر لهم المشقة كقولهم: ﴿مَا لَوْنُهَا﴾ [البقرة: 69] و﴿مَا هِيَ﴾ [البقرة: 70].

قال الفخر: إن المسلمين كانوا يسألون النبي ﷺ عن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى. اهـ. وقد ذكر غيره أسباباً أخرى للنزول، منها: أن المسلمين سألوا النبي ﷺ في غزوة خيبر لما مروا بذات الأنواط التي كانت للمشركين أن يجعل لهم مثلها، ونحو هذا مما هو مبني على أخبار ضعيفة، وكل ذلك تكلف لما

لا حاجة إليه، فإن الآية مسوقة مساق الإنكار التحذيري بدليل قوله: ﴿تُرِيدُونَ﴾ قصداً للوصاية بالثقة بالله ورسوله والوصاية والتحذير لا يقتضيان وقوع الفعل بل يقتضيان عدمه. والمقصود التحذير من تطرق الشك في صلاحية الأحكام المنسوخة قبل نسخها لا في صلاحية الأحكام الناسخة عند وقوعها.

وقوله: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَـٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ تذييل للتحذير الماضي للدلالة على أن المحذر منه كفر أو يفضي إلى الكفر لأنه ينافي حرمة الرسول والثقة به وبحكم الله تعالى، ويحتمل أن المراد بالكفر أحوال أهل الكفر، أي: لا تتبدلوا بآدابكم تقلد عوائد أهل الكفر في سؤالهم كما قال ﷺ في حديث الصحيحين: «**فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم**».

وإطلاق الكفر على أحوال أهله وإن لم تكن كفراً شائع في ألفاظ الشريعة وألفاظ السلف، كما قالت جميلة بنت عبدالله بن أُبي زوجة ثابت بن قيس: إني أكره الكفر تريد الزنا، فإن ذكر جملة بعد جملة يؤذن بمناسبة بين الجملتين، فإذا لم يكن مدلول الجملتين واضح التناسب علم المخاطب أن هنالك مناسبة يرمز إليها البليغ، فهنا تعلم أن الارتداد عن الإيمان إلى الكفر معنى كلي عام يندرج تحته سؤالهم الرسول كما سأل بنو إسرائيل موسى فتكون تلك القضية كفراً وهو المقصود من التذييل المعرف في باب الإطناب بأنه تعقيب الجملة بجملة مشتملة على معناها تتنزل منزلة الحجة على مضمون الجملة، وبذلك يحصل تأكيد معنى الجملة الأولى وزيادة، فالتذييل ضرب من ضروب الإطناب من حيث يشتمل على تقرير معنى الجملة الأولى ويزيد عليه بفائدة جديدة لها تعلق بفائدة الجملة الأولى. وأبدعه ما أُخرج مخرج الأمثال لما فيه من عموم الحكم ووجيز اللفظ مثل هاته الآية، وقول النابغة:

ولستَ بمستبقٍ أخاً لا تَلُمُّه ... على شَعَث أيُّ الرجال المهذَّب

والمؤكد بجملة: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ هو مفهوم جملة ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ﴾ مفهوم الجملة التي قبلها لا منطوقها فهي كالتذييل الذي في بيت النابغة. والقول في تعدية فعل ﴿يَتَبَدَّلِ﴾ مضى عند قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ [البقرة: 61].

وقد جعل قوله: ﴿فَقَدْ ضَلَّ﴾ جواباً لمن الشرطية، لأن المراد من الضلال أعظمه وهو الحاصل عقب تبدل الكفر بالإيمان، ولا شبهة في كون الجواب مترتباً على الشرط، ولا يريبك في ذلك وقوع جواب الشرط فعلًا ماضياً مع أن الشرط إنما هو تعليق على

المستقبل، ولا اقتران الماضي بـ(قد) الدالة على تحقق المضي لأن هذا استعمال عربي جيد يأتون بالجزاء ماضياً لقصد الدلالة على شدة ترتب الجزاء على الشرط وتحقق وقوعه معه حتى أنه عندما يحصل مضمون الشرط يكون الجزاء قد حصل، فكأنه حاصل من قبل الشرط نحو: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: 81]، وعلى مثل هذا يُحمل كل جزاء جاء ماضياً، فإن القرينة عليه أن مضمون الجواب لا يحصل إلا بعد حصول الشرط، وهم يجعلون (قد) علامة على هذا القصد ولهذا قلما خلا جواب ماض لشرط مضارع إلا والجواب مقترن بقد حتى قيل إن غير ذلك ضرورة ولم يقع في القرآن كما نص عليه الرضي بخلافه مع (قد) فكثير في القرآن.

وقد يجعلون الجزاء ماضياً مريدين أن حصول مضمون الشرط كاشف عن كون مضمون الجزاء قد حصل أو قد تذكره الناس نحو: ﴿إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: 77]، وعليه فيكون تحقيق الجزاء في مثله هو ما يتضمنه الجواب من معنى الانكشاف أو السبق أو غيرهما بحسب المقامات قبل أن يقدّر: فلا تعجب إذ قد سرق أخ له[1]، ويمكن تخريج هذه الآية على ذلك بأن يقدَّر: ومن يتبدل الكفر بالإيمان، فالسبب فيه أنه قد كان ضل سواء السبيل حتى وقع في الارتداد كما تقول: من وقع في المهواة فقد خبط خبط عشواء، إن أريد بالماضي أنه حصل، وأريد بالضلال ما حف بالمرتد من الشبهات والخذلان الذي أوصله إلى الارتداد، وهو بعيد من غرض الآية.

والسواء: الوسط من كل شيء، قال بلعاء بن قيس:

غشَّيتُه وهو في جأواء باسلة ... عَضْباً أصاب سواءَ الرأس فانفلقا

ووسط الطريق هو الطريق الجادة الواضحة، لأنه يكون بين بُنيَّات الطريق التي لا تنتهي إلى الغاية.

---

(1) ومثل هذا أن يكون الشرط والجزاء ماضيين، فإن ذلك يدل على أن المعنى إن تحقق هذا تحقق هذا نحو: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [المائدة: 116]. ويقرب منه مجيء الجزاء جملة اسمية لدلالتها على ثبوت مضمونها دون زمان أصلاً نحو قوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [البقرة: 97]، أي: من يتحقق عداوته لجبريل فلتدم عداوته لأنه نزله، ونحو قول الشاعر:

من صدَّ عن نِيرانها ... فأنا ابن قيس لا براح

أي: فليصد فأنا المعروف بالشجاعة.

[109، 110] ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿109﴾ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿110﴾﴾.

مناسبته لما قبله أن ما تقدم إخبارٌ عن حسد أهل الكتاب وخاصة اليهود منهم، وآخرتها شبهة النسخ. فجيء في هذه الآية بتصريح بمفهوم قوله: ﴿مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ [البقرة: 105] الآية، لأنهم إذا لم يودوا مجيء هذا الدِّين الذي اتبعه المسلمون فهم يودون بقاء من أسلم على كفره ويودون أن يرجع بعد إسلامه إلى الكفر. وقد استطرد بينه وبين الآية السابقة بقوله: ﴿مَا نَنسَخْ﴾ [البقرة: 106] الآيات للوجوه المتقدمة. فلأجل ذلك فُصِلت هاته الجملة لكونها من الجملة التي قبلها بمنزلة البيان إذ هي بيان لمنطوقها ولمفهومها، وفي تفسير ابن عطية والكشاف وأسباب النزول للواحدي أن حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر أتيا بيت المِدراس[1] وفيه فنحاص بن عازوراء وزيد بن قيس وغيرهما من اليهود، فقالوا لحذيفة وعمار: «ألم تروا ما أصابكم يوم أحد ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا إلى ديننا فهو خير ونحن أهدى منكم»، فردَّا عليهم وثبتا على الإسلام.

والود تقدم في الآية السالفة.

وإنما أسند هذا الحكم، أي: الكثير منهم، وقد أسند قوله: ﴿مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ [البقرة: 105] إلى جميعهم، لأن تمنيهم أن لا ينزل دين إلى المسلمين يستلزم تمنيهم أن يتبع المشركون دين اليهود أو النصارى حتى يعم ذلك الدين جميع بلاد العرب، فلما جاء الإسلام شرقت لذلك صدورهم جميعاً، فأما علماؤهم وأحبارهم فخابوا وعلموا أن ما صار إليه المسلمون خير مما كانوا عليه من الإشراك لأنهم صاروا إلى توحيد الله والإيمان بأنبيائه ورسله وكتبه، وفي ذلك إيمان بموسى وعيسى، وإن لم يتبعوا ديننا فهم لا يودون رجوع المسلمين إلى الشرك القديم لأن في مودة ذلك تمني الكفر وهو رضى به. وأما عامة اليهود وجهلتهم فقد بلغ بهم الحسد والغيظ إلى مودة أن يرجع المسلمون إلى الشرك ولا يبقوا على هذه الحالة الحسنة الموافقة لدين موسى في معظمه نكاية بالمسلمين وبالنبي ﷺ، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى

(1) المِدراس: بكسر الميم، بيت تعليم التوراة لتلامذة اليهود.

﴿ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَبِيلًا ﴿51﴾﴾ [النساء: 51].

وفي هذا المعنى المكتنز ما يدلكم على وجه التعبير (بيردُّونكم) دون لو كفرتم، ليشار إلى أن ودادتهم أن يرجع المسلمون إلى الشرك لأن الرد إنما يكون إلى أمر سابق، ولو قيل: لو كفرتم لكان فيه بعض العذر لأهل الكتاب لاحتماله أنهم يودون مصير المسلمين إلى اليهودية. وبه يظهر وجه مجيء ﴿كُفَّارًا﴾ معمولًا لمعمول ﴿وَدَّ كَثِيرٌ﴾ ليشار إلى أنهم ودوا أن يرجع المسلمون كفاراً بالله، أي: كفاراً كفراً متفقاً عليه حتى عند أهل الكتاب وهو الإشراك، فليس ذلك من التعبير عن ماصدق ما ودُّوه، بل هو من التعبير عن مفهوم ما ودُّوه. وبه يظهر أيضاً وجه قوله تعالى: ﴿مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ فإنه تبين أن ما عليه المسلمون حق من جهة التوحيد والإيمان بالرسل بخلاف الشرك، أو من بعد ما تبين لهم صدق رسول الله ﷺ عندهم إذا كان المراد بالكثير منهم خاصة علمائهم والله مطلع عليهم.

و﴿لَوْ﴾ هنا بمعنى أن المصدرية، ولذلك يؤول ما بعدها بمصدر.

و﴿حَسَدًا﴾ حال من ضمير ﴿وَدَّ﴾، أي: أن هذا الود لا سبب له إلا الحسد لا الرغبة في الكفر.

وقوله: ﴿مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ جيء فيه بمن الابتدائية للإشارة إلى تأصل هذا الحسد فيهم وصدوره عن نفوسهم. وأكد ذلك بكلمة عند الدالة على الاستقرار ليزداد بيان تمكنه وهو متعلق بـ﴿حَسَدًا﴾ لا بقوله: ﴿وَدَّ﴾.

وإنما أمر المسلمون بالعفو والصفح عنهم في هذا الموضع خاصة، لأن ما حكي عن أهل الكتاب هنا مما يثير غضب المسلمين لشدة كراهيتهم للكفر، قال تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ﴾ [الحجرات: 7] فلا جرم أن كان من يود لهم ذلك يعدُّونه أكبر أعدائهم، فلما كان هذا الخبر مثيراً للغضب خيف أن يفتكوا باليهود وذلك ما لا يريده الله منهم، لأن الله أراد منهم أن يكونوا مستودع عفو وحِلم حتى يكونوا قدوة في الفضائل.

والعفو ترك عقوبة المذنب. والصفح بفتح الصاد مصدر صفحاً إذا أعرض، لأن الإنسان إذا أعرض عن شيء ولَّاه من صفحة وجهه، وصفح وجهه، أي: جانبه وعَرضه، وهو مجاز في عدم مواجهته بذكر ذلك الذنب، أي عدم لومه وتثريبه عليه، وهو أبلغ من العفو كما نقل عن الراغب، ولذلك عطف الأمر به على الأمر بالعفو لأن الأمر بالعفو لا يستلزمه، ولم يستغن بـ(اصفحوا) لقصد التدريج في أمرهم بما

قد يخالف ما تميل إليه أنفسهم من الانتقام تلطفاً من الله مع المسلمين في حملهم على مكارم الأخلاق.

وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾، أي: حتى يجيء ما فيه شفاء غليلكم، قيل: هو إجلاء بني النضير وقتل قريظة، وقيل: الأمر بقتال الكتابيين أو ضرب الجزية.

والظاهر أنه غاية مبهمة للعفو والصفح تطميناً لخواطر المأمورين حتى لا ييأسوا من ذهاب أذى المجرمين لهم بطلًا، وهذا أسلوب مسلوك في حمل الشخص على شيء لا يلائمه كقول الناس: «حتى يقضي الله أمراً كان مفعولًا» فإذا جاء أمر الله بترك العفو انتهت الغاية، ومن ذلك إجلاء بني النضير.

ولعل في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ تعليماً للمسلمين فضيلة العفو، أي: فإن الله قدير على كل شيء وهو يعفو ويصفح. وفي الحديث الصحيح: «**لا أحد أصبر على أذى يسمعه من الله ﷻ يدعون له ندًّا وهو يرزقهم**»، أو أراد أنه على كل شيء قدير فلو شاء لأهلكهم الآن، ولكنه لحكمته أمركم بالعفو عنهم، وكل ذلك يرجع إلى الائتساء بصنع الله تعالى، وقد قيل: إن الحكمة كلها هي التشبه بالخالق بقدر الطاقة البشرية.

فجملة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ تذييل مسوق مساق التعليل. وجملة ﴿فَٱعْفُواْ وَٱصْفَحُواْ﴾ إلى قوله: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ﴾ [البقرة: 109 ـ 111] تفريع مع اعتراض، فإن الجملة المعترضة هي الواقعة بين جملتين شديدتي الاتصال من حيث الغرض المسوق له الكلام، والاعتراض هو مجيء ما لم يسق غرض الكلام له ولكن للكلام والغرض به علاقة وتكميلًا. وقد جاء التفريع بالفاء هنا في معنى تفريع الكلام على الكلام لا تفريع معنى المدلول على المدلول، لأن معنى العفو لا يتفرع عن ود أهل الكتاب ولكن الأمر به تفرع عن ذكر هذا الود الذي هو أذى، وتجيء الجملة المعترضة بالواو وبالفاء بأن يكون المعطوف اعتراضاً. وقد جوَّزه صاحب الكشاف عند قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ في سورة النحل [43]، وجوَّزه ابن هشام في مغني اللبيب واحتج له بقوله تعالى: ﴿فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء: 135] على قول، ونقل بعض تلامذة الزمخشري أنه سئل عن قوله تعالى في سورة عبس [11 ـ 13]: ﴿إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۝١١ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝١٢ فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝١٣﴾ أنه قال: لا يصح أن تكون جملة ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾ اعتراضاً لأن الاعتراض لا يكون مع الفاء، وردَّه صاحب الكشاف بأنه لا يصح عنه لمنافاته كلامه في آية سورة النحل.

وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ﴾ أريد به الأمر بالثبات على الإسلام، فإن الصلاة والزكاة ركناه، فالأمر بهما يستلزم الأمر بالدوام على ما أنتم عليه على طريق الكناية.

وقوله: ﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِۗ﴾ مناسب للأمر بالثبات على الإسلام وللأمر بالعفو والصفح، وفيه تعريض باليهود بأنهم لا يقدرون قدر عفوكم وصفحكم ولكنه لا يضيع عند الله، ولذلك اقتصر على قوله: ﴿عِندَ ٱللَّهِۗ﴾ قال الحطيئة:

من يفعل الخيرَ لا يُعدم جوائزه ... لا يذهب العُرف بين الله والناس

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌۗ﴾ تذييل لما قبله، والبصير العليم كما تقدم وهو كناية عن عدم إضاعة جزاء المحسن والمسيء، لأن العليم القدير إذا علم شيئاً فهو يرتب عليه ما يناسبه، إذ لا يذهله جهل ولا يعوزه عجز، وفي هذا وعد لهم يتضمن وعيداً لغيرهم لأنه إذا كان بصيراً بما يعمل المسلمون كان بصيراً بما يعمل غيرهم.

[111، 112] ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿111﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿112﴾﴾.

عطف على ﴿وَدَّ كَثِيرٌ﴾ [البقرة: 109] وما بينهما من قوله: ﴿فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ﴾ [البقرة: 109] الآية اعتراض كما تقدم.

والضمير لأهل الكتاب كلهم من اليهود والنصارى بقرينة قوله بعده: ﴿إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰۗ﴾. ومقول القول مختلف باختلاف القائل، فاليهود قالت: لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً، والنصارى قالت: لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، فجمع القرآن بين قوليهما على طريقة الإيجاز بجمع ما اشتركا فيه وهو نفي دخول الجنة عن المستثنى منه المحذوف لأجل تفريغ الاستثناء. ثم جاء بعده تفريق ما اختص به كل فريق وهو قوله: ﴿هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰۗ﴾. فكلمة «أو» من كلام الحاكي في حكايته وليست من الكلام المحكي، فـ(أو) هنا لتقسيم القولين ليرجع السامع كل قول إلى قائله، والقرينة على أن (أو) ليست من مقولهم المحكي أنه لو كان من مقولهم لاقتضى أن كلا الفريقين لا ثقة له بالنجاة وأنه يعتقد إمكان نجاة مخالفه، والمعلوم من حال أهل كل دين خلاف ذلك، فإن كلًّا من اليهود والنصارى لا يشك في نجاة نفسه ولا يشك في ضلال مخالفه، وهي أيضاً قرينة على تعيين كل من خبرَي ﴿كَانَ﴾ لبقية الجملة المشتركة التي قالها كل فريق

بإرجاع هوداً إلى مقول اليهود وإرجاع نصارى إلى مقول النصارى. فـ(أو) ها هنا للتوزيع وهو ضرب من التقسيم الذي هو من فروع كونها لأحد الشيئين، وذلك أنه إيجاز مركب من إيجاز الحذف لحذف المستثنى منه ولجمع القولين في فعل واحد وهو (قالوا)، ومن إيجاز القصر، لأن هذا الحذف لما لم يعتمد فيه على مجرد القرينة المحوجة لتقدير وإنما دل على المحذوف من القولين بجلب حرف (أو) كانت (أو) تعبيراً عن المحذوف بأقل عبارة، فينبغي أن يعد قسما ثالثاً من أقسام الإيجاز وهو إيجاز حذف وقصر معاً.

وقد جعل القزويني في تلخيص المفتاح هاته الآية من قبيل اللف والنشر الإجمالي أخذاً من كلام الكشاف لقول صاحب الكشاف: فلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله وأمناً من الإلباس لما علم من التعادي بين الفريقين. فقوله: فلف بين القولين أراد به اللف الذي هو لقب للمحسن البديعي المسمَّى اللف والنشر، ولذلك تطلبوا لهذا اللف نشراً وتصويراً للف في الآية من قوله: (قالوا): مع ما بينه وهو لف إجمالي يبينه نشره الآتي بعده، ولذلك لقبوه اللف الإجمالي. ثم وقع نشر هذا اللف بقوله: ﴿إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ فعلم من حرف (أو) توزيع النشر إلى ما يليق بكل فريق من الفريقين. وقال التفتازاني في شرح المفتاح: جرى الاستعمال في النفي الإجمالي أن يذكر نشره بكلمة أو.

والهود جمع هائد؛ أي: متبع اليهودية، وقد تقدم عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [البقرة: 62] الآية، وجمع فاعل على فعل غير كثير وهو سماعي، منه قولهم عوذ جمع عائذ، وهي الحديثة النتاج من الظباء والخيل والإبل، ومنه أيضاً عائط وعوط للمرأة التي بقيت سنين لم تلد. وحائل وحول، وبازل وبزل، وفاره وفره، وإنما جاء هوداً جمعاً مع أنه خبر عن ضميره «كان» وهو مفرد لأن «مَن» مفرداً لفظاً ومراد به الجماعة فجرى ضميره على مراعاة لفظه وجرى خبراً وضميراً على مراعاة المعنى. والإشارة بـ ﴿تِلْكَ﴾ إلى القولة الصادرة منهم ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ كما هو الظاهر، فالإخبار عنها بصيغة الجمع إما لأنها لما كانت أمنية كل واحد منهم صارت إلى أماني كثيرة، وإما إرادة أن كل أمانيهم كهذه ومعتادهم فيها فيكون من التشبيه البليغ.

والأماني تقدمت في قوله: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا أَمَانِىَّ﴾ [البقرة: 78] وجملة: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ معترضة.

وقوله: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾ أمر بأن يجابوا بهذا، ولذلك فَصَله لأنه في سياق المحاورة كما تقدم عند قوله: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾ [البقرة: 30] الآية، وأتى بـ (إن) المفيدة للشك في صدقهم مع القطع بعدم الصدق لاستدراجهم حتى يعلموا أنهم غير

صادقين حين يعجزون عن البرهان، لأن كل اعتقاد لا يقيم معتقِده دليل اعتقاده فهو اعتقاد كاذب، لأنه لو كان له دليل لاستطاع التعبير عنه، ومن باب أولى لا يكون صادقاً عند من يريد أن يروج عليه اعتقاده.

و﴿بَلَىٰ﴾ إبطال لدعواهما. و﴿بَلَىٰ﴾ كلمة يجاب بها المنفي لإثبات نقيض النفي وهو الإثبات، سواء وقعت بعد استفهام عن نفي وهو الغالب، أو بعد خبر منفي نحو: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ﴾ [القيامة: 3، 4].

وقول أبي حية النميري:

يــخــبــرك الــواشــون أن لــن أحــبــكــم بــلــى وســتــور الله ذات الــمــحــارم

وقوله: ﴿مَنْ أَسْلَمَ﴾ جملة مستأنفة عن «بلى» لجواب سؤال (من) يتطلب كيف نقض نفي دخول الجنة عن غير هذين الفريقين أريد بها بيان أن الجنة ليست حكرة لأحد ولكن إنما يستحقها من أسلم... إلخ؛ لأن قوله: ﴿فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ﴾ هو في معنى له دخول الجنة، وهو جواب الشرط لأن (من) شرطية لا محالة. ومن قدَّر هنا فعلًا بعد (بلى)؛ أي: يدخلها من أسلم، فإنما أراد تقدير معنى لا تقدير إعراب، إذ لا حاجة للتقدير هنا.

وإسلام الوجه لله هو تسليم الذات لأوامر الله تعالى، أي شدة الامتثال، لأن أسلم بمعنى ألقى السلاح وترك المقاومة، قال تعالى: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ﴾ [آل عمران: 20]. والوجه هنا الذات، عبَّر عن الذات بالوجه لأنه البعض الأشرف من الذات كما قال الشنفرى:

إذا قــطــعــوا رأســي وفــي الــرأس أكــثــري[1]

ومن إطلاق الوجه على الذات قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرحمٰن: 27].

وأطلق الوجه على الحقيقة، تقول: جاء بالأمر على وجهه، أي: على حقيقته، قال الأعشى:

وأول الــحــكــم عــلــى وجــهــه لــيــس قــضــاء بــالــهــوى الــجــائــر

ووجوه الناس أشرافهم، ويجوز أن يكون أسلم بمعنى أخلص مشتقاً من السلامة، أي: جعله سالماً، ومنه: ﴿وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ﴾ [الزمر: 29].

---

(1) مصراع بيت وتمامه:

وغــدر عــنــد الــمــلــتــقــى ثَــمَّ ســائــري

وقوله: ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ جيء به جملة حالية لإظهار أنه لا يغني إسلام القلب وحده ولا العمل بدون إخلاص، بل لا نجاة إلا بهما ورحمة الله فوق ذلك إذ لا يخلو امرؤ عن تقصير.

وجمع الضمير في قوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ اعتباراً بعموم «من» كما أفرد الضمير في قوله: ﴿وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ اعتباراً بإفراد اللفظ، وهذا من تفنن العربية لدفع سآمة التكرار.

[113] ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿113﴾﴾.

معطوف على قوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: 111] لزيادة بيان أن المجازفة دأبهم، وأن رمي المخالف لهم بأنه ضال شنشنة قديمة فيهم، فهم يرمون المخالفين بالضلال لمجرد المخالفة، فقديماً ما رمت اليهود النصارى بالضلال ورمت النصارى اليهود بمثله فلا تعجبوا من حكم كل فريق منهم بأن المسلمين لا يدخلون الجنة، وفي ذلك إنحاء على أهل الكتاب وتطمين لخواطر المسلمين ودفع الشبهة عن المشركين بأنهم يتخذون من طعن أهل الكتاب في الإسلام حجة لأنفسهم على مناوأته وثباتاً على شركهم.

والمراد من القول التصريح بالكلام الدال، فهم قد قالوا: هذا بالصراحة حين جاء وفد نجران إلى رسول الله ﷺ وفيهم أعيان دينهم من النصارى[1]، فلما بلغ مَقدمهم اليهود أتوهم وهم عند النبي ﷺ فناظروهم في الدِّين وجادلوهم حتى تسابُّوا، فكفروا بعيسى وبالإنجيل وقالوا للنصارى: ما أنتم على شيء، فكفر وفد نجران بموسى وبالتوراة وقالوا لليهود: لستم على شيء.

وقولهم: ﴿عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ نكرة في سياق النفي. والشيء الموجود هنا مبالغة، أي:

---

(1) نجران بفتح النون وسكون الجيم قبيلة من عرب اليمن كانوا ينزلون قرية كبيرة تسمى نجران بين اليمن واليمامة وهم على دين النصرانية ولهم الكعبة اليمانية المشهورة وهي كنيستهم التي ذكرها الأعشى في شعره. وقد وفد منهم على النبي ﷺ في ستين رجلاً عليهم اثنا عشر نقيباً ورئيسهم السيد وهو عبد المسيح وأمين الوفد العاقب واسمه الأيهم، وكان وفودهم في السنة الثانية من الهجرة.

ليسوا على أمر يعتد به. فالشيء المنفي هو الشيء العرفي، أو باعتبار صفة محذوفة على حد قول عباس ابن مرداس:

وقد كنت في الحرب ذا تدرا ... فلم أُعطَ شيئاً ولم أُمنع

أي: لم أعط شيئاً نافعاً مغنياً بدليل قوله: ولم أمنع، وسئل رسول الله عن الكهان فقال: «**ليسوا بشيء**»، فالصيغة صيغة عموم والمراد بها في مجاري الكلام نفي شيء يعتد به في الغرض الجاري فيه الكلام بحسب المقامات، فهي مستعملة مجازاً كالعام المراد به الخصوص؛ أي: ليسوا على حظ من الحق، فالمراد هنا ليست على شيء من الحق وذلك كناية عن عدم صحة ما بين أيديهم من الكتاب الشرعي، فكل فريق من الفريقين رمى الآخر بأن ما عنده من الكتاب لا حظ فيه من الخير كما دل عليه قوله بعده: ﴿وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ فإن قوله: ﴿وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ جملة حالية جيء بها لمزيد التعجب من شأنهم أن يقولوا ذلك، وكل فريق منهم يتلون الكتاب، وكل كتاب يتلونه مشتمل على الحق لو اتبعه أهله حق اتباعه، ولا يخلو أهل كتاب حق من أن يتبعوا بعض ما في كتابهم أو جل ما فيه، فلا يصدق قول غيرهم أنهم ليسوا على شيء.

وجيء بالجملة الحالية لأن دلالتها على الهيئة أقوى من دلالة الحال المفردة لأن الجملة الحالية بسبب اشتمالها على نسبة خبرية تفيد أن ما كان حقه أن يكون خبراً عدل به عن الخبر لادعاء أنه معلوم اتصاف المخبر عنه به، فيؤتى به في موقع الحال المفردة على اعتبار التذكير به ولفت الذهن إليه فصار حالًا له.

وضمير قوله: (هم) عائد إلى الفريقين، وقيل: عائد إلى النصارى لأنهم أقرب مذكور.

والتعريف في «الكتاب» جعله صاحب الكشاف تعريف الجنس وهو يرمي بذلك إلى أن المقصود أنهم أهل علم كما يقال لهم أهل الكتاب في مقابلة الأميين، وحداه إلى ذلك قوله عقبه: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 113]. فالمعنى أنهم تراجموا بالنسبة إلى نهاية الضلال وهم من أهل العلم الذين لا يليق بهم المجازفة ومن حقهم الإنصاف بأن يبينوا مواقع الخطأ عند مخالفيهم. وجعل ابن عطية التعريف للعهد وجعل المعهود التوراة؛ أي: لأنه الكتاب الذي يقرأه الفريقان، ووجه التعجيب على هذا الوجه أن التوراة هي أصل للنصرانية والإنجيل ناطق بحقيتها، فكيف يسوغ للنصارى ادعاء أنها ليست بشيء كما فعلت نصارى نجران. وأن التوراة ناطقة بمجيء رسل بعد موسى فكيف ساغ لليهود تكذيب رسول النصارى.

وإذا جعل الضمير عائداً للنصارى خاصة يحتمل أن يكون المعهود التوراة كما ذكرنا أو الإنجيل الناطق بأحقية التوراة، وفي ﴿يَتْلُونَ﴾ دلالة على هذا لأنه يصير التعجب مشرباً بضرب من الاعتذار، أعني أنهم يقرأون دون تدبر وهذا من التهكم، وإلا لقال: (وهم يعلمون الكتاب)، وبهذا يتبين أن ليست هذه الآية واردة للانتصار لأحد الفريقين أو كليهما.

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾، أي: يشبه هذا القول قول فريق آخر غير الفريقين، وهؤلاء الذين لا يعلمون هم مقابل الذين يتلون الكتاب وأريد بهم مشركو العرب، وهم لا يعلمون لأنهم أميون، وإطلاق: ﴿ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ على المشركين وارد في القرآن، من ذلك قوله الآتي: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا ءَايَةٌ﴾ [البقرة: 118] بدليل قوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ [البقرة: 118] يعني كذلك قال اليهود والنصارى. والمعنى هنا أن المشركين كذبوا الأديان كلها اليهودية والنصرانية والإسلام، والمقصود من التشبيه تشويه المشبه به بأنه مشابه لقول أهل الضلال البحت.

وهذا استطراد للإنحاء على المشركين فيما قابلوا به الدعوة الإسلامية؛ أي: قالوا للمسلمين مثل مقالة أهل الكتابين بعضهم لبعض، وقد حكى القرآن مقالتهم في قوله: ﴿إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 91].

والتشبيه المستفاد من الكاف في ﴿كَذَٰلِكَ﴾ تشبيه في الادعاء على أنهم ليسوا على شيء، والتقدير مثل ذلك القول الذي قالته اليهود والنصارى، قال: الذين لا يعلمون، ولهذا يكون لفظ (مثل قولهم) تأكيداً لما أفاده كاف التشبيه وهو تأكيد يشير إلى أن المشابهة بين قول الذين لا يعلمون وبين قول اليهود والنصارى مشابهة تامة، لأنهم لما قالوا: ﴿مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ قد كذبوا اليهود والنصارى والمسلمين.

وتقديم الجار والمجرور على متعلّقه وهو ﴿قَالَ﴾ إما لمجرد الاهتمام ببيان المماثلة، وإما ليغني عن حرف العطف في الانتقال من كلام إلى كلام إيجازاً بديعاً، لأن مفاد حرف العطف التشريك ومفاد كاف التشبيه التشريك، إذ التشبيه تشريك في الصفة. ولأجل الاهتمام أو لزيادته أكد قوله: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ بقوله: ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ فهو صفة أيضاً لمعمول قالوا المحذوف؛ أي: قالوا مقولاً مثل قولهم. ولك أن تجعل (كذلك) تأكيداً (لمثل قولهم) وتعتبر تقديمه (من) تأخير والأول أظهر. وجوَّز صاحب الكشاف وجماعة أن لا يكون قوله: ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ أو قوله: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ تأكيداً للآخر، وأن مرجع التشبيه إلى كيفية القول ومنهجه في صدوره عن هوى، ومرجع المماثلة إلى المماثلة في اللفظ،

فيكون على كلامه تكريراً في التشبيه من جهتين للدلالة على قوة التشابه.

وقوله: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ الآية، جاء بالفاء لأن التوعد بالحكم بينهم يوم القيامة وإظهار ما أكنَّته ضمائرهم من الهوى والحسد متفرع عن هذه المقالات ومُسبَّب عنها، وهو خبر مراد به التوبيخ والوعيد، والضمير المجرور بإضافة (بين) راجع إلى الفِرَق الثلاث، و(ما كانوا فيه يختلفون) يعم ما ذكر وغيره والجملة تذييل.

[114] ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿114﴾﴾.

عطف على ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [البقرة: 113] باعتبار ما سبق ذلك من الآيات الدالة على أفانين أهل الكتاب في الجراءة وسوء المقالة؛ أي: أن قولهم هذا وما تقدَّمه ظلم، ولا كظلم من منع مساجد الله، وهذا استطراد واقع معترضاً بين ذكر أحوال اليهود والنصارى لذكر مساوئ المشركين في سوء تلقيهم دعوة الإسلام الذي جاء لهديهم ونجاتهم.

والآية نازلة في مشركي العرب كما في رواية عطاء عن ابن عباس، وهو الذي يقتضيه قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ الآية كما سيأتي، وهي تشير إلى منع أهل مكة النبي ﷺ والمسلمين من الدخول لمكة كما جاء في حديث سعد بن معاذ حين دخل مكة خفية وقال له أبو جهل: ألا أراك تطوف بالبيت آمناً وقد أويتم الصباء، وتكرر ذلك في عام الحديبية.

وقيل: نزلت في بختنصر ملك أشور وغزوه بيت المقدس ثلاث غزوات؛ أولاها: في سنة 606 قبل المسيح زمن الملك يهوياقيم ملك اليهود سبى فيها جمعاً من شعب إسرائيل. والثانية: بعد ثمان سنين سبى فيها رؤساء المملكة والملك يهواكين بن يهوياقيم ونهب المسجد المقدس من جميع نفائسه وكنوزه. والثالثة: بعد عشر سنين في زمن الملك صدقيا فأسر الملك وسمل عينيه وأحرق المسجد الأقصى وجميع المدينة وسبى جميع بني إسرائيل وانقرضت بذلك مملكة يهوذا، وذلك سنة 578 قبل المسيح، وتسمى هذه الواقعة بالسبي الثالث، فهو في كل ذلك قد منع مسجد بيت المقدس من أن يذكر فيه اسم الله وتسبب في خرابه.

وقيل: نزلت في غزو طيطس الروماني لأورشليم سنة 79 قبل المسيح فخرب بيت المقدس وأحرق التوراة وترك بيت المقدس خراباً إلى أن بناه المسلمون بعد فتح البلاد

الشامية. وعلى هاتين الروايتين الأخيرتين لا تظهر مناسبة لذكرها عقب ما تقدم فلا ينبغي بناء التفسير عليهما. والوجه هو التعويل على الرواية الأولى وهي المأثورة عن ابن عباس، فالمناسبة أنه بعد أن وفَّى أهل الكتاب حقهم من فضح نواياهم في دين الإسلام وأهله وبيان أن تلك شنشنة متأصلة فيهم مع كل من جاءهم بما يخالف هواهم وكان قد أشار إلى أن المشركين شابهوهم في ذلك عند قوله: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: 105] عطف الكلام إلى بيان ما تفرع عن عدم ودادة المشركين نزول القرآن، فبين أن ظلمهم في ذلك لم يبلغه أحد ممن قبلهم إذ منعوا مساجد الله وسدوا طريق الهدى وحالوا بين الناس وبين زيارة المسجد الحرام الذي هو فخرهم وسبب مكانتهم، وليس هذا شأن طالب صلاح الخلق بل هذا شأن الحاسد المغتاظ.

والاستفهام بـ(من) إنكاري، ولما كان أصل من أنها نكرة موصوفة أُشربت معنى الاستفهام، وكان الاستفهام الإنكاري في معنى النفي، صار الكلام من وقوع النكرة في سياق النفي، فلذلك فسروه بمعنى لا أحد أظلم.

والظلم الاعتداء على حق الغير بالتصرف فيه بما لا يرضى به، ويطلق على وضع الشيء في غير ما يستحق أن يوضع فيه، والمعنيان صالحان هنا.

وإنما كانوا أظلم الناس لأنهم أتوا بظلم عجيب، فقد ظلموا المسلمين من المسجد الحرام وهم أحق الناس به، وظلموا أنفسهم بسوء السمعة بين الأمم.

وجَمَعَ المساجد وإن كان المشركون منعوا الكعبة فقط، إما للتعظيم فإن الجمع يجيء للتعظيم كقوله تعالى: ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُواْ ٱلرُّسُلَ أَغْرَقْنَـٰهُمْ﴾ [الفرقان: 37]، وإما لما فيه من أماكن العبادة وهي البيت والمسجد الحرام ومقام إبراهيم والحطيم، وإما لما يتصل به أيضاً من الخيف ومِنى والمشعر الحرام وكلها مساجد، والإضافة على هذه الوجوه على معنى لام التعريف العهدي، وإما لقصد دخول جميع مساجد الله لأنه جمع تعرَّف بالإضافة ووقع في سياق منع الذي هو في معنى النفي ليشمل الوعيد كل مخرب لمسجد أو مانع من العبادة بتعطيله عن إقامة العبادات، ويدخل المشركون في ذلك دخولًا أولياً على حكم ورود العام على سبب خاص، والإضافة على هذا الوجه على معنى لام الاستغراق، ولعل ضمير الجمع المنصوب في قوله: ﴿أَن يَدْخُلُوهَا﴾ يؤيد أن المراد من المساجد مساجد معلومة لأن هذا الوعيد لا يتعدى لكل من منع مسجداً، إذ هو عقاب دنيوي لا يلزم اطراده في أمثال المعاقب.

والمراد من المنع منع العبادة في أوقاتها الخاصة بها كالطواف والجماعة إذا قصد بالمنع حرمان فريق من المتأهلين لها منها. وليس منه غلق المساجد في غير أوقات الجماعة لأن صلاة الفذ لا تفضل في المسجد على غيره، وكذلك غلقها من دخول الصبيان والمسافرين للنوم، وقد سئل ابن عرفة في درس التفسير عن هذا فقال: غلق باب المسجد في غير أوقات الصلاة حفظ وصيانة. اهـ. وكذلك منع غير المتأهل لدخوله، وقد منع رسول الله المشركين الطواف والحج، ومنع مالك الكافر من دخول المسجد ومعلوم، منع الجنب والحائض.

والسعي أصله المشي ثم صار مجازاً مشهوراً في التسبب المقصود كالحقيقة العرفية نحو: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ ﴿٢٢﴾﴾ [النازعات: 22]، ويعدَّى بـ(في) الدالة على التعليل نحو: سعيت في حاجتك، فالمنع هنا حقيقة على الرواية الأولى المتقدمة في سبب النزول والسعي مجاز في التسبب غير المقصود فهو مجاز على مجاز. وأما على الروايتين الأخريين فالمنع مجاز والسعي حقيقة، لأن بختنصر وطيطس لم يمنعا أحداً من الذكر ولكنهما تسببا في الخراب بالأمر بالتخريب، فأفضى ذلك إلى المنع وآل إليه.

وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ جملة مستأنفة تغني عن سؤال ناشئ عن قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ﴾ أو عن قوله: ﴿وَسَعَىٰ﴾، لأن السامع إذا علم أن فاعل هذا أظلم الناس، أو سمع هذه الجرأة وهي السعي في الخراب، تطلب بيان جزاء من اتصف بذلك أو فعل هذا. ويجوز كونها اعتراضاً بين ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ﴾ وقوله: ﴿لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ﴾.

والإشارة بـ(أولئك) بعد إجراء الأوصاف الثلاثة عليهم للتنبيه على أنهم استحضروا بتلك الأوصاف ليخبر عنهم بعد تلك الإشارة بخبر هم جديرون بمضمونه على حد ما تقدم في ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5]. وهذا يدل على أن المقصود من هذه الجمل ليس هو بيان جزاء فعلهم أو التحذير منه بل المقصود بيان هاته الحالة العجيبة من أحوال المشركين بعد بيان عجائب أهل الكتاب، ثم يرتب العقاب على ذلك حتى تُعلم جدارتهم به، وقد ذكر لهم عقوبتين دنيوية وهي: الخوف والخزي، وأخروية وهي: العذاب العظيم.

ومعنى: ﴿مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ أنهم لا يكون لهم بعد هذه الفعلة أن يدخلوا تلك المساجد التي منعوها إلا وهم خائفون، فإن (ما كان) إذا وقع أن والمضارع في خبرها تدل على نفي المستقبل وإن كان لفظ كان لفظ الماضي، وأن هذه هي التي تستتر عند مجيء اللام نحو: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ﴾ [الأنفال: 33] فلا إشعار لهذه الجملة بمضي.

واللام في قوله: ﴿لَهُمْ﴾ للاستحقاق، أي: ما كان يحق لهم الدخول في حالة إلا

في حالة الخوف فهم حقيقون بها وأحرياء في علم الله تعالى، وهذا وعيد بأنهم قدَّر الله عليهم أن ترفع أيديهم من التصرف في المسجد الحرام وشعائر الله هناك وتصير للمسلمين فيكونوا بعد ذلك لا يدخلون المسجد الحرام إلا خائفين، ووعد للمؤمنين وقد صدق الله وعده فكانوا يوم فتح مكة خائفين وجلين حتى نادى منادي النبي ﷺ: من دخل المسجد الحرام فهو آمن، فدخله الكثير منهم مذعورين أن يؤخذوا بالسيف قبل دخولهم.

وعلى تفسير: ﴿مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ بالعموم يكون قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمۡ أَن يَدۡخُلُوهَآ﴾؛ أي: منعوا مساجد الله في حال أنهم كان ينبغي لهم أن يدخلوها خاشعين من الله، فيفسر الخوف بالخشعية من الله، فلذلك كانوا ظالمين بوضع الجبروت في موضع الخضوع، فاللام على هذا في قوله: ﴿مَا كَانَ لَهُمۡ﴾ للاختصاص، وهذا الوجه وإن فرضه كثير من المفسرين إلا أن مكان اسم الإشارة المؤذن بأن ما بعده ترتب عما قبله ينافيه، لأن هذا الابتغاء متقرر وسابق على المنع والسعي في الخراب.

وقوله: ﴿لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞ﴾ استئناف ثان، ولم يعطف على ما قبله ليكون مقصوداً بالاستئناف اهتماماً به، لأن المعطوف لكونه تابعاً لا يهتم به السامعون كمال الاهتمام، ولأنه يجري من الاستئناف الذي قبله مجرى البيان من المبين، فإن الخزي خوف والخزي الذل والهوان، وذلك ما نال صناديد المشركين يوم بدر من القتل الشنيع والأسر، وما نالهم يوم فتح مكة من خزي الانهزام.

وقوله: ﴿وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ عطفت على ما قبلها لأنها تتميم لها، إذ المقصود من مجموعهما أن لهم عذابين: عذاباً في الدنيا، وعذاباً في الآخرة.

وعندي أن نزول هذه الآية مؤذن بالاحتجاج على المشركين من سبب انصراف النبي عن استقبال الكعبة بعد هجرته، فإن منعهم المسلمين من المسجد الحرام أشد من استقبال غير الكعبة في الصلاة على حد قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِۖ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞۚ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفۡرُۢ بِهِۦ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَإِخۡرَاجُ أَهۡلِهِۦ مِنۡهُ أَكۡبَرُ عِندَ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: 217].

[115] ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ﴿115﴾﴾.

لما جاء بوعيدهم ووعد المؤمنين عطف على ذلك تسلية المؤمنين على خروجهم من مكة ونكاية المشركين بفسخ ابتهاجهم بخروج المؤمنين منها وانفرادهم هم بمزية جوار الكعبة، فبيَّن أن الأرض كلها لله تعالى وأنها ما تفاضلت جهاتها إلا بكونها مظنة للتقرب إليه تعالى وتذكر نعمه وآياته العظيمة، فإذا كانت وجهة الإنسان نحو مرضاة الله تعالى

فأينما تولى فقد صادف رضى الله تعالى، وإذا كانت وجهته الكفر والغرور والظلم فما يغني عنه العياذ بالمواضع المقدسة بل هو فيها دخيل لا يلبث أن يُقلع منها، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ﴾ [الأنفال: 34]، وقال ﷺ في بني إسرائيل: «**نحن أحق بموسى منهم**».

فالمراد من ﴿ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ﴾ في الآية تعميم جهات الأرض لأنها تنقسم بالنسبة إلى مسير الشمس قسمين: قسم يبتدئ من حيث تطلع الشمس، وقسم ينتهي في حيث تغرب وهو تقسيم اعتباري كان مشهوراً عند المتقدمين لأنه المبني على المشاهدة مناسب لجميع الناس، والتقسيم الذاتي للأرض هو تقسيمها إلى شمالي وجنوبي لأنه تقسيم ينبني على اختلاف آثار الحركة الأرضية.

وقد قيل: إن هذه الآية إذن للرسول ﷺ بأن يتوجه في الصلاة إلى أية جهة شاء، ولعل مراد هذا القائل أن الآية تشير إلى تلك المشروعية لأن الظاهر أن الآية نزلت قبيل نسخ استقبال بيت المقدس إذ الشأن توالي نزول الآيات وآية نسخ القبلة قريبة الموقع من هذه، والوجه أن يكون مقصد الآية عامًّا كما هو الشأن فتشمل الهجرة من مكة والانصراف عن استقبال الكعبة.

وتقديم الظرف للاختصاص؛ أي: أن الأرض لله تعالى فقط لا لهم، فليس لهم حق في منع شيء منها عن عباد الله المخلصين.

و﴿وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ بمعنى الذات وهو حقيقة لغوية تقول: لوجه زيد، أي: ذاته كما تقدم عند قوله: ﴿مَنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 112]، وهو هنا كناية عن عمله فحيث أمرهم باستقبال بيت المقدس فرضاه منوط بالامتثال لذلك. وهو أيضاً كناية رمزية عن رضاه بهجرة المؤمنين في سبيل الدين لبلاد الحبشة ثم للمدينة، ويؤيد كون الوجه بهذا المعنى قوله في التذييل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ﴾. فقوله: ﴿وَٰسِعٌ﴾ تذييل لمدلول ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ﴾ والمراد سعة ملكه أو سعة تيسيره، والمقصود عظمة الله وأنه لا جهة له وإنما الجهات التي يقصد منها رضي الله تفضُل غيرها وهو عليم بمن يتوجه لقصد مرضاته، وقد فسرت هذه الآية بأنها المراد بها القبلة في الصلاة.

[116] ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۖ بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ١١٦﴾.

الضمير المرفوع بـ(قالوا) عائد إلى جميع الفرق الثلاث وهي اليهود والنصارى والذين لا يعلمون، إشارة إلى ضلال آخر اتفق فيه الفرق الثلاث، وقد قرئ بالواو وقالوا

على أنه معطوف على قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ﴾ [البقرة: 113] وهي قراءة الجمهور. وقرأه ابن عامر بدون واو عطف، وكذلك ثبتت الآية في المصحف الإمام الموجه إلى الشام فتكون استئنافاً كأن السامع بعد أن سمع ما مر من عجائب هؤلاء الفرق الثلاث جمعاً وتفريقاً تسنى له أن يقول لقد أسمعتنا من مساويهم عجباً، فهل انتهت مساويهم أم لهم مَساوٍ أخرى، لأن ما سمعناه مؤذن بأنها مساو لا تصدر إلا عن فِطَرٍ خبيثة.

وقد اجتمع على هذه الضلالة الفرق الثلاث كما اتفقوا على ما قبلها، فقالت اليهود: عزير ابن الله، وقالت النصارى: المسيح ابن الله، وقال المشركون: الملائكة بنات الله، فتكون هاته الآية رجوعاً إلى جمعهم في قرن إتماماً لجمع أحوالهم الواقع في قوله: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة 105]، وفي قوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ [البقرة: 113]. وقد ختمت هذه الآية بآية جمعت الفريق الثالث في مقالة أخرى، وذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ﴾ إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: 118].

والقول هنا على حقيقته وهو الكلام اللساني، ولذلك نصب الجملة وأريد أنهم اعتقدوا ذلك أيضاً لأن الغالب في الكلام أن يكون على وفق الاعتقاد. وقوله: ﴿ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾ جاء بلفظ «اتخذ» تعريضاً بالاستهزاء بهم بأن كلامهم لا يلتئم لأنهم أثبتوا ولداً لله ويقولون: اتخذه الله.

والاتخاذ الاكتساب، وهو ينافي الولدية إذ الولدية تولد بدون صنع، فإذا جاء الصنع جاءت العبودية لا محالة. وهذا التخالف هو ما يعبر عنه في علم الجدل بفساد الوضع وهو أن يستنتج وجود الشيء من وجود ضده كما يقول قائل: القتل جناية عظيمة فلا تكفر مثل الردة.

وأصل هذه المقالة بالنسبة للمشركين ناشئ عن جهالة، وبالنسبة لأهل الكتابين ناشئ عن توغلهما في سوء فهم الدّين حتى توهَّموا التشبيهات والمجازات حقائق، فقد ورد وصف الصالحين بأنهم أبناء الله على طريقة التشبيه، وورد في كتاب النصارى وصف الله تعالى بأنه أبو عيسى وأبو الأمة، فتلقفته عقول لا تعرف التأويل ولا تؤيد اعتقادها بواضح الدليل فظنته على حقيقته.

جاء في التوراة في الإصحاح 14 من سفر التثنية: «أنتم أولاد للرب إلهكم لا تخمشوا أجسامكم». وفي إنجيل متى الإصحاح 5: «طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون»، وفيه: «وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم

الذي في السماوات». وفي الإصحاح 6: «انظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن، وأبوكم السماوي يقوتها، وتكرر ذلك في الأناجيل غير مرة ففهموها بسوء الفهم على ظاهر عبارتها ولم يراعوا أصول الديانة التي توجب تأويلها، ألا ترى أن المسلمين لما جاءتهم أمثال هاته العبارات أحسنوا تأويلها وتبينوا دليلها كما في الحديث: «**الخَلق عيال الله**».

وقوله: ﴿سُبۡحَٰنَهُۥۖ﴾ تنزيه لله عن شنيع هذا القول. وفيه إشارة إلى أن الولدية نقص بالنسبة إلى الله تعالى وإن كانت كمالًا في الشاهد، لأنها إنما كانت كمالًا في الشاهد من حيث إنها تسد بعض نقائصه عند العجز والفقر وتسد مكانه عند الاضمحلال، والله منزه عن جميع ذلك، فلو كان له ولد لآذن بالحدوث وبالحاجة إليه.

وقوله: ﴿بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ إضراب عن قولهم لإبطاله، وأقام الدليل على الإبطال بقوله: ﴿لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ فالجملة استئناف ابتدائي واللام للملك «وما في السماوات والأرض»؛ أي: ما هو موجود فإن السماوات والأرض هي مجموع العوالم العلوية والسفلية.

وما من صيغ العموم تقع على العاقل وغيره على المجموع، وهذا هو الأصح الذي ذهب إليه في المفصل واختاره الرضي. وقيل (ما) تغلب أو تختص بغير العقلاء و(من) يختص بالعقلاء، وربما استعمل كل منهما في الآخر وهذا هو المشتهر بين النحاة وإن كان ضعيفاً، وعليه فهم يجيبون على نحو هاته الآية بأنها من قبيل التغليب تنزيلا للعقلاء في كونهم من صنع الله بمنزلة مساوية لغيره من بقية الموجودات تصغيراً لشأن كل موجود.

والقنوت الخضوع والانقياد مع خوف، وإنما جاء ﴿قَٰنِتُونَ﴾ بجمع المذكر السالم المختص بالعقلاء تغليباً لأنهم أهل القنوت عن إرادة وبصيرة.

والمضاف إليه المحذوف بعد (كل) دل عليه قوله: ﴿مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾؛ أي: كل ما في السماوات والأرض؛ أي: العقلاء له قانتون، وتنوين كل تنوين عوض عن المضاف إليه، وسيأتي بيانه عند قوله تعالى: ﴿وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ﴾ [البقرة: 148] في هذه السورة. وفي قوله: ﴿لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ حجة ثالثة على انتفاء الولد لأن الخضوع من شعار العبيد، أما الولد فله إدلال على الوالد وإنما يبر به ولا يقنت، فكان إثبات القنوت كناية عن انتفاء الولدية بانتفاء لازمها لثبوت مُساوي نقيضه، ومُساوي النقيض نقيض، وإثبات النقيض يستلزم نفي ما هو نقيض له.

وفصل جملة ﴿كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ لقصد استقلالها بالاستدلال حتى لا يظن السامع أنها مكملة للدليل المسوق له قوله: ﴿لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾.

وقد استدل بها بعض الفقهاء على أن من ملك ولده أعتق عليه، لأن الله تعالى جعل نفي الولدية بإثبات العبودية، فدل ذلك على تنافي الماهيتين وهو استرواح حسن.

[117] ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾.

هو بالرفع خبر لمحذوف على طريقة حذف المسند إليه لإتباع الاستعمال كما تقدم في قوله تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ﴾ [البقرة: 18]، وذلك من جنس ما يسمونه بالنعت المقطوع.

والبديع مشتق من الإبداع وهو الإنشاء على غير مثال، فهو عبارة عن إنشاء المنشآت على غير مثال سابق، وذلك هو خلق أصول الأنواع وما يتولد من متولداتها. فخلق السماوات إبداع، وخلق الأرض إبداع، وخلق آدم إبداع، وخلق نظام التناسل إبداع، وهو فعيل بمعنى فاعل، فقيل: هو مشتق من بدع المجرد مثل قدر إذا صح وورد بدع بمعنى قدَّر بقلَّة، أو هو مشتق من أبدع، ومجيء فعيل من أفعل قليل، ومنه قول عمرو بن معد يكرب:

أمِنْ ريحانة الداعي السميع ... يؤرقني وأصحابي هجوع[1]

يريد المسمع. ومنه أيضاً قول كعب بن زهير:

سقاك بها المأمون كأساً روية ... فأنهلك المأمون منها وعلَّك

أي: كأسا مروية. فيكون هنا مما جاء قليلًا، وقد قدمنا الكلام عليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32]، ويأتي في قوله: ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [البقرة: 119]. وقد قيل في البيت تأويلات متكلفة، والحق أنه استعمال قليل حفظ في ألفاظ من الفصيح غير قليلة مثل النذير والبشير إلا أن قلَّته لا تخرجه عن الفصاحة لأن شهرته تمنع

---

(1) أغار الصمة بن بكر الجشمي في خيل من قيس على بني زبيد رهط عمرو فسبى الصمة بن بكر ريحانة أخت عمرو ولم يستطع عمرو افتكاكها منه فرغب من الصمة أن يردها إليه فأبى وذهب بها وهي تنادي: يا عمرو يا عمرو، فقال عمرو هاته الأبيات وبعدها:

سباها الصَّمَّة الجُشَمِيُّ غصباً ... كأن بياض غُرَّتها صديع

وحالت دونها فرسان قيس ... تكَشَّفُ عن سواعدها الدروع

إذا لم تستطع شيئاً فدعه ... وجاوزه إلى ما تستطيع

وكِلْهُ للزمان فكل خطب ... سَمَا لك أو سَمَوْتَ له ولوع

هذا هو الصحيح، وللرواة في هذه القصة اختلافات لا يعتد بها.

من جعله غريباً. وأما كونه مخالفاً للقياس فلا يمنع من استعماله إلا بالنسبة إلى المولَّد إذا أراد أن يقيس عليه في مادة أخرى.

وذهب صاحب الكشاف إلى أن بديع هنا صفة مشبهة مأخوذ من بدُع بضم الدال؛ أي: كانت البداعة صفة ذاتية له بتأويل بداعة السماوات والأرض التي هي من مخلوقاته فأضيفت إلى فاعلها الحقيقي على جعله مشبهاً بالمفعول به، وأجريت الصفة على اسم الجلالة ليكون ضميره فاعلًا لفظاً على نحو: زيد حسن الوجه، كما يقال: فلان بديع الشِّعر، أي: بديعة سماواته.

وأما بيت عمرو فإنما عيَّنوه للتنظير ولم يجوِّزوا فيه احتمال أن يكون السميع بمعنى المسموع لوجوه **أحدهما**: أنه لم يرد سميع بمعنى مسموع مع أن فعيلًا بمعنى مفعول غير مطرد. **الثاني**: أن سميع وصفاً للذات وهو الداعي، وحكم سمع إذا دخلت على ما لا يسمع أن تصير من أخوات ظن فيلزم مجيء مفعول ثان بعد النائب المستتر وهو مفقود. **الثالث**: أن المعنى ليس على وصف الداعي بأنه مسموع بل على وصفه بأنه مسمع، أي الداعي القاصد للإسماع المعلن لصوته، وذلك مؤذن بأنه داع في أمر مهم.

ووصْفُ الله تعالى ببديع السماوات والأرض مراد به أنه بديع السماوات والأرض من المخلوقات. وفي هذا الوصف استدلال على نفي بنوة من جعلوه ابناً لله تعالى لأنه تعالى لما كان خالق السماوات والأرض وما فيهما، فلا شيء من تلك الموجودات أهل لأن يكون ولداً له، بل جميع ما بينهما عبيد لله تعالى كما تقدم في قوله: ﴿بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: 116]، ولهذا رتب نفي الولد على كونه بديع السماوات والأرض في سورة الأنعام [101] بقوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾.

وقوله: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ إلخ، كشف لشبهة النصارى واستدلال على أنه لا يتخذ ولداً بل يكون الكائنات كلها بتكوين واحد وكلها خاضعة لتكوينه، وذلك أن النصارى توهَّموا أن مجيء المسيح من غير أب دليل على أنه ابن الله، فبيَّن الله تعالى أن تكوين أحوال الموجودات من لا شيء أعجب من ذلك، وأن كل ذلك راجع إلى التكوين والتقدير سواء في ذلك ما وجد بواسطة تامة أو ناقصة أو بلا واسطة، قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿59﴾﴾ [آل عمران: 59]، فليس تخلُّق عيسى من أم دون أب بموجب كونه ابن الله تعالى.

و«كان» في الآية تامة لا تطلب خبراً؛ أي: يقول له إيجد فيوجد، والظاهر أن القول والمقول والمسبب هنا تمثيل لسرعة وجود الكائنات عند تعلق الإرادة والقدرة بهما

بأن شبه فعل الله تعالى بتكوين شيء وحصول المكون عقب ذلك بدون مهلة بتوجه الآمر للمأمور بكلمة الأمر وحصول امتثاله عقب ذلك، لأن تلك أقرب الحالات المتعارفة التي يمكن التقريب بها في الأمور التي لا تتسع اللغة للتعبير عنها، وإلى نحو هذا مال صاحب الكشاف ونظره بقول أبي النجم:

إذ قالت الأنساعُ للبطن ألحق قُدُماً فآضت كالفنيق المُحْنَق[1]

والذي يعين كون هذا تمثيلًا أنه لا يتصور خطاب من ليس بموجود بأن يكون موجوداً، فليس هذا التقرير الصادر من الزمخشري مبنياً على منع المعتزلة قيام صفة الكلام بذاته تعالى إذ ليس في الآية ما يلجئهم إلى اعتبار قيام صفة الكلام إذ كان يمكنهم تأويله بما تأولوا به آيات كثيرة، ولذلك سكت عنه ابن المنيِّر خلافاً لما يوهمه كلام ابن عطية.

[118] ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿١١٨﴾﴾.

عطف على قوله: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾ [البقرة: 116] المعطوف على قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: 113] لمناسبة اشتراك المشركين واليهود والنصارى في الأقوال والعقائد الضالة، إلا أنه قدَّم قول أهل الكتاب في الآية الماضية وهي ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ﴾ لأنهم الذين ابتدأوا بذلك أيام مجادلتهم في تفاضل أديانهم ويومئذٍ لم يكن للمشركين ما يوجب الاشتغال بذلك إلى أن جاء الإسلام فقالوا مثل قول أهل الكتاب.

وجمع الكل في: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾ إلا أنه لم يكن فريق من الثلاثة فيه مقتبِساً من الآخر بل جميعه ناشئ من الغلو في تقديس الموجودات الفاضلة ومنشؤه سوء الفهم في العقيدة سواء كانت مأخوذة من كتاب كما تقدم في منشأ قول أهل الكتابين: ﴿ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾ أم مأخوذة من أقوال قادتهم كما قالت العرب: الملائكة بنات الله.

وقدم قول المشركين هنا لأن هذا القول أعلق بالمشركين إذ هو جديد فيهم وفاش بينهم. فلما كانوا مخترعي هذا القول نُسب إليهم، ثم نظر بهم الذين من قبلهم وهم اليهود والنصارى. إذ قالوا مثل ذلك لرسلهم.

---

(1) الأنساع: جمع نسع وهو الحزام الذي يشد على بطن الراحلة. ومعنى قولها: للبطن ألحق أنها شدت على البطن حتى ضمر البطن والتحق بالظهر. والقُدُم بضم القاف وضم الدال: المضي سريعاً وسكَّنه للضرورة. والفنيق: الفحل. والمحنق: الضامر

و﴿لَوْلَا﴾ هنا حرف تحضيض قصد منه التعجيز والاعتذار عن عدم الإصغاء للرسول استكباراً بأن عدُّوا أنفسهم أحرياء بالرسالة وسماع كلام الله تعالى، وهذا مبالغة في الجهالة لا يقولها أهل الكتاب الذين أثبتوا الرسالة والحاجة إلى الرسل.

وقوله: ﴿أَوْ تَأْتِينَا ءَايَةٌ﴾ أرادوا مطلق آية، فالتنكير للنوعية وحينئذٍ فهو مكابرة وجحود لما جاءهم من الآيات، وحسبك بأعظمها وهو القرآن، وهذا هو الظاهر من التنكير وقد سألوا آيات مقترحات: ﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنبُوعًا ﴿90﴾﴾ [الإسراء: 90]، الآيات، وهم يحسبون أن الآيات هي عجائب الحوادث أو المخلوقات وما دروا أن الآية العلمية العقلية أوضح المعجزات لعمومها ودوامها، وقد تحداهم الرسول بالقرآن فعجزوا عن معارضته وكفاهم بذلك آية لو كانوا أهل إنصاف.

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ﴾، أي: كمثل مقالتهم هذه قال الذين من قبلهم من الأمم مثل قولهم، والمراد بالذين من قبلهم اليهود والنصارى، فقد قال اليهود لموسى: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: 55] وسأل النصارى عيسى: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة: 112].

وفي هذا الكلام تسلية للنبي ﷺ بأن ما لقيه من قومه مثل ما لاقاه الرسل قبله، ولذلك أردفت هذه الآية بقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [البقرة: 119] الآية. ثم يجوز أن تكون جملة: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ واقعة موقع الجواب لمقالة الذين لا يعلمون وهو جواب إجمالي اقتصر فيه على تنظير حالهم بحال من قبلهم فيكون ذلك التنظير كناية عن الإعراض عن جواب مقالهم وأنه لا يستأهل أن يجاب لأنهم ليسوا بمرتبة من يكلمهم الله وليست أفهامهم بأهل لإدراك ما في نزول القرآن من أعظم آية، وتكون جملة: ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ تقريراً، أي: تشابهت عقولهم في الأفن وسوء النظر. وتكون جملة: ﴿قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ تعليلًا للإعراض عن جوابهم بأنهم غير أهل للجواب لأن أهل الجواب هم القوم الذين يوقنون، وقد بينت لهم آيات القرآن بما اشتملت عليه من الدلائل، وأما هؤلاء فليسوا أهلًا للجواب لأنهم ليسوا بقوم يوقنون بل ديدنهم المكابرة.

ويجوز أن تكون جملة: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ﴾ إلى آخرها معترضة بين جملة: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وبين جملة ﴿قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ﴾، وتجعل جملة: ﴿قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ﴾ هي الجواب عن مقالتهم، والمعنى لقد أتتكم الآية وهي آيات القرآن ولكن لا يعقلها إلا الذين يوقنون، أي: دونكم، فيكون على وزان قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: 51]. ووقع الإعراض عن جواب قولهم: ﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا

﴿ٱللَّهُ﴾ لأنه بديهي البطلان كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿21﴾﴾ [الفرقان: 21].

والقول في مرجع التشبيه والمماثلة من قوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ على نحو القول في الآية الماضية: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ [البقرة: 113].

وقوله: ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ تقرير لمعنى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ﴾، أي: كانت عقولهم متشابهة في الأفن وسوء النظر، فلذا اتحدوا في المقالة. فالقلوب هنا بمعنى العقول كما هو المتعارف في اللغة العربية. وقوله: ﴿تَشَٰبَهَتْ﴾ صيغة من صيغ التشبيه وهي أقوى فيه من حروفه وأقرب بالتشبيه البليغ، ومن محاسن ما جاء في ذلك قول الصابئ:

تشابه دمعي إذ جرى ومُدامتي   فمن مثل ما في الكأس عيني تسكب

وفي هذه الآية جعلت اليهود والنصارى مماثلين للمشركين في هذه المقالة لأن المشركين أعرق فيها إذ هم أشركوا مع الله غيره فليس ادعاؤهم ولداً لله بأكثر من ادعائهم شركة الأصنام مع الله في الإلهية، فكان اليهود والنصارى ملحقين بهم لأن دعوى الابن لله طرأت عليهم ولم تكن من أصل ملتهم، وبهذا الأسلوب تأتّى الرجوع إلى بيان أحوال أهل الكتابين الخاصة بهم وذلك من رد العجز على الصدر.

وجيء بالفعل المضارع في ﴿يُوقِنُونَ﴾ لدلالته على التجدد والاستمرار كناية عن كون الإيمان خُلُقاً لهم، فأما الذين دأبهم الإعراض عن النظر والمكابرة بعد ظهور الحق فإن الإعراض يحول دون حصول اليقين والمكابرة تحول عن الانتفاع به فكأنه لم يحصل، فأصحاب هذين الخُلُقين ليسوا من الموقنين.

وتبين الآيات هو ما جاء من القرآن المعجز للبشر الذي تحدى به جميعهم فلم يستطيعوا الإتيان بمثله كما تقدم، وفي الحديث: «**ما من الأنبياء نبي إلا أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحى الله إلي فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة**»، فالمعنى قد بينا الآيات لقوم من شأنهم أن يوقنوا ولا يشككوا أنفسهم أو يعرضوا حتى يحول ذلك بينهم وبين الإيقان، أو يكون المعنى قد بينا الآيات لقوم يظهرون اليقين ويعترفون بالحق لا لقوم مثلكم من المكابرين.

[119] ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴿119﴾﴾.

جملة معترضة بين حكايات أحوال المشركين وأهل الكتاب القصد منها تأنيس الرسول عليه الصلاة والسلام من أسفه على ما لقيه من أهل الكتاب مما يماثل ما لقيه من المشركين، وقد كان يود أن يؤمن به أهل الكتاب فيتأيد بهم الإسلام على المشركين فإذا هو يلقى منهم ما لقي من المشركين أو أشد. وقد قال: «**لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم**»، فكان لتذكير الله إياه بأنه أرسله تهدئة لخاطره الشريف وعذر له أبلغ الرسالة وتطمين لنفسه بأنه غير مسؤول عن قوم رضوا لأنفسهم بالجحيم. وفيه تمهيد للتأييس من إيمان اليهود والنصارى.

وجيء بالتأكيد وإن كان النبي لا يتردد في ذلك لمزيد الاهتمام بهذا الخبر وبيان أنه ينوه به لما تضمنه من تنويه شأن الرسول.

وجيء بالمسند إليه ضمير الجلالة تشريفاً للنبي ﷺ بعز الحضور لمقام التكلم مع الخالق تعالى وتقدس، كأن الله يشافهه بهذا الكلام بدون واسطة، فلذا لم يقل له: إن الله أرسلك.

وقوله: ﴿بِالْحَقِّ﴾ متعلق بـ﴿أَرْسَلْنَاكَ﴾. والحق هو الهدى والإسلام والقرآن وغير ذلك من وجوه القرآن والمعجزات، وهي كلها ملابسة للنبي ﷺ في رسالته، بعضها بملابسة التبليغ وبعضها بملابسة التأييد. فالمعنى أنك رسول الله وأن القرآن حق منزل من الله.

وقوله: ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ حالان، وهما بزنة فعيل بمعنى فاعل مأخوذان من بشَّر المضاعف وأنذر المزيد، فمجيئهما من الرباعي على خلاف القياس كالقول في: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: 117] المتقدم آنفاً، وقيل: البشير مشتق من بشر المخفف الشين من باب نصر ولا داعي إليه.

وقوله: ﴿وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ الواو للعطف وهو إما على جملة: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ﴾ أو على الحال في قوله: ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ ويجوز كون الواو للحال.

قرأ نافع ويعقوب بفتح الفوقية وسكون اللام على أن لا حرف نهي جازم للمضارع وهو عطف إنشاء على خبر، والسؤال هنا مستعمل في الاهتمام والتطلع إلى معرفة الحال مجازاً مرسلًا بعلاقة اللزوم لأن المعنى بالشيء المتطلع لمعرفة أحواله يكثر من السؤال عنه. أو هو كناية عن فظاعة أحوال المشركين والكافرين حتى أن المتفكر في مصير حالهم ينهى عن الاشتغال بذلك لأنها أحوال لا يحيط بها الوصف ولا يبلغ إلى كنهها العقل في فظاعتها وشناعتها، وذلك أن النهي عن السؤال يرد

لمعنى تعظيم أمر المسؤول عنه نحو قول عائشة: «يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن»، ولهذا شاع عند أهل العلم إلقاء المسائل الصعبة بطريقة السؤال نحو: «فإن قلت» للاهتمام.

وقرأه جمهور العشرة بضم الفوقية ورفع اللام على أن لا نافية، أي: لا يسألك الله عن أصحاب الجحيم، وهو تقرير لمضمون ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَٰكَ بِالْحَقِّ﴾ والسؤال كناية عن المؤاخذة واللوم مثل قوله ﷺ: «**وكلكم مسؤول عن رعيته**» أي: لست مؤاخذاً ببقاء الكافرين على كفرهم بعد أن بلغت لهم الدعوة.

وما قيل: إن الآية نزلت في نهيه ﷺ عن السؤال عن حال أبويه في الآخرة فهو استناد لرواية واهية ولو صحت لكان حمل الآية على ذلك مجافياً للبلاغة، إذ قد علمت أن قوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَٰكَ﴾ تأنيس وتسكين، فالإتيان معه بما يذكر المكدرات خروج عن الغرض وهو مما يعبر عنه بفساد الوضع.

[120] ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿120﴾﴾.

عطف على قوله: ﴿وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [البقرة: 119] أو على: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَٰكَ﴾ [البقرة: 119]. وقد جاء هذا الكلام المؤيس من إيمانهم بعد أن قدم قبله التأنيس والتسلية على نحو مجيء العتاب بعد تقديم العفو في قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: 43] وهذا من كرامة الله تعالى لنبيه ﷺ.

والنفي بـ(لن) مبالغة في التأييس لأنها لنفي المستقبل وتأبيده.

والملة بكسر الميم: الدِّين والشريعة، وهي مجموع عقائد وأعمال يلتزمها طائفة من الناس يتفقون عليها وتكون جامعة لهم كطريقة يتبعونها، ويحتمل أنها مشتقة من أملَّ الكتاب فسمِّيت الشريعة ملة لأن الرسول أو واضع الدِّين يعلمها للناس ويمللها عليهم كما سمِّيت ديناً باعتبار قَبول الأمة لها وطاعتهم وانقيادهم.

ومعنى الغاية في: ﴿حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ الكناية عن اليأس من اتباع اليهود والنصارى لشريعة الإسلام يومئذٍ لأنهم إذا كانوا لا يرضون إلا باتباعه ملتهم فهم لا يتبعون ملته، ولما كان اتباع النبي ملتهم مستحيلًا كان رضاهم عنه كذلك على حد ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: 40]، وقوله: ﴿لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿2﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿3﴾﴾

[الكافرون: 2 ـ 3] والتصريح بلا النافية بعد حرف العطف في قوله: ﴿وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ للتنصيص على استقلالهم بالنفي وعدم الاقتناع باتباع حرف العطف لأنهم كانوا يظن بهم خلاف ذلك لإظهارهم شيئاً من المودة للمسلمين كما في قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ﴾ [المائدة: 82] وقد تضمَّنت هذه الآية أنهم لا يؤمنون بالنبي لأنه غير متبع ملتهم وأنهم لا يصدقون القرآن لأنه جاء بنسخ كتابيهم.

وقوله: ﴿إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ أمر بالجواب عما تضمنه قوله: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ﴾ من خلاصة أقوال لهم يقتضي مضمونها أنهم لا يرضيهم شيء مما يدعوهم النبي إليه إلا أن يتبع ملتهم وأنهم يقولون: إن ملتهم هدى فلا ضير عليه إن اتبعها مثل قولهم: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: 111] وغير ذلك من التلون في الإعراض عن الدعوة، ولذلك جيء في جوابهم بما هو الأسلوب في المجاوبة من فعل القول بدون حرف العطف.

ويجوز أن يكونوا قد قالوا ما تضمنته الآية من قوله: ﴿حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ و﴿هُدَى ٱللَّهِ﴾ ما يقدره للشخص من التوفيق، أي: قل لهم لا أملك لكم هدى إلا أن يهديكم الله، فالقصر حقيقي.

ويجوز أن يكون المراد بهدى الله الذي أنزله إلي هو الهدى، يعني: أن القرآن هو الهدى إبطالًا لغرورهم بأن ما هم عليه من الملة هو الهدى وأن ما خالفه ضلال، والمعنى أن القرآن هو الهدى وما أنتم عليه ليس من الهدى لأن أكثره من الباطل. فإضافة الهدى إلى الله تشريف، والقصر إضافي. وفيه تعريض بأن ما هم عليه يومئذٍ شيء حرَّفوه ووضعوه. فيكون القصر إما حقيقياً ادعائياً بأن يراد هو الهدى الكامل في الهداية فهدى غيره من الكتب السماوية بالنسبة إلى هدى القرآن كلا هدى، لأن هدى القرآن أعم وأكمل فلا ينافي إثبات الهداية لكتابهم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: 44]. وقوله: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ﴾ [المائدة: 46]. وإما قصراً إضافيًا، أي: هو الهدى دون ما أنتم عليه من ملة مبدلة مشوبة بضلالات، وبذلك أيضاً لا ينتفي الهدى عن كثير من التعاليم والنصايح الصالحة الصادرة عن الحكماء وأهل العقول الراجحة والتجربة، لكنه هدى ناقص.

وقوله: ﴿هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ الضمير ضمير منفصل. والتعريف في الهدى تعريف الجنس الدال على الاستغراق ففيه طريقان من طرق الحصر هما ضمير الفصل وتعريف الجزأين، وفي الجمع بينهما إفادة تحقيق معنى القصر وتأكيده للعناية به، فأيهما اعتبرته طريق قصر كان الآخر تأكيداً للقصر وللخبر أيضاً.

والتوكيد بأن لتحقيق الخبر وتحقيق نسبته وإبطال تردد المتردد لأن القصر الإضافي لما كان المقصود منه رد اعتقاد المخاطب قد لا يتفطن المخاطب إلى ما يقتضيه من المتأكيد فزيد هنا مؤكد آخر وهو حرف «إن» اهتماماً بتأكيد هذا الحكم. فقد اجتمع في هذه الجملة عدة مؤكدات هي: حرف إن. والقصر، إذ القصر تأكيد على تأكيد كما في المفتاح فهو في قوة مؤكدين، مع تأكيد القصر بضمير الفصل وهي تنحل إلى أربعة مؤكدات لأن القصر بمنزلة تأكيدين، وقد انضم إليهما تأكيد القصر بضمير الفصل وتأكيد الجملة بحرف «إن».

ولعل الآية تشير إلى أن استقبال النبي ﷺ في الصلاة إلى القبلة التي يستقبلها اليهود لقطع معذرة اليهود كما سيأتي في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: 143]، فأعلم رسوله بقوله: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ بأن ذلك لا يلين من تصلب اليهود في عنادهم فتكون إيماء إلى تمهيد نسخ استقبال بيت المقدس.

وقوله: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ اللام موطئة للقسم وذلك توكيد للخبر وتحقيق له. وعبر عن طريقتهم هنالك بالملة نظراً لاعتقادهم وشهرة ذلك عند العرب، وعبر عنها هنا بالأهواء بعد أن مهد له بقوله: ﴿إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ فإن الهوى رأي ناشئ عن شهوة لا عن دليل، ولهذا لم يؤت بالضمير الراجع للملة وعبَّر عنها بالاسم الظاهر فشملت أهواؤهم التكذيب بالنبي وبالقرآن واعتقادهم أن ملتهم لا ينقضها شرع آخر.

وقوله: ﴿مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ تحذير لكل من تلقى الإسلام أن لا يتبع بعد الإسلام أهواء الأمم الأخرى، جاء على طريقة تحذير النبي ﷺ مثل: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 65] وهو جواب القسم ودليل جواب الشرط، لأن اللام موطئة للقسم فالجواب لها. وجيء بأن الشرطية التي تأتي في مواقع عدم القطع بوقوع شرطها لأن هذا فرض ضعيف في شأن النبي والمسلمين.

والولي: القريب والحليف. والنصير: كل من يعين أحداً على من يريد به ضرًّا، وكلاهما فعيل بمعنى فاعل.

و«من» في قوله: ﴿مِنَ ٱللَّهِ﴾ متعلقة بولي لتضمينه معنى مانع من عقابه، ويقدر مثله بعد ﴿وَلَا نَصِيرٍ﴾، أي: نصير من الله. و«من» في قوله: ﴿مِن وَلِىٍّ﴾ مؤكدة للنفي. وعطف النصير على الولي احتراس لأن نفي الولي لا يقتضي نفي كل نصير إذ لا يكون

لأحد ولي لكونه دخيلًا في قبيلة ويكون أنصاره من جيرته. وكان القصد من نفي الولاية التعريض بهم في اعتقادهم أنهم أبناء الله وأحباؤه، فنفي ذلك عنهم حيث لم يتبعوا دعوة الإسلام ثم نفى الأعم منه وهذه نكتة عدم الاقتصار على نفي الأعم.

وقد اشتملت جملة ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم﴾ إلى آخرها على تحذير من الطمع في استدناء اليهود أو النصارى بشيء من استرضائهم طمعاً في إسلامهم بتألف قلوبهم، فأكد ذلك التحذير بعشرة مؤكدات وهي القسم المدلول عليه باللام الموطئة للقسم. وتأكيد جملة الجزاء بإن وبلام الابتداء في خبرها. واسمية جملة الجزاء وهي: ﴿مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾. وتأكيد النفي بمن في قوله: ﴿مِن وَلِيٍّ﴾ والإجمال ثم التفصيل بذكر اسم الموصول وتبيينه بقوله (من العلم). وجعل الذي جاء «أي أنزل إليه» هو العلم كله لعدم الاعتداد بغيره لنقصانه. وتأكيد ﴿مِن وَلِيٍّ﴾ بعطف ﴿وَلَا نَصِيرٍ﴾ الذي هو آيل إلى معناه وإن اختلف مفهومه، فهو كالتأكيد بالمرادف.

[121] ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿١٢١﴾﴾.

استئناف ناشئ عن قوله: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ﴾ [البقرة: 120] مع قوله: ﴿إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ﴾ [البقرة: 120] لتضمُّنه أن اليهود والنصارى ليسوا يومئذٍ على شيء من الهدى، كأن سائلًا سأل: كيف وهم متمسكون بشريعة، ومن الذي هو على هدى ممن اتبع هاتين الشريعتين.

فأجيب: بأن الذين أوتوا الكتاب وتلوه حق تلاوته هم الذين يؤمنون به. ويجوز أن يكون اعتراضاً في آخر الكلام لبيان حال المؤمنين الصادقين من أهل الكتاب لقصد إبطال اعتقادهم أنهم على التمسك بالإيمان بالكتاب. وهو ينظر إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ﴾ [البقرة: 91] إلخ. وهو صدر هاته المحاورات وما تخلَّلها من الأمثال والعبر والبيان. فقوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ﴾ فذلكة لما تقدم وجواب قاطع لمعذرتهم المتقدمة وهو من باب رد العجز على الصدر. ولأحد هذين الوجهين فصلت الجملة ولم تعطف لأنها في معنى الجواب، ولأن المحكي بها مباين لما يقابله المتضمن له قوله: ﴿قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 91] ولما انتقل منه إليه وهو قوله: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ [البقرة: 116]، وقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 118]، وقوله: ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ حال من الذين أوتوا الكتاب إذ هم الآن يتلونه حق تلاوته، وانتصب ﴿حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ على المفعول المطلق

وإضافته إلى المصدر من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: تلاوة حقاً.

و«الحق» هنا ضد الباطل، أي: تلاوة مستوفية قوام نوعها لا ينقصها شيء مما يعتبر في التلاوة، وتلك هي التلاوة بفهم مقاصد الكلام المتلو، فإن الكلام يراد منه إفهام السامع فإذا تلاه القارئ ولم يفهم جميع ما أراده قائله كانت تلاوته غامضة، فحق التلاوة هو العلم بما في المتلو.

وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ جملة هي خبر المبتدأ وهو اسم الموصول، وجيء باسم الإشارة في تعريفهم دون الضمير وغيره للتنبيه على أن الأوصاف المتقدمة التي استحضروا بواسطتها حتى أشير إليهم باتصافهم بها هي الموجبة لجدارتهم بالحكم المسند لاسم الإشارة على حد ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5] فلا شك أن تلاوتهم الكتاب حق تلاوته تثبت لهم أوحديتهم بالإيمان بذلك الكتاب، لأن إيمان غيرهم به كالعدم. فالقصر ادعائي. فضمير ﴿بِهِۦ﴾ راجع إلى الكتاب من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ وإذا كانوا هم المؤمنين به كانوا مؤمنين بمحمد ﷺ لانطباق الصفات التي في كتبهم عليه ولأنهم مأخوذ عليهم العهد أن يؤمنوا بالرسول المقفى وأن يجتهدوا في التمييز بين الصادق من الأنبياء والكذبة حتى يستيقنوا انطباق الصفات على النبي الموعود به، فمن هنا قال بعض المفسرين إن ضمير ﴿بِهِۦ﴾ عائد إلى النبي ﷺ مع أنه لم يتقدم له معاد.

ويجوز أن يعود الضمير من قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ إلى الهدى في قوله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: 120]، أي: يؤمنون بالقرآن أنه منزل من الله، فالضمير المجرور بالباء راجع للكتاب في قوله: ﴿ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ والمراد به التوراة والإنجيل واللام للجنس، أو التوراة فقط لأنها معظم الدينين والإنجيل تكملة، فاللام للعهد. ومن هؤلاء عبدالله بن سلام من اليهود، وعدي بن حاتم وتميم الداري من النصارى.

والقول في قوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ كالقول في ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ وهو تصريح بحكم مفهوم ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ وفيه اكتفاء عن التصريح بحكم المنطوق وهو أن المؤمنين به هم الرابحون، ففي الآية إيجاز بديع لدلالتها على أن الذين أوتوا الكتاب يتلونه حق تلاوته هم المؤمنون دون غيرهم فهم كافرون، فالمؤمنون به هم الفائزون والكافرون هم الخاسرون.

[122، 123] ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿122﴾ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿123﴾﴾.

أعيد نداء بني إسرائيل نداء التنبيه والإنذار والتذكير على طريقة التكرير في الغرض الذي سيق الكلام الماضي لأجله، فإنه ابتدأ نداءهم أولًا بمثل هاته الموعظة في ابتداء التذكير بأحوالهم الكثيرة خيرها وشرها عقب قوله: ﴿وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: 46] فذِكر مثل هاته الجملة هناك كذكر المطلوب في صناعة المنطق قبل إقامة البرهان، وذكرها هنا كذكر النتيجة في المنطق عقب البرهان تأييداً لما تقدم وفذلكة له، وهو من ضروب رد العجز على الصدر.

وقد أعيدت هذه الآية بالألفاظ التي ذكرت بها هنالك للتنبيه على نكتة التكرير للتذكير ولم يخالف بين الآيتين إلا في الترتيب بين العدل والشفاعة، فهنالك قدَّم: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: 48] وأخَّر: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة: 48]، وهنا قدَّم: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ وأخَّر لفظ الشفاعة مسنداً إليه ﴿تَنفَعُهَا﴾ وهو تفنن، والتفنن في الكلام تنتفي به سآمة الإعادة مع حصول المقصود من التكرير، وقد حصل مع التفنن نكتة لطيفة إذ جاءت الشفاعة في الآية السابقة مسنداً إليها المقبولية فقدمت على العدل بسبب نفي قَبولها، ونفي قَبول الشفاعة لا يقتضي نفي أخذ الفداء فعطف نفي أخذ الفداء للاحتراس. وأما في هذه الآية فقدم الفداء لأنه أسند إليه المقبولية ونفي قبول الفداء لا يقتضي نفي نفع الشفاعة فعطف نفي نفع الشفاعة على نفي قبول الفداء للاحتراس أيضاً.

والحاصل أن الذي نفي عنه أن يكون مقبولًا قد جعل في الآيتين أولًا وذكر الآخر بعده. وأما نفي القبول مرة عن الشفاعة ومرة عن العدل فلأن أحوال الأقوام في طلب الفكاك عن الجناة تختلف، فمرة يقدمون الفداء فإذا لم يقبل قدموا الشفعاء. ومرة يقدمون الشفعاء فإذا لم تقبل شفاعتهم عرضوا الفداء.

وقوله: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ مراد منه أنه لا عدل فيقبل ولا شفاعة شفيع يجدونه فتقبل شفاعته لأن دفع الفداء متعذر وتوسط الشفيع لمثلهم ممنوع إذ لا يشفع الشفيع إلا لمن أذن الله له. قال ابن عرفة فيكون نفي نفع الشفاعة هنا من باب قوله:

على لاحب لا يهتدي بمناره[1]

---

(1) قائله امرؤ القيس وقبله:

وإني زعيم إن رجعت مملكا بسير ترى منه الفُرانِق أزورا
على لاحب إلخ.... إذا سافه العود الديافي جرجرا

الفرانق بضم الفاء وكسر النون هو الذي يدل صاحب البريد. وأزدرا أفعل تفضيل لغة في=

يريد أنها كناية عن نفي الموصوف بنفي صفته الملازمة له كقولهم:

ولا تـــرى الـــضــب بـــهـــا يـــنـــجـــحـــر[1]

وهو ما يعبر عنه المناطقة بأن السالبة تصدق مع نفي الموضوع، وإنما يكون ذلك بطريق الكناية، وأما أن يكون استعمالًا في أصل العربية فلا، والمناطقة تبعوا فيه أساليب اليونان.

والقول في بقية الآيات مستغنى عنه بما تقدم في نظيرتها.

وهنا ختم الحجاج مع أهل الكتاب في هذه السورة وذلك من براعة المقطع.

[124] ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾.

لما كملت الحجج نهوضاً على أهل الكتابين ومشركي العرب في عميق ضلالهم بإعراضهم عن الإسلام، وتبين سوء نواياهم التي حالت دون الاهتداء بهديه والانتفاع بفضله، وسجل ذلك على زعماء المعاندين أعني اليهود ابتداء بقوله: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [البقرة: 40] مرتين، وأدمج معهم النصارى استطراداً مقصوداً، ثم أنصف المنصفون منهم الذين يتلون الكتاب حق تلاوته، انتقل إلى توجيه التوبيخ والتذكير إلى العرب الذين يزعمون أنهم أفضل ذرية إبراهيم وأنهم يتعلقون بملته، وأنهم زرع إسماعيل وسدنة البيت الذي بناه، وكانوا قد وُخِزوا بجانب من التعريض في خلال المحاورات التي جرت مع أهل الكتاب للصفة التي جمعتهم وإياهم من حسد النبي والمسلمين على ما أنزل عليهم

= أصدرا قرئ بها قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا﴾ [الزلزلة: 6]. اللاحب: الطريق الواسع. والمنار: العلامة. وسافه: شده. والديافي منسوب إلى دِياف ـ بكسر الدال ـ قرية تنسب لها كرام الإبل. وجرجرا، أي: صوَّت. والمعنى أنه يعدانه إذا رجع ليعيدن السير في طريق صعبة المسالك. وفي «شرح التفتازاني على المفتاح» في باب الإيجاز والإطناب ذكر أول هذا البيت هكذا:

ســدا بـيـديـه ثـم أج بـسـيـره عـلـى لاحـب... إلـخ

وهو في وصف ظليم، وسدا بمعنى مد وهو مجاز عن السرعة. وأج الظليم: إذا جرى وسمع له حفيف.

(1) ينجحر، أي: يدخل جحره وهو بجيم ثم حاء. وقبل هذا المصراع قوله:

لا تـــفـــزع الأرنـــب أهـــوالـــهـــا

كذا في «شرح التفتازاني على المفتاح» في باب الإيجاز.

من خير، ومن قولهم: ليس المسلمون على شيء، ومن قولهم: ﴿ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾ [البقرة: 116]، ومن قولهم: ﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 118].

فلما أخذ اليهود والنصارى حظهم من الإنذار والموعظة كاملًا فيما اختصوا به، وأخذوا مع المشركين حظهم من ذلك فيما اشتركوا فيه، تهيأ المقام للتوجه إلى مشركي العرب لإعطائهم حظهم من الموعظة كاملًا فيما اختصوا به، فمناسبة ذكر فضائل إبراهيم ومنزلته عند ربه ودعوته لعقبه عقب ذكر أحوال بني إسرائيل، هي الاتحاد في المقصد، فإن المقصود من تذكير بني إسرائيل بالنعم، والتخويف، تحريضهم على الإنصاف في تلقي الدعوة الإسلامية والتجرد من المكابرة والحسد وترك الحظوظ الدنيوية لنيل السعادة الأخروية.

والمقصود من ذكر قصة إبراهيم موعظة المشركين ابتداء وبني إسرائيل تبعاً له، لأن العرب أشد اختصاصاً بإبراهيم من حيث إنهم يزيدون على نسبهم إليه بكونهم حفظة حرمه، ومنتمين قديماً للحنيفية ولم يطرأ عليهم دين يخالف الحنيفية بخلاف أهل الكتابين.

فحقيق أن نجعل قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ﴾ عطفاً على قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] كما دل عليه افتتاحه بـ(إذ) على نحو افتتاح ذكر خلق آدم بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فإن الأول تذكير بنعمة الخلق الأول وقد وقع عقب التعجب من كفر المشركين بالخالق في قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البقرة: 28]، ثم عقبت تلك التذكرة بإنذار من يكفر بآيات الله من ذرية آدم بقوله: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾ [البقرة: 38] الآية، ثم خص من بين ذرية آدم بنو إسرائيل الذين عهد إليهم على لسان موسى عهد الإيمان وتصديق الرسول الذي يجيء مصدقاً لما معهم، لأنهم صاروا بمنزلة الشهداء على ذرية آدم. فتهيأ المقام لتذكير الفريقين بأبيهم الأقرب وهو إبراهيم، أي: وجه يكون المقصود بالخطاب فيه ابتداء العرب، ويضم الفريق الآخر معهم في قرن، ولذلك كان معظم الثناء على إبراهيم بذكر بناء البيت الحرام وما تبعه إلى أن ذكرت القبلة وسط ذلك، ثم طوى بالانتقال إلى ذكر سلف بني إسرائيل بقوله: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ﴾ [البقرة: 133] ليفضي إلى قوله: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾ [البقرة: 135] فيرجع إلى تفضيل الحنيفية والإعلام بأنها أصل الإسلام وأن المشركين ليسوا في شيء منها وكذلك اليهود والنصارى.

وقد افتتح ذكر هذين الطَّورين بفضل ذكر فضل الأبوين آدم وإبراهيم، فجاء الخبران على أسلوب واحد على أبدع وجه وأحكم نظم. فتعين أن تقدير الكلام: واذكر إذ ابتلى إبراهيمَ ربُّه بكلمات.

ومن الناس من زعم أن قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ﴾ عطف على قوله: ﴿نِعْمَتِيَ﴾، أي: اذكروا نعمتي وابتلائي إبراهيم، ويلزمه تخصيص هاته الموعظة ببني إسرائيل، وتخلل ﴿وَاتَّقُواْ يَوْمًا﴾ [البقرة: 48] بين المعطوفين وذلك يضيق شمول الآية، وقد أدمج في ذلك قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ وقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾

وفي هذه الآية مقصد آخر وهو تمهيد الانتقال إلى فضائل البلد الحرام والبيت الحرام، لإقامة الحجة على الذين عجبوا من نسخ استقبال بيت المقدس وتذرعوا بذلك إلى الطعن في الإسلام بوقوع النسخ فيه، وإلى تنفير عامة أهل الكتاب من اتباعه لأنه غيَّر قبلتهم ليظهر لهم أن الكعبة هي أجدر بالاستقبال وأن الله استبقاها لهذه الأمة تنبيهاً على مزية هذا الدِّين.

والابتلاء افتعال من البلاء، وصيغة الافتعال هنا للمبالغة، والبلاء الاختبار وتقدم في قوله: ﴿وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 49] وهو مجاز مشهور فيه لأن الذي يكلف غيره بشيء يكون تكليفه متضمناً انتظار فعله أو تركه فيلزمه الاختبار، فهو مجاز على مجاز، والمراد هنا التكليف لأن الله كلفه بأوامره ونواه إما من الفضائل والآداب، وإما من الأحكام التكليفية الخاصة به، وليس في إسناد الابتلاء إلى الله تعالى إشكال بعد أن عرفت أنه مجاز في التكليف، ولك أن تجعله استعارة تمثيلية، وكيفما كان فطريق التكليف وحي لا محالة، وهذا يدل على أن إبراهيم أوحى إليه بنبوءة لتتهيأ نفسه لتلقي الشريعة فلما امتثل ما أمر به أوحى إليه بالرسالة وهي في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فتكون جملة ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ بدل بعض من جملة ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ﴾، ويجوز أن يكون الابتلاء هو الوحي بالرسالة ويكون قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ تفسيراً لابتلى.

والإمام الرسول والقدوة.

و«إبراهيم» اسم الرسول العظيم الملقب بالخليل، وهو إبراهيم بن تارح (وتسمي العرب تارح آزر) بن ناحور بن سروج، ابن رعو، ابن فالح، ابن عابر ابن شالح ابن أرفكشاد، ابن سام ابن نوح، هكذا تقول التوراة، ومعنى إبراهيم في لغة الكلدانيين أب رحيم أو أب راحم قاله السهيلي وابن عطية، وفي التوراة أن اسم إبراهيم إبرام وأن الله لما أوحى إليه وكلَّمه أمره أن يسمَّى إبراهيم لأنه يجعله أباً لجمهور من الأمم، فمعنى إبراهيم على هذا: أبو أمم كثيرة.

ولد في أور الكلدانيين سنة 1996 ست وتسعين وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح، ثم انتقل به والده إلى أرض كنعان وهي أرض الفينيقيين فأقاموا بحاران هي

حوران، ثم خرج منها لقحط أصاب حاران فدخل مصر وزوجه سارة وهنالك رام ملك مصر افتكاك سارة فرأى آية صرفته عن مرامه فأكرمها وأهداها جارية مصرية اسمها هاجر وهي أم ولده إسماعيل، وسمَّاه الله بعد ذلك إبراهيم، وأسكن ابنه إسماعيل وأمه هاجر بوادي مكة ثم لما شب إسماعيل بنى إبراهيم البيت الحرام هنالك.

وتوفي إبراهيم سنة 1773 ثلاث وسبعين وسبعمائة وألف قبل ميلاد المسيح، وفي اسمه لغات للعرب؛ إحداها: إبراهيم وهي المشهورة وقرأ بها الجمهور، والثانية: إبراهام وقعت في قراءة هشام عن ابن عامر حيثما وقع اسم إبراهيم، الثالثة: إبراهم وقعت في رجز لزيد بن عمرو بن نفيل:

عــذت بــمــا عــاذ بــه إبــراهِــمْ مــســتــقــبــل الــكــعــبــة وهــو قــائــم

وذكر أبو شامة في شرح حرز الأماني عن الفراء في إبراهيم ست لغات:

إبراهيم، أبراهام، إبراهوم، إبراهِم، بكسر الهاء، إبراهَم بفتح الهاء، إبراهُم بضم الهاء.

ولم يقرأ جمهور القراء العشرة إلا بالأولى وقرأ بعضهم بالثانية في ثلاثة وثلاثين موضعاً سيقع التنبيه عليها في مواضعها، ومع اختلاف هذه القراءات فهو لم يكتب في معظم المصاحف الأصلية إلا إبراهيم بإثبات الياء، قال أبو عمرو الداني: لم أجد في مصاحف العراق والشام مكتوباً إبراهم بميم بعد الهاء ولم يكتب في شيء من المصاحف إبراهام بالألف بعد الهاء على وفق قراءة هشام، قال أبو زرعة: سمعت عبدالله بن ذكوان، قال: سمعت أبا خليد القارئ يقول: في القرآن ستة وثلاثون موضعاً إبراهام، قال أبو خليد: فذكرت ذلك لمالك بن أنس فقال: عندنا مصحف قديم فنظر فيه ثم أعلمني أنه وجدها فيه كذلك، وقال أبو بكر ابن مهران: روي عن مالك بن أنس أنه قيل له: إن أهل دمشق يقرأون إبراهام ويدَّعون أنها قراءة عثمان ﵁، فقال مالك: ها مصحف عثمان عندي ثم دعا به فإذا فيه كما قرأ أهل دمشق.

وتقديم المفعول وهو لفظ «إبراهيم» لأن المقصود تشريف إبراهيم بإضافة اسم رب إلى اسمه مع مراعاة الإيجاز، فلذلك لم يقل: وإذ ابتلى اللهُ إبراهيمَ.

والكلمات الكلام الذي أوحى الله به إلى إبراهيم، إذ الكلمة لفظ يدل على معنى والمراد بها هنا الجمل كما في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا﴾ [المؤمنون: 100]، وأجملها هنا إذ ليس الغرض تفصيل شريعة إبراهيم ولا بسط القصة والحكاية

وإنما الغرض بيان فضل إبراهيم ببيان ظهور عزمه وامتثاله لتكاليف فأتى بها كاملة فجوزي بعظيم الجزاء، وهذه عادة القرآن في إجمال ما ليس بمحل الحاجة، ولعل جمع الكلمات جمع السلامة يؤذن بأن المراد بها أصول الحنيفية وهي قليلة العدد كثيرة الكلفة، فلعل منها الأمر بذبح ولده، وأمره بالاختتان، وبالمهاجرة بهاجر إلى شقة بعيدة، وأعظم ذلك أمره بذبح ولده إسماعيل بوحي من الله إليه في الرؤيا، وقد سمي ذلك بلاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾ [الصافات: 106].

وقوله: ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ جيء فيه بالفاء للدلالة على الفور في الامتثال، وذلك من شدة العزم. والإتمام في الأصل الإتيان بنهاية الفعل أو إكمال آخر أجزاء المصنوع.

وتعدية فعل أتم إلى ضمير كلمات مجاز عقلي، وهو من تعليق الفعل بحاوي المفعول لأنه كالمكان له، وفي معنى الإتمام قوله تعالى: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾﴾ [النجم: 37]، وقوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: 105]، فالإفعال هنا بمعنى إيقاع الفعل على الوجه الأتم وليس المراد بالهمز التصيير، أي: صيرها تامة بعد أن كانت ناقصة إذ ليس المراد أنه فعل بعضها ثم أتى بالبعض الآخر، فدل قوله: ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ مع إيجازه على الامتثال وإتقانه والفور فيه. وهذه الجملة هي المقصود من جزء القصة فيكون عطفها للدلالة على أنه ابُتلي فامتثل، كقولك دعوت فلاناً فأجاب.

وجملة: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ مستأنفة استئنافاً بيانياً ناشئاً عما اقتضاه قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ﴾ من تعظيم الخبر والتنويه به، لما يقتضيه ظرف إذ من الإشارة إلى قصة من الأخبار التاريخية العظيمة فيترقب السامع ما يترتب على اقتصاصها، ويجوز أن يكون الفصل على طريقة المقاولة، لأن هذا القول مجاوبة لما دل عليه قوله: ﴿ٱبْتَلَىٰٓ﴾.

والإمام مشتق من الأم بفتح الهمزة وهو القصد، وهو وزن فعال من صيغ الآلة سماعاً كالعِماد والنقاب والإزار والرداء، فأصله ما يحصل به الأَم أي القصد، ولما كان الدال على الطريق يقتدي به الساير دل الإمام على القدوة والهادي.

والمراد بالإمام هنا الرسول، فإن الرسالة أكمل أنواع الإمامة، والرسول أكمل أفراد هذا النوع. وإنما عدل عن التعيين بـ ﴿رَسُولًا﴾ إلى ﴿إِمَامًا﴾ ليكون ذلك دالًّا على أن رسالته تنفع الأمة المرسل إليها بطريق التبليغ، وتنفع غيرهم من الأمم بطريق الاقتداء، فإن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ رحل إلى آفاق كثيرة فتنقل من بلاد الكلدان إلى العراق وإلى الشام والحجاز ومصر، وكان في جميع منازله محل التبجيل، ولا شك أن التبجيل يبعث على

الاقتداء، وقد قيل إن دين بَرْهَما المتبع في الهند أصله منسوب إلى اسم إبراهم عليه السلام مع تحريف أدخل على ذلك الدين كما أدخل التحريف على الحنيفية، وليتأتى الإيجاز في حكاية قول إبراهيم الآتي: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ فيكون قد سأل أن يكون في ذريته الإمامة بأنواعها من رسالة ومُلك وقدوة على حسب التهيؤ فيهم، وأقل أنواع الإمامة كون الرجل الكامل قدوة لبنيه وأهل بيته وتلاميذه.

وقوله: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ جواب صدر من إبراهيم فلذا حُكي بـ(قال) دون عاطف على طريق حكاية المحاورات كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: 30]، والمقول معطوف على خطاب الله تعالى إياه يسمُّونه عطف التلقين وهو عطف المخاطَب كلاماً على ما وقع في كلام المتكلم تنزيلًا لنفسه في منزلة المتكلم يكمِّل له شيئاً تركه المتكلم إما عن غفلة وإما عن اقتصار فيلقنه السامع تداركه بحيث يلتئم من الكلامين كلام تام في اعتقاد المخاطب.

وفي الحديث الصحيح قال جرير بن عبدالله: بايعت النبي على شهادة أن لا إلٰه إلا الله إلخ، فشرط عليَّ: «**والنصح لكل مسلم**»، ومنه قول ابن الزبير للذي سأله فلم يعطه فقال: لعن الله ناقة حملتني إليك، فقال ابن الزبير: «إن وراكبها»، وقد لقبوه عطف التلقين كما في شرح التفتازاني على الكشاف، وذلك لأن أكثر وقوع مثله في موقع العطف، والأولى أن تحذف كلمة عطف ونسمي هذا الصنف من الكلام باسم التلقين، وهو تلقين السامع المتكلم ما يراه حقيقاً بأن يلحقه بكلامه، فقد يكون بطريقة العطف وهو الغالب كما هنا، وقد يكون بطريقة الاستفهام الانكاري والحال كقوله تعالى: ﴿قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا﴾ [البقرة: 170] فإن الواو مع لو الوصلية واو الحال وليس واو العطف، فهو إنكار على إلحاقهم المستفهَم عنه بقولهم ودعواهم، وقد يكون بطريقة الاستثناء كقول العباس لما قال النبي ﷺ في حرم مكة: «**لا يُعضد شجره**» فقال العباس: إلا الإذخر لبيوتنا وقَيننا.

وللكلام المعطوف عطفَ التلقين من الحكم حكمُ الكلام المعطوف هو عليه خبراً وطلباً، فإذا كان كما هنا على طريق العَرض عُلم إمضاء المتكلم له إياه بإقراره كما في الآية أو التصريح به كما وقع في الحديث: «**إلا الإذخر**»، ثم هو في الإنشاء إذا عطف معمول الإنشاء يتضمن أن المعطوف له حكم المعطوف عليه، ولما كان المتكلم بالعطف في الإنشاء هو المخاطب بالإنشاء لزم تأويل عطف التلقين فيه بأنه على إرادة العطف على معمول لازم الإنشاء، ففي الأمر إذا عطف المأمور مفعولًا على مفعول الآمر كان المعنى: زدني من الأمر فأنا بصدد الامتثال، وكذا في المنهي. والمعطوف محذوف دل

عليه المقام، أي: وبعض من ذريتي، أو: وجاعل بعض من ذريتي.

والذرية نسل الرجل وما توالد منه ومن أبنائه وبناته، وهي مشتقة إما من الذَّر اسماً وهو صغار النمل، وإما من الذر مصدراً بمعنى التفريق، وإما من الذرى والذرو (بالياء والواو) وهو مصدر ذرت الريحُ إذا سَفَت، وإما من الذرء بالهمز وهو الخلق، فوزنها إما فُعْلية بوزن النسب إلى ذر، وضم الذال في النسب على غير قياس كما قالوا في النسب إلى دهر دُهْري بضم الدال، وإما فُعِّيلة أو فُعُّولة من الذرى أو الذرو أو الذرء بإدغام اليائين أو الياء مع الواو أو الياء مع الهمزة بعد قلبها ياء، وكل هذا تصريف لاشتقاق الواضع فليس قياس التصريف.

وإنما قال إبراهيم: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ﴾ ولم يقل: وذريتي لأنه يعلم أن حكمة الله من هذا العالم لم تجر بأن يكون جميع نسل أحد ممن يصلحون لأن يقتدى بهم، فلم يسأل ما هو مستحيل عادة لأن سؤال ذلك ليس من آداب الدعاء.

وإنما سأل لذريته ولم يقصر السؤال على عقبه كما هو المتعارف في عصبية القائل لأبناء دينه على الفطرة التي لا تقتضي تفاوتاً فيرى أبناء الابن وأبناء البنت في القرب من الجد، بل هما سواء في حكم القرابة، وأما مبنى القبلية فعلى اعتبارات عرفية ترجع إلى النصرة والاعتزاز، فأما قول:

بنونا بنو أبنائنا وبناتُنا ... بنوهن أبناء الرجال الأباعد

فوهم جاهلي، وإلا فإن بني الأبناء أيضاً بنوهم أبناء النساء الأباعد، وهل يتكون نسل إلا من أب وأم. وكذا قول. . . :

وإنما أمهات الناس أوعية ... فيها خُلقن وللأبناء أبناء

فذلك سفسطة. وقد قال رسول الله ﷺ للذي سأله عن الأحق بالبر من أبويه: «**أمك ثم أمك ثم أمك ثم أبوك**»، وقال الله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾ [لقمان: 14].

وقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ استجابة مطوية بإيجاز وبيان للفريق الذي تتحقق فيه دعوة إبراهيم والذي لا تتحقق فيه بالاقتصار على أحدهما، لأن حكم أحد الضدين يثبت نقيضه للآخر على طريقة الإيجاز، وإنما لم يذكر الصنف الذي تحقق فيه الدعوة لأن المقصد ذكر الصنف الآخر تعريضاً بأن الذين يزعمون يومئذٍ أنهم أولى الناس بإبراهيم وهم أهل الكتاب ومشركو العرب هم الذين يحرمون من دعوته، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٦٧

إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ﴾ [آل عمران: 67 ـ 68]، ولأن المربي يقصد التحذير من المفاسد قبل الحث على المصالح، فبيان الذين لا تتحقق فيهم الدعوة أولى من بيان الآخرين.

و﴿يَنَالُ﴾ مضارع نال نيلًا بالياء إذا أصاب شيئاً والتحق به، أي: لا يصيب عهدي الظالمين، أي: لا يشملهم، فالعهد هنا بمعنى الوعد المؤكد. وسمِّي وعد الله عهداً لأن الله لا يخلف وعده كما أخبر بذلك، فصار وعده عهداً ولذلك سمَّاه النبي عهداً في قوله: أنشدك عهدك ووعدك، أي: لا ينال وعدي بإجابة دعوتك الظالمين منهم، ولا يحسن أن يفسر العهد هنا بغير هذا، وإن كان في مواقع من القرآن أريد به غيره، وسيأتي ذكر العهد في سورة الأعراف.

ومن دقة القرآن اختيار هذا اللفظ هنا لأن اليهود زعموا أن الله عهد لإبراهيم عهداً بأنه مع ذريته، ففي ذكر لفظ العهد تعريض بهم وإن كان صريح الكلام لتوبيخ المشركين.

والمراد بالظالمين ابتداءً المشركون، أي: الذين ظلموا أنفسهم إذ أشركوا بالله، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]، والظلم يشمل أيضاً عمل المعاصي الكبائر كما وقع في قوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ مُبِينٌ﴾ [الصافات: 113]. وقد وصف القرآن اليهود بوصف الظالمين في قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، فالمراد بالظلم المعاصي الكبيرة وأعلاها الشرك بالله تعالى.

وفي الآية تنبيه على أن أهل الكتاب والمشركين يومئذٍ ليسوا جديرين بالإمامة لاتصافهم بأنواع من الظلم كالشرك وتحريف الكتاب وتأويله على حسب شهواتهم والانهماك في المعاصي حتى إذا عرضوا أنفسهم على هذا الوصف علموا انطباقه عليهم. وإناطة الحكم بوصف الظالمين إيماء إلى علة نفي أن ينالهم عهد الله فيفهم من العلة أنه إذا زال وصف الظلم نالهم العهد.

وفي الآية أن المتصف بالكبيرة ليس مستحقاً لإسناد الإمامة إليه أعني سائر ولايات المسلمين: الخلافة والإمارة والقضاء والفتوى ورواية العلم وإمامة الصلاة ونحو ذلك. قال فخر الدين: قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين: الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له. وفي تفسير ابن عرفة تسليم ذلك ونقل ابن عرفة عن المازري والقرطبي عن الجمهور إذا عقد للإمام على وجه صحيح ثم فسق وجار فإن كان فسقه بكفر وجب خلعه وأما بغيره من المعاصي فقال الخوارج والمعتزلة وبعض أهل السُّنة: يخلع، وقال جمهور أهل السُّنة: لا يخلع بالفسق والظلم وتعطيل الحدود ويجب وعظه وترك طاعته فيما لا تجب فيه طاعة، وهذا مع القدرة على خلعه فإن لم يقدر عليه إلا بفتنة وحرب فاتفقوا

على منع القيام عليه وأن الصبر على جوره أولى من استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء وانطلاق أيدي السفهاء والفساق في الأرض، وهذا حكم كل ولاية في قول علماء السنة وما نقل عن أبي حنيفة من جواز كون الفاسق خليفة وعدم جواز كونه قاضياً، قال أبو بكر الرازي الجصاص: هو خطأ في النقل.

وقرأ الجمهور من العشرة ﴿عَهْدِىَ﴾ بفتح ياء المتكلم، وهو وجه من الوجوه في ياء المتكلم، وقرأه حمزة وحفص بإسكان الياء.

[125] ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَـٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿125﴾﴾.

تدرَّج في ذكر منقبة إبراهيم إذ جعل الله بيته بهذه الفضيلة، وإذ أضافها إلى جلالته فقال: بيتي، واستهلال لفضيلة القبلة الإسلامية، فالواو عاطفة على ﴿ٱبْتَلَىٰٓ﴾ وأعيدت (إذ) للتنبيه على استقلال القصة وأنها جديرة بأن تعد بنية أخرى، ولا التفات إلى حصول مضمون هذه بعد حصول الأخرى أو قبله إذ لا غرض في ذلك في مقام ذكر الفضائل، ولأن الواو لا تفيد ترتيباً.

والبيت اسم جنس للمكان المتخذ مسكناً لواحد أو عدد من الناس في غرض من الأغراض. وهو مكان من الأرض يحيط به ما يميزه عن بقية بقعته من الأرض ليكون الساكن مستقلًّا به لنفسه ولمن يتبعه فيكون مستقراً له وكنًّا يكنّه من البرد والحر وساتراً يستتر فيه عن الناس ومحطاً لأثاثه وشؤونه، وقد يكون خاصًّا وهو الغالب وقد يكون لجماعة مثل دار الندوة في العرب وخيمة الاجتماع في بني إسرائيل، وقد يكون محيط البيت من حجر وطين كالكعبة ودار الندوة، وقد يكون من أديم مثل القباب، وقد يكون من نسيج صوف أو شعر قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَـٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا﴾ [النحل: 80] ولا يكون بيتاً إلا إذا كان مستوراً أعلاه عن الحر والقر وذلك بالسقف لبيوت الحجر وبيوت الأديم والخيام.

والبيت عَلَم بالغلبة على الكعبة كما غلب النجم على الثريا. وأصل أل التي في الأعلام بالغلبة هي أل العهدية، وذلك إذا كثر عهد فرد من أفراد جنس بين طائفة أو قوم صار اسم جنسه مع أل العهدية كالعَلَم له، ثم قد يتعهدون مع ذلك المعنى الأصلي كما في النجم للثريا والكتاب للقرآن والبيت للكعبة، وقد ينسى المعنى الأصلي إما بقلة الحاجة إليه كالصعق عَلَم على خويلد بن نفيل، وإما بانحصار الجنس فيه كالشمس.

والكعبة بيت بناه إبراهيم عليه السلام لعبادة الله وحده دون شريك، فيأوي إليه من يدين بالتوحيد ويطوف به من يقصد تعظيم الله تعالى، ولذلك أضافه إلى الله تعالى باعتبار هذا

المعنى كما قال: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ وفي قوله: ﴿عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [إبراهيم: 37]، وقد عُرفت الكعبة باسم البيت من عهد الجاهلية قال زهير:

فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله رجالٌ بنوه من قريش وجُرهم

والمثابة مفعلة من ثاب يثوب إذا رجع، ويقال: مثابة ومثاب مثل مقامة ومقام، والمراد بالمثابة أنه يقصده الناس بالتعظيم ويلوذون به.

والمراد من الناس سكان مكة من ذرية إسماعيل وكل من يجاورهم ويدخل في حلفهم، فتعريف الناس للجنس المعهود، وتعليق للناس بمثابة على التوزيع، أي: يزوره ناس ويذهبون فيخلفهم ناس.

ولما كان المقصود من هذا ذكر منقبة البيت والمنة على ساكنيه، كان الغرض التذكير بنعمة الله أن جعله لا ينصرف عنه قوم إلا ويخلفهم قوم آخرون، فكان الذين يخلفون الزائرين قائمين مقامهم بالنسبة للبيت وسكانه، ويجوز حمل تعريف الناس على العهد، أي يثوب إليه الناس الذين ألفوه وهم كمَّل الزائرين فهم يعودون إليه مراراً، وكذلك كان الشأن عند العرب.

والأمن مصدر أخبر به عن البيت باعتبار أنه سبب أمن، فجُعل كأنه نفس الأمن مبالغة. والأمن حفظ الناس من الأضرار، فتشريد الدُّعَّار وحراسة البلاد وتمهيد السبل وإنارة الطرق أمن، والانتصاف من الجناة والضرب على أيدي الظلمة وإرجاع الحقوق إلى أهلها أمن، فالأمن يفسر في كل حال بما يناسبه، ولما كان الغالب على أحوال الجاهلية أخذ القوي مال الضعيف ولم يكن بينهم تحاكم ولا شريعة كان الأمن يومئذٍ هو الحيلولة بين القوي والضعيف، فجعل الله البيت أمناً للناس يومئذٍ، أي: يصد القوي عن أن يتناول فيه الضعيف، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: 67]، فهذه منة على أهل الجاهلية، وأما في الإسلام فقد أغنى الله تعالى بما شرعه من أحكامه وما أقامه من حكامه فكان ذلك أمناً كافياً.

قال السهيلي فقوله تعالى: ﴿مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: 97] إنما هو إخبار عن تعظيم حرمته في الجاهلية نعمة منه تعالى على أهل مكة، فكان في ذلك مصلحة لذرية إسماعيل عليه السلام.

وقد اختلف الفقهاء في الاستدلال بهذه الآية وأضرابها على حكم إقامة الحدود والعقوبات في الحرم، وسيأتي تفصيلها عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: 191] الآية، وليس من غرض هذه الآية.

والمراد من الجعل في الآية إما الجعل التكويني لأن ذلك قدَّره الله وأوجد أسبابه فاستقر ذلك بين أهل الجاهلية ويسَّرهم إلى تعظيمه، وإما الجعل أن أمر الله إبراهيم بذلك فأبلغه إبراهيم ابنه إسماعيل وبثه في ذريته فتلقاه أعقابهم تلقي الأمور المسلَّمة، فدام ذلك الأمن في العصور والأجيال من عهد إبراهيم عليه السلام إلى أن أغنى الله عنه بما شرع من أحكام الأمن في الإسلام في كل مكان وتم مراد الله تعالى، فلا يريبكم ما حدث في المسجد الحرام من الخوف في حصار الحجاج في فتنة ابن الزبير، ولا ما حدث فيه من الرعب والقتل والنهب في زمن القرامطة حين غزاه الحسن بن بهرام الجنَّابي (نسبة إلى بلدة يقال لها جنّابة بتشديد النون) كبير القرامطة إذ قتل بمكة آلافاً من الناس وكان يقول لهم: يا كلاب أليس قال لكم محمد المكي: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: 97]، أي أمن هنا؟ وهو جاهل غبي، لأن الله أراد الأمر بأن يجعل المسجد الحرام مأمناً في مدة الجاهلية إذ لم يكن للناس وازع عن الظلم، أو هو خبر مراد به الأمر مثل: ﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: 228].

وقوله: ﴿وَاتَّخَذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِۦمَ مُصَلًّى﴾ قرأه نافع وابن عامر بصيغة الماضي عطفاً على ﴿جَعَلْنَا﴾ فيكون هذا الاتخاذ من آثار ذلك الجعل، فالمعنى ألهمنا الناس أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى، أو أمرناهم بذلك على لسان إبراهيم فامتثلوا واتخذوه، فهو للدلالة على حصول الجعل بطريق دلالة الاقتضاء فكأنه قيل: جعلنا ذلك فاتخذوا، وقرأه باقي العشرة بكسر الخاء بصيغة الأمر على تقدير القول، أي: قلنا اتخذوا بقرينة الخطاب فيكون العامل المعطوف محذوفاً بالقرينة وبقي معموله كقول لبيد:

فَعَلا فروع الأيهقان وأطفلت ... بالجَلْهَتَيْنِ ظباؤها ونَعَامُها

أراد: وباضت نعامها، فإنه لا يقال لأفراخ الطير: أطفال، فمآل القراءتين، إلى مفاد واحد.

ومقام إبراهيم يطلق على الكعبة، لأن إبراهيم كان يقوم عندها يعبد الله تعالى ويدعو إلى توحيده، قال زيد بن عمرو بن نفيل:

عذت بما عاذ به إبراهم ... مُستقبلَ الكعبة وهو قائم

وبهذا الإطلاق جاء في قوله تعالى: ﴿مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: 97] إذ الدخول من علائق البيت، ويطلق مقام إبراهيم على الحَجَر الذي كان يقف عليه إبراهيم عليه السلام حين بنائه الكعبة ليرتفع لوضع الحجارة في أعلى الجدار كما أخرجه البخاري، وقد ثبتت آثار قدميه في الحجر. قال أنس بن مالك: رأيت في المقام أثر

أصابعه وأخمص قدميه غير أنه أذهبه مسح الناس بأيديهم، وهذا الحجر يعرف إلى اليوم بالمقام، وقد ركع النبي ﷺ في موضعه ركعتين بعد طواف القدوم فكان الركوع عنده من سنة الفراغ من الطواف.

والمصلى موضع الصلاة وصلاتهم يومئذٍ الدعاء والخضوع إلى الله تعالى، وكان إبراهيم قد وضع المسجد الحرام حول الكعبة ووضع الحجر الذي كان يرتفع عليه للبناء حولها، فكان المصلى على الحجر المسمَّى بالمقام، فذلك يكون المصلى متخذاً من مقام إبراهيم على كلا الإطلاقين.

والقراءتان تقتضيان أن اتخاذ مقام إبراهيم مصلًّى كان من عهد إبراهيم عليه السلام ولم يكن الحجر الذي اعتلى عليه إبراهيم في البناء مخصوصاً بصلاة عنده ولكنه مشمول للصلاة في المسجد الحرام، ولما جاء الإسلام بقي الأمر على ذلك إلى أن كان عام حجة الوداع أو عام الفتح دخل رسول الله ﷺ المسجد الحرام ومعه عمر بن الخطاب ثم سنَّت الصلاة عند المقام في طواف القدوم.

روى البخاري عن عمر بن الخطاب أنه قال: وافقت ربي في ثلاث: قلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلًّى فنزلت: ﴿وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، وهذه الرواية تثير معنى آخر للآية وهي أن يكون الخطاب موجهاً للمسلمين فتكون جملة ﴿وَاتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ معترضة بين جملة ﴿جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ وجملة ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ اعتراضاً استطرادياً، وللجمع بين الاحتمالات الثلاثة في الآية يكون تأويل قول عمر فنزلت: أنه نزل على النبي ﷺ شرع الصلاة عند حجر المقام بعد أن لم يكن مشروعاً لهم ليستقيم الجمع بين معنى القراءتين واتخذوا بصيغة الماضي وبصيغة الأمر، فإن صيغة الماضي لا تحتمل غير حكاية ما كان في زمن إبراهيم، وصيغة الأمر تحتمل ذلك وتحتمل أن يراد بها معنى التشريع للمسلمين، إعمالًا للقرآن بكل ما تحتمله ألفاظه حسبما بيَّناه في المقدمة التاسعة.

وقوله: ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾ العهد أصله الوعد المؤكد وقوعه، وقد تقدم آنفاً عند قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124] فإذا عدِّي بإلى كان بمعنى الوصية المؤكد على الموصي العمل بها. فعهد هنا بمعنى أرسل عهداً إليه، أي: أرسل إليه يأخذ منهم عهداً، فالمعنى: وأوصينا إلى إبراهيم وإسماعيل، وقوله: ﴿أَن طَهِّرَا﴾ أن تفسيرية لأن الوصية فيها معنى القول دون حروفه، فالتفسير للقول الضمني والمفسر هو ما بعد (أن) فلا تقدير في الكلام، ولولا قصد حكاية القول لما جاء بعد (أن) بلفظ الأمر، ولقال: بتطهير بيتي... إلخ.

والمراد من تطهير البيت ما يدل عليه لفظ التطهير من محسوس بأن يحفظ من القاذورات والأوساخ ليكون المتعبِّد فيه مقبلًا على العبادة دون تكدير، ومن تطهير معنوي وهو أن يبعد عنه ما لا يليق بالقصد من بنائه من الأصنام والأفعال المنافية للحق كالعدوان والفسوق، والمنافية للمروءة كالطواف عرياً دون ثياب الرجال والنساء.

وفي هذا تعريض بأن المشركين ليسوا أهلًا لعمارة المسجد الحرام لأنهم لم يطهروه مما يجب تطهيره منه، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ﴾ [الأنفال: 34]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28].

والطائفون والعاكفون والراكعون والساجدون أصناف المتعبدين في البيت من طواف واعتكاف، وصلاة، وهم أصناف المتلبسين بتلك الصفات سواء انفردت بعض الطوائف ببعض هذه الصفات أو اجتمعت الصفات في طائفة أو طوائف، وذلك كله في الكعبة قبل وضع المسجد الحرام، وهؤلاء هم إسماعيل وأبناؤه وأصهاره من جُرهم وكل من آمن بدين الحنيفية من جيرانهم.

وقد جمع الطائف والعاكف جمع سلامة، وجمع الراكع والساجد جمع تكسير، تفنناً في الكلام وبُعداً عن تكرير الصيغة أكثر من مرة بخلاف نحو قوله: ﴿مُسۡلِمَٰتٖ مُّؤۡمِنَٰتٖ قَٰنِتَٰتٖ تَٰٓئِبَٰتٍ﴾ [التحريم: 5] الآية، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: 35] الآية، وقال ابن عرفة: جمع الطائفين والعاكفين جمع سلامة لأنه أقرب إلى لفظ الفعل بمنزلة يطوفون، أي: يجددون الطواف للإشعار بعلة تطهير البيت وهو قرب هذين من البيت بخلاف الركوع والسجود فإنه لا يلزم أن يكونا في البيت ولا عنده، فلذلك لم يجمع جمع سلامة، وهذا الكلام يؤذن بالفرق بين جمع السلامة وجمع التكسير من حيث الإشعار بالحدوث والتجدد، ويشهد له كلام أبي الفتح ابن جني في شرح الحماسة عند قول الأحوص الأنصاري:

فإذا تزول تزول عن متخمِّط تُخشى بوادرُه على الأقران

قال أبو الفتح: «جاز أن يتعلق على ببوادر، وإن كان جمعاً مكسراً، والمصدر إذا كسر بعد بتكسيره عن شبه الفعل، وإذا جاز تعلق المفعول به بالمصدر مكسراً نحو: مواعيد عرقوب أخاه، كان تعلق حرف الجر به أجوز». فصريح كلامه أن التكسير يبعد ما هو بمعنى الفعل عن شبه الفعل.

وخولف بين الركوع والسجود زيادة في التفنن، وإلا فإن الساجد يجمع على سُجَّد إلا أن الأكثر فيهما إذا اقترنا أن يخالف بين صيغتيهما، قال كثير:

لو يسمعون كما سمعتُ كلامها خرُّوا لعَزَّةَ ركَّعاً وسجودا

وقد علمتم من النحو والصرف أن جمع فاعل على فعول سماعي، فمنه: شهود وهجوع وهجود وسجود.

ولم يعطف السجود على الركَّع لأن الوصفين متلازمان، ولو عطف لتُوهِّم أنهما وصفان مفترقان.

[126] ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿126﴾﴾.

عطف على ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً﴾ [البقرة: 125] لإفادة منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام في استجابة دعوته بفضل مكة والنعمة على ساكنيها إذا شكروا، وتنبيه ثالث لمشركي مكة يومئذٍ ليتذكروا دعوة أبيهم إبراهيم المشعرة بحرصه على إيمانهم بالله واليوم الآخر حتى خص من ذريته بدعوته المؤمنين فيعرض المشركون أنفسهم على الحال التي سألها أبوهم فيتضح لهم أنهم على غير تلك الحالة، وفي ذلك بعث لهم على الاتصاف بذلك لأن للناس رغبة في الاقتداء بأسلافهم وحنيناً إلى أحوالهم، وفي ذلك كله تعريض بهم بأن ما يدلون به من النسب لإبراهيم ومن عمارة المسجد الحرام ومن شعائر الحج لا يغني عنهم من الإشراك بالله، كما عرَّض بالآيات قبل ذلك باليهود والنصارى وذلك في قوله هنا: ﴿ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ وبه تظهر مناسبة ذكر هذه المنقبة عقب قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: 125].

واسم الإشارة في قوله: ﴿هَٰذَا بَلَدًا﴾ مراد به الموضع القائم به إبراهيم حين دعائه، وهو المكان الذي جعل به امرأته وابنه وعزم على بناء الكعبة فيه إن كان الدعاء قبل البناء، أو الذي بني فيه الكعبة إن كان الدعاء بعد البناء، فإن الاستحضار بالذات مغن عن الإشارة الحسية باليد لأن تمييزه عند المخاطب مغن عن الإشارة إليه، فإطلاق اسم الإشارة حينئذٍ واضح.

وأصل أسماء الإشارة أن يستغنى بها عن زيادة تبيين المشار إليه تبييناً لفظياً لأن الإشارة بيان، وقد يزيدون الإشارة بياناً فيذكرون بعد اسم الإشارة اسماً يُعرب عطف بيان أو بدلًا من اسم الإشارة للدلالة على أن المشار إليه قصد استحضاره من بعض أوصافه كقولك: هذا الرجل يقول كذا، ويتأكد ذلك إن تركت الإشارة باليد اعتماداً على حضور المراد من اسم الإشارة. وقد عدل هنا عن بيان المشار إليه اكتفاء عنه بما هو واقع عند الدعاء، فإن إبراهيم

دعا دعوته وهو في الموضع الذي بنى فيه الكعبة لأن الغرض ليس تفصيل حالة الدعاء إنما هو بيان استجابة دعائه وفضيلة محل الدعوة وجعل مكة بلداً آمناً ورزق أهله من الثمرات، وتلك عادة القرآن في الإعراض عما لا تعلق به بالمقصود، ألا ترى أنه لما جعل البلد مفعولًا ثانياً استغنى عن بيان اسم الإشارة، وفي سورة إبراهيم [35] لما جعل ﴿ءَامِنًا﴾ مفعولًا ثانياً بيَّن اسم الإشارة بلفظ البلد، فحصل من الآيتين أن إبراهيم دعا لبلد بأن يكون آمناً.

والبلد المكان المتسع من الأرض المتحيز عامراً أو غامراً، وهو أيضاً الأرض مطلقاً، قال صَنَّان اليشكري:

لكنَّه حوضُ من أودى بإخوتِه ... رَيْبُ المنونِ فأضحى بيضةَ البلدِ

يريد بيضة النعام في أدحى النعام، أي: محل بيضة، ويطلق البلد على القرية المكونة من بيوت عدة لسكنى أهلها بها، وهو إطلاق حقيقي هو أشهر من إطلاق البلد على الأرض المتسعة. والظاهر أن دعوة إبراهيم المحكية في هذه الآية كانت قبل أن تتقرى مكة حيث لم يكن بها إلا بيت إسماعيل أو بيت أو بيتان آخران، لأن إبراهيم ابتدأ عمارته ببناء البيت من حجر، ولأن إلهام الله إياه لذلك لإرادته تعالى مصيرها مهيع الحضارة لتلك الجهة إرهاصاً لنبوة سيدنا محمد ﷺ، ويحتمل أن ذلك المكان كان مأهولًا بسكان وقت مجيء إبراهيم وامرأته وابنه، والعرب يذكرون أنه كان في تلك الجهة عشائر من جرهم وقطوراً والعمالقة والكركر في جهات أجياد وعرفات.

والآمن اسم فاعل من أمن ضد خاف، وهو عند الإطلاق عدم الخوف من عدو ومن قتال، ذلك ما ميز الله مكة به من بين سائر بلاد العرب، وقد يطلق الأمن على عدم الخوف مطلقاً فتعين ذكر متعلقه، وإنما يوصف بالأمن ما يصح اتصافه بالخوف وهو ذو الإدراكية، فالإخبار بآمنا عن البلد إما بجعل وزن فاعل هنا للنسبة بمعنى ذا أمن كقول النابغة:

كليني لهم يا أميمة ناصب

أي: ذي نصب، وإما على إرادة آمناً أهله على طريقة المجاز العقلي لملابسة المكان، ثم إن كان المشار إليه في وقت دعاء إبراهيم أرضاً فيها بيت أو بيتان. فالتقدير في الكلام اجعل هذا المكان بلدا آمناً، أي: قرية آمنة، فيكون دعاء بأن يصير قرية وأن تكون آمنة.

وإن كان المشار إليه في وقت دعائه قرية بنى أناس حولها ونزلوا حذوها وهو الأظهر الذي يشعر به كلام الكشاف هنا وفي سورة إبراهيم، كان دعاء للبلد بحصول الأمن له، وأما حكاية دعوته في سورة إبراهيم [35] بقوله: ﴿ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ فتلك دعوة له بعد أن صار بلداً.

ولقد كانت دعوة إبراهيم هذه من جوامع كلم النبوءة، فإن أَمْنَ البلاد والسبل يستتبع جميع خصال سعادة الحياة ويقتضي العدل والعزة والرخاء، إذ لا أمن بدونها، وهو يستتبع التعمير والإقبال على ما ينفع والثروة، فلا يختل الأمن إلا إذا اختلت الثلاثة الأول وإذا اختل اختلت الثلاثة الأخيرة، وإنما أراد بذلك تيسير الإقامة فيه على سكانه لتوطيد وسائل ما أراده لذلك البلد من كونه منبع الإسلام.

والثمرات جمع ثمرة وهي ما تحمل به الشجرة وتنتجه مما فيه غذاء للإنسان أو فاكهة له، وكأن اسمه منتسب من اسم الثمر بالمثناة، فإن أهل الحجاز يريدون بالثمر بالمثلثة التمر الرطب، وبالمثناة التمر اليابس.

وللثمرة جموع متعددة وهي ثمر بالتحريك، وثمار، وثُمُر، بضمتين، وأثمار، وأثامير، قالوا: ولا نظير له في ذلك إلا أكمة جمعت على أكم وإكام وأكم وآكام وأكاميم.

والتعريف في الثمرات تعريف الاستغراق، وهو استغراق عرفي، أي من جميع الثمرات المعروفة للناس، ودليل كونه تعريف الاستغراق مجيء (من) التي للتبعيض، وفي هذا دعاء لهم بالرفاهية حتى لا تطمح نفوسهم للارتحال عنه.

وقوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ﴾ بدل بعضٍ من قوله: ﴿أَهْلَهُ﴾ يفيد تخصيصه، لأن أهله عام إذ هو اسم جمع مضاف، وبدل البعضِ مخصص.

وخص إبراهيم المؤمنين بطلب الرزق لهم حرصاً على شيوع الإيمان لساكنيه لأنهم إذا علموا أن دعوة إبراهيم خصَّت المؤمنين تجنبوا ما يحيد بهم عن الإيمان، فجعل تيسير الرزق لهم على شرط إيمانهم باعثاً لهم على الإيمان، أو أراد التأدب مع الله تعالى فسأله سؤالًا أقرب إلى الإجابة، ولعله استشعر من رد الله عليه عموم دعائه السابق إذ قال: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾ [البقرة: 124] فقال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 124] أن غير المؤمنين ليسوا أهلًا لإجراء رزق الله عليهم، وقد أعقب الله دعوته بقوله: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا﴾ ومقصد إبراهيم من دعوته هذه أن تتوفر لأهل مكة أسباب الإقامة فيها فلا تضطرهم الحاجة إلى سكنى بلد آخر لأنه رجا أن يكونوا دعاة لما بنيت الكعبة لأجله من إقامة التوحيد وخصال الحنيفية وهي خصال الكمال، وهذا أول مظاهر تكوين المدينة الفاضلة التي دعا أفلاطون لإيجادها بعد بضعة عشر قرناً.

وجملة: ﴿قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ﴾ جاءت على سنن حكاية الأقوال في المحاورات والأجوبة مفصولة، وضمير ﴿قَالَ﴾ عائد إلى الله، فمن جوَّز أن يكون الضمير في ﴿قَالَ﴾ لإبراهيم وأن إعادة القول لطول المقول الأول فقد غفل عن المعنى وعن الاستعمال وعن الضمير في قوله: ﴿فَأُمَتِّعُهُۥ﴾.

وقوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ الأظهر أنه عطف على جملة: ﴿وَارْزُقْ أَهْلَهُ﴾ باعتبار القيد وهو قوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ فيكون قوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ مبتدأ وضمن الرسول معنى الشرط فلذلك قرن الخبر بالفاء على طريقة شائعة في مثله، لما قدمناه في قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ [البقرة: 124] أن عطف التلقين في الإنشاء إذا كان صادراً من الذي خوطب بالإنشاء كان دليلًا على حصول الغرض من الإنشاء والزيادة عليه، ولذلك آل المعنى هنا إلى أن الله تعالى أظهر فضله على إبراهيم بأنه يرزق ذريته مؤمنهم وكافرهم، أو أظهر سعة رحمته برزق سكان مكة كلهم مؤمنهم وكافرهم.

ومعنى «أمتعه» أجعل الرزق له متاعاً، و﴿قَلِيلًا﴾ صفة لمصدر محذوف بعد قوله: ﴿فَأُمَتِّعُهُ﴾، والمتاع القليل متاع الدنيا كما دلت عليه المقابلة بقوله: ﴿ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ﴾

وفي هذه الآية دليل لقول الباقلاني والماتريدية والمعتزلة بأن الكفار منعم عليهم بنعم الدنيا، وقال الأشعري: لم ينعم على الكافر لا في الدنيا ولا في الآخرة وإنما أعطاهم الله في الدنيا ملاذَّ على وجه الاستدراج، والمسألة معدودة في مسائل الخلاف بين الأشعري والماتريدي، ويشبه أن يكون الخلاف بينهما لفظياً وإن عده السبكي في عداد الخلاف المعنوي.

وقوله: ﴿ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ﴾ احتراس من أن يغتر الكافر بأن تخويله النعم في الدنيا يؤذن برضى الله، فلذلك ذكر العذاب هنا.

و«ثم» للتراخي الرتبي كشأنها في عطف الجمل من غير التفات إلى كون مصيره إلى العذاب متأخراً عن تمتيعه بالمتاع القليل.

والاضطرار في الأصل الالتجاء، وهو بوزن افتعل مطاوع أضره إذا صيَّره ذا ضرورة، أي: حاجة، فالأصل أن يكون اضطر قاصراً لأن أصل المطاوعة عدم التعدي ولكن الاستعمال جاء على تعديته إلى مفعول وهو استعمال فصيح غير جار على قياس يقال: أضطره إلى كذا، أي: ألجأه إليه، ونظير هذه الآية قوله تعالى في سورة لقمان [24]: ﴿نُمَتِّعُهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴿24﴾﴾.

وقوله: ﴿وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ تذييل، والواو للاعتراض أو للحال، والخبر محذوف هو المخصوص بالذم وتقديره هي.

[127] ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿127﴾﴾.

هذه منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام، وتذكير بشرف الكعبة، ووسيلة ثالثة إلى التعريض بالمشركين بعد قوله: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً﴾ [البقرة: 128]. . . .

إلخ، وتمهيد للرد على اليهود إنكارهم استقبالِ الكعبة الذي يجيء عند قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: 142]، ولأجل استقلالها بهاته المقاصد الثلاثة التي تضمنتها الآيات قبلها عطفت على سوابقها مع الاقتران بـ(إذ) تنبيهاً على الاستقلال.

وخولف الأسلوب الذي يقتضيه الظاهر في حكاية الماضي أن يكون بالفعل الماضي بأن يقول وإذ رفع إلى كونه بالمضارع لاستحضار الحالة.

وحكايتها كأنها مشاهدة لأن المضارع دال على زمن الحال فاستعماله هنا استعارة تبعية، شبَّه الماضي بالحال لشهرته ولتكرر الحديث عنه بينهم، فإنهم لحبهم إبراهيم وإجلالهم إياه لا يزالون يذكرون مناقبه وأعظمها بناء الكعبة، فشبه الماضي لذلك بالحال ولأن ما مضى من الآيات في ذكر إبراهيم من قوله: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ﴾ [البقرة: 124] إلى هنا مما يوجب امتلاء أذهان السامعين بإبراهيم وشؤونه حتى كأنه حاضر بينهم، وكأن أحواله حاضرة مشاهدة، وكلمة (إذ) قرينة على هذا التنزيل لأن غالب الاستعمال أن يكون للزمن الماضي، وهذا معنى قول النحاة أن (إذ) تخلص المضارع إلى الماضي.

والقواعد جمع قاعدة وهي أساس البناء الموالي للأرض الذي به ثبات البناء، أطلق عليها هذا اللفظ لأنها أشبهت القاعد في اللصوق بالأرض، فأصل تسمية القاعدة مجاز عن اللصوق بالأرض ثم عن إرادة الثبات في الأرض، وهاء التأنيث فيها للمبالغة مثل هاء علَّامة.

ورفع القواعد إبرازها من الأرض والاعتلاء بها لتصير جداراً، لأن البناء يتصل بعضه ببعض ويصير كالشيء الواحد، فالجدار إذا اتصل بالأساس صار الأساس مرتفعاً، ويجوز جعل القواعد بمعنى جدران البيت كما سموها بالأركان ورفعها إطالتها، وقد جعل ارتفاع جدران البيت تسعة أذرع. ويجوز أن يُفاد من اختيار مادة الرفع دون مادة الإطالة ونحوها معنى التشريف، وفي إثبات ذلك للقواعد كناية عن ثبوته للبيت، وفي إسناد الرفع بهذا المعنى إلى إبراهيم مجاز عقلي لأن إبراهيم سبب الرفع المذكور، أي: بدعائه المقارن له. وعطف إسماعيل على إبراهيم تنويه به إذ كان معاونه ومناوله.

وللإشارة إلى التفاوت بين عمل إبراهيم وعمل إسماعيل أوقع العطف على الفاعل بعد ذكر المفعول والمتعلقات، وهذا من خصوصيات العربية في أسلوب العطف فيما ظهر لي، ولا يحضرني الآن مثله في كلام العرب، وذلك أنك إذا أردت أن تدل على التفاوت بين الفاعلين في صدور الفعل تجعل عطف أحدهما بعد انتهاء ما يتعلق بالفاعل الأول، وإذا أردت أن تجعل المعطوف والمعطوف عليه سواء في صدور الفعل تجعل المعطوف موالياً للمعطوف عليه.

وإسماعيل اسم الابن البكر لإبراهيم عليه السلام، وهو ولده من جاريته هاجر القبطية، ولد في أرض الكنعانيين بين قادش وبارد سنة 1910 عشر وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح.

ومعنى إسماعيل بالعبرية سمع الله، أي: إجابة الله، لأن الله استجاب دعاء أمه هاجر إذ خرجت حاملًا بإسماعيل مفارقة الموضع الذي فيه سارة مولاتها حين حدث لسارة من الغيرة من هاجر لما حملت هاجر ولم يكن لسارة أبناء يومئذ، وقيل هو معرَّب عن يشمعيل بالعبرانية ومعناه الذي يسمع له الله، ولما كبر إسماعيل رأى إبراهيم رؤيا وحي أن يذبحه فعزم على ذبحه ففداه الله، وإسماعيل يومئذٍ الابن الوحيد لإبراهيم قبل ولادة إسحاق، وكان إسماعيل مقيماً بمكة حول الكعبة، وتوفي بمكة سنة 1773 ثلاث وسبعين وسبعمائة وألف قبل ميلاد المسيح تقريباً، ودفن بالحجر الذي حول الكعبة.

وجملة ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ مقول قول محذوف يقدر حالًا من ﴿يَرْفَعُ إِبْرَٰهِيمُ﴾ وهذا القول من كلام إبراهيم لأنه الذي يناسبه الدعاء لذريته لأن إسماعيل كان حينئذٍ صغيراً.

والعدول عن ذكر القول إلى نطق المتكلم بما قاله المحكي عنه هو ضرب من استحضار الحالة قد مهَّد له الإخبار بالفعل المضارع في قوله: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ﴾ حتى كأن المتكلم هو صاحب القول، وهذا ضرب من الإيغال.

وجملة ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ تعليل لطلب التقبل منهما، وتعريف جزئَي هذه الجملة، والإتيان بضمير الفصل يفيد قصرين للمبالغة في كمال الوصفين له تعالى بتنزيل سمع غيره وعلم غيره منزلة العدم.

ويجوز أن يكون قصراً حقيقياً باعتبار متعلق خاص، أي: السميع العليم لدعائنا لا يعلمه غيرك، وهذا قصر حقيقي مقيد وهو نوع مغاير للقصر الإضافي لم ينبه عليه علماء المعاني﴿وَمِن﴾.

[128] ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿128﴾﴾.

فائدة تكرير النداء بقوله: ﴿رَبَّنَا﴾ إظهار الضراعة إلى الله تعالى وإظهار أن كل دعوى من هاته الدعوات مقصودة بالذات، ولذلك لم يكرر النداء إلا عند الانتقال من دعوة إلى أخرى، فإن الدعوة الأولى: لطلب تقبل العمل، والثانية: لطلب الاهتداء. فجملة النداء معترضة بين المعطوف هنا والمعطوف عليه في قوله الآتي: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا﴾ [البقرة: 129].

والمراد بمسلمَين لك المنقادان إلى الله تعالى، إذ الإسلام الانقياد. ولما كان الانقياد للخالق بحق يشمل الإيمان بوجوده وأن لا يشرك في عبادته غيره ومعرفة صفاته التي دل عليها فعله، كانت حقيقة الإسلام ملازمة لحقيقة الإيمان والتوحيد، ووجه تسمية ذلك إسلاماً سيأتي عند قوله: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132]، وأما قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: 14] فإنه فكك بينهما لأن إسلامهم كان عن خوف لا عن اعتقاد، فالإيمان والإسلام متغايران مفهوماً وبينهما عموم وخصوص وجهي في الماصدق، فالتوحيد في زمن الفترة إيمان لا يترقب منه انقياد إذ الانقياد إنما يحصل بالأعمال، وانقياد المغلوب المكره إسلام لم ينشأ عن اعتقاد إيمان، إلا أن صورتي الانفراد في الإيمان والإسلام نادرتان.

ألهم الله إبراهيم اسم الإسلام ثم ادخره بعده للدِّين المحمَّدي فنسي هذا الاسم بعد إبراهيم ولم يلقب به دين آخر، لأن الله أراد أن يكون الدِّين المحمَّدي إتماماً للحنيفية دين إبراهيم، وسيجيء بيانٌ لهذا عند قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا﴾ في سورة آل عمران [67].

ومعنى طلب أن يجعلهما مسلمين هو طلب الزيادة في ما هما عليه من الإسلام وطلب الدوام عليه، لأن الله قد جعلهما مسلمين من قبل كما دل عليه قوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ﴾ [البقرة: 131] الآية.

وقوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً﴾ يتعيَّن أن يكون ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ﴾ و﴿مُّسْلِمَةً﴾ معمولين لفعل: (اجعلنا) بطريق العطف، وهذا دعاء ببقاء دينهما في ذريتهما، و(من) في قوله: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ﴾ للتبعيض، وإنما سألا ذلك لبعض الذرية جمعاً بين الحرص على حصول الفضيلة للذرية وبين الأدب في الدعاء لأن نبوءة إبراهيم تقتضي علمه بأنه ستكون ذريته أمماً كثيرة وأن حكمة الله في هذا العالم جرت على أنه لا يخلو من اشتماله على الأخيار والأشرار، فدعا الله بالممكن عادة، وهذا من أدب الدعاء وقد تقدم نظيره في قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾ [البقرة: 124].

ومن هنا ابتدئ التعريض بالمشركين الذين أعرضوا عن التوحيد واتبعوا الشرك، والتمهيد لشرف الدين المحمدي.

والأمة اسم مشترك يطلق على معان كثيرة، والمراد منها هنا الجماعة العظيمة التي يجمعها جامع له بال من نسب أو دين أو زمان، ويقال أمة محمد مثلًا للمسلمين لأنهم اجتمعوا على الإيمان بنبوة محمد ﷺ، وهي بزنة فُعلة، وهذه الزنة تدل على المفعول مثل لقطة وضُحكة وقدوة، فالأمة بمعنى مأمومة اشتقت من الأَم بفتح الهمزة وهو

القصد، لأن الأمة تقصدها الفرق العديدة التي تجمعها جامعة الأمة كلها، مثل الأمة العربية لأنها ترجع إليها قبائل العرب، والأمة الإسلامية لأنها ترجع إليها المذاهب الإسلامية، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: 38] فهو في معنى التشبيه البليغ، أي كأمم إذا تدبرتم في حكمة إتقان خلقهم ونظام أحوالهم وجدتموه كأمم أمثالكم، لأن هذا الاعتبار كان الناس في غفلة عنه.

وقد استجيبت دعوة إبراهيم في المسلمين من العرب الذين تلاحقوا بالإسلام قبل الهجرة وبعدها حتى أسلم كل العرب إلا قبائل قليلة لا تنخرم بهم جامعة الأمة، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: 129]، وأما من أسلموا من بني إسرائيل مثل عبدالله بن سلام فلم يلتئم منهم عدد أمة.

وقوله: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ سؤال لإرشادهم لكيفية الحج الذي أُمرا به من قبل أمراً مجملًا، ففعل (أرنا) هو من رأى العرفانية، وهو استعمال ثابت لفعل الرؤية كما جزم به الراغب في المفردات والزمخشري في المفصل وتعدت بالهمز إلى مفعولين.

وحق رأى أن يتعدى إلى مفعول واحد لأن أصله هو الرؤية البصرية ثم استعمل مجازاً في العلم بجعل العلم اليقيني شبيهاً برؤية البصر، فإذا دخل عليه همز التعدية تعدى إلى مفعولين، وأما تعدية أرى إلى ثلاثة مفاعيل فهو خلاف الأصل وهو استعمال خاص وذلك إذا أراد المتكلم الإخبار عن معرفة صفة من صفات ذات فيذكر اسم الذات أولًا ويعلم أن ذلك لا يفيد مراده فيكمله بذكر حال لازمة إتماماً للفائدة فيقول رأيت الهلال طالعاً مثلًا، ثم يقول: أراني فلان الهلال طالعاً، وكذلك فعل علم وأخواته من باب (ظن) كله ومثله باب كان وأخواتها، ألا ترى أنك لو عدلت عن المفعول الثاني في باب (ظن) أو عن الخبر في باب (كان) إلى الإتيان بمصدر في موضع الاسم في أفعال هذين البابين لاستغنيت عن الخبر والمفعول الثاني فتقول: كان حضور فلان، أي حصل وعلمت مجيء صاحبك، وظننت طلوع الشمس، وقد روي قول الفِند الزِّمَّاني:

عسى أن يرجع الأيا ... مُ قوماً كالذي كانوا

وقال حطائط بن يعفر:

أريني جواداً مات هُزْلًا لعلَّني ... أرى ما ترين أو بخيلًا مخلَّدا

فإن جملة مات هُزلًا ليست خبراً عن (جواداً) إذ المبتدأ لا يكون نكرة، وبهذا يتبين أن الصواب أن يعد الخبر في باب كان والمفعول الثاني في باب ظن أحوالًا لازمة لتمام الفائدة، وأن إطلاق اسم الخبر أو المفعول على ذلك المنصوب تسامح وعبارة قديمة.

وقرأ ابن كثير ويعقوب ﴿وَأَرِنَا﴾ بسكون الراء للتخفيف، وقرأه أبو عمرو باختلاس كسرة الراء تخفيفاً أيضاً، وجملة ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ تعليل لجمل الدعاء.

والمناسك جمع منسك وهو اسم مكان من نسك نسكاً من باب نصر، أي: تعبَّد، أو من نَسُك بضم السين نساكة بمعنى ذبح تقرباً، والأظهر هو الأول لأنه الذي يحق طلب التوفيق له وسيأتي في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ﴾ [البقرة: 200].

[129] ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ (129)﴾.

كرر النداء لأنه عطف غرض آخر في هذا الدعاء وهو غرض الدعاء بمجيء الرسالة في ذريته لتشريفهم وحرصاً على تمام هديهم.

وإنما قال: ﴿فِيهِمْ﴾ ولم يقل لهم لتكون الدعوة بمجيء رسول برسالة عامة فلا يكون ذلك الرسول رسولًا إليهم فقط، ولذلك حذف متعلق ﴿رَسُولًا﴾ ليعم، فالنداء في قوله: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ﴾ اعتراض بين جمل الدعوات المتعاطفة، ومظهر هذه الدعوة هو محمد ﷺ، فإنه الرسول الذي هو من ذرية إبراهيم وإسماعيل كليهما، وأما غيره من رسل غير العرب فليسوا من ذرية إسماعيل، وشعيب من ذرية إبراهيم وليس من ذرية إسماعيل، وهود وصالح هما من العرب العاربة فليسا من ذرية إبراهيم ولا من ذرية إسماعيل.

وجاء في التوراة في الإصحاح 17 من التكوين: «ظهر الرب لإبرام ـ أي: إبراهيم ـ وقال له: أنا الله القدير سر أمامي وكن كاملًا فأجعل عهدي بيني وبينك وأكثرك كثيراً جداً». وفي فقرة 20: «وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً».

وذكر عبدالحق الإسلامي السبتي الذي كان يهودياً فأسلم هو وأولاده وأهله في سبتة وكان موجوداً بها سنة 736 ست وثلاثين وسبعمائة في كتاب له سمَّاه «الحسام المحدود في الرد على اليهود»: أن كلمة كثيراً جداً أصلها في النص العبراني «مادا مادا»، وأنها رمز في التوراة لاسم محمد بحساب الجمل لأن عدد حروف مادا مادا بحساب الجمل عند اليهود تجمع عدد اثنين وتسعين وهو عدد حروف محمد. اهـ. وتبعه على هذا البقاعي في نظم الدرر.

ومعنى ﴿يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ﴾ يقرؤها عليهم قراءة تذكير، وفي هذا إيماء إلى أنه يأتيهم بكتاب فيه شرع.

فالآيات جمع آية وهي الجملة من جمل القرآن، سمِّيت آية لدلالتها على صدق

الرسول بمجموع ما فيها من دلالة صدور مثلها من أمي لا يقرأ ولا يكتب، وما نُسجت عليه من نظم أعجز الناس عن الإتيان بمثله، ولما اشتملت عليه من الدلالة القاطعة على توحيد الله وكمال صفاته دلالة لم تترك مسلكاً للضلال في عقائد الأمة بحيث أمنت هذه الأمة من الإشراك، قال النبي ﷺ في خطبة حجة الوداع: «**إن الشيطان قد يئس أن يعبد في بلدكم هذا**».

وجيء بالمضارع في قوله: ﴿يَتْلُواْ﴾ للإشارة إلى أن هذا الكتاب تتكرر تلاوته.

والحكمة العلم بالله ودقائق شرائعه، وهي معاني الكتاب وتفصيل مقاصده، وعن مالك: الحكمة معرفة الفقه والدِّين والاتباع لذلك، وعن الشافعي الحكمة سنَّة رسول الله ﷺ، وكلاهما ناظر إلى أن عطف الحكمة على الكتاب يقتضي شيئاً من المغايرة بزيادة معنى، وسيجيء تفصيل معنى الحكمة عند قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾ في هذه السورة [269].

والتزكية التطهير من النقائص، وأكبر النقائص الشرك بالله، وفي هذا تعريض بالذين أعرضوا عن متابعة القرآن وأبوا إلا البقاء على الشرك.

وقد جاء ترتيب هذه الجمل في الذكر على حسب ترتيب وجودها لأن أول تبليغ الرسالة تلاوة القرآن ثم يكون تعليم معانيه، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19)﴾ [القيامة: 18، 19]، ثم العلم تحصل به التزكية وهي في العمل بإرشاد القرآن.

وقوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ تذييل لتقريب الإجابة، أي: لأنك لا يغلبك أمر عظيم ولا يعزب عن علمك وحكمتك شيء. والحكيم بمعنى المحكم هو فعيل بمعنى مفعل، وقد تقدم نظيره في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يُكَذِّبُونَ﴾ [البقرة: 10]، وقوله: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32)﴾ [البقرة: 32].

[130، 131] ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ (130) إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (131)﴾.

موقع هاته الآيات من سوابقها موقع النتيجة بعد الدليل، فإنه لما بيَّن فضائل إبراهيم من قوله: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى﴾ [البقرة: 124] إلى هنا، علم أن صاحب هاته الفضائل لا يعدل عن دينه والاقتداء به إلا سفيه العقل أفن الرأي، فمقتضى الظاهر أن تعطف على سوابقها بالفاء، وإنما عدل من الفاء إلى الواو ليكون مدلول هذه الجملة مستقلًّا بنفسه في

تكميل التنويه بشأن إبراهيم، وفي أن هذا الحكم حقيق بملة إبراهيم من كل جهة لا من خصوص ما حكى عنه في الآيات السالفة، وفي التعريض بالذين حادوا عن الدِّين الذي جاء متضمناً لملة إبراهيم، والدلالة عن التفريع لا تفوت لأن وقوع الجملة بعد سوابقها متضمنة هذا المعنى دليل على أنها نتيجة لما تقدم كما تقول: أحسن فلان تدبير المهم وهو رجل حكيم ولا تحتاج إلى أن تقول: فهو رجل حكيم.

والاستفهام للإنكار والاستبعاد، واستعماله في الإنكار قد يكون مع جواز إرادة قصد الاستفهام فيكون كناية، وقد يكون مع عدم جواز إرادة معنى الاستفهام فيكون مجازاً في الإنكار، ويكون معناه معنى النفي، والأظهر أنه هنا من قبيل الكناية فإن الإعراض عن ملة إبراهيم مع العلم بفضلها ووضوحها أمر منكر مستبعد. ولما كان شأن المنكَر المستبعَد أن يُسأل عن فاعله استعمل الاستفهام في ملزومه وهو الإنكار والاستبعاد على وجه الكناية مع أنه لو سئل عن هذا المُعرض لكان السؤال وجيهاً، والاستثناء قرينة على إرادة النفي واستعمال اللفظ في معنيين كنائيين، أو ترشيح للمعنى الكنائي وهما الإنكار.

والاستفهام لا يجيء فيه ما قالوا في استعمال اللفظ المشترك في معنييه واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه أو في مجازيه، لأن الدلالة على المعنى الكنائي بطريق العقل بخلاف الدلالة على المعنيين الموضوع لهما الحقيقي وعلى المعنى الحقيقي والمجازي، إذ الذين رأوا ذلك منعوا بعلة أن قصد الدلالة باللفظ على أحد المعنيين يقتضي عدم الدلالة به على الآخر لأنه لفظ واحد، فإذا دل على معنى تمت دلالته وأن الدلالة على المعنيين المجازيين دلالة باللفظ على أحد المعنيين فيقتضي أنه نقل من مدلوله الحقيقي إلى مدلول مجازي وذلك يقتضي عدم الدلالة به على غيره لأنه لفظ واحد، وقد أبطلنا ذلك في المقدمة التاسعة، أما المعنى الكنائي فالدلالة عليه عقلية سواء بقي اللفظ دالًّا على معناه الحقيقي أم تعطلت دلالته عليه.

ولك أن تجعل استعمال الاستفهام في معنى الإنكار مجازاً بعلاقة اللزوم كما تكرر في كل كناية لم يرد فيها المعنى الأصلي وهو أظهر لأنه مجاز مشهور حتى صار حقيقة عرفية فقال النحاة: الاستفهام الإنكاري نفي ولذا يجيء بعده الاستثناء، والتحقيق أنه لا يطرد أن يكون بمعنى النفي ولكنه يكثر فيه ذلك لأن شأن الشيء المنكر بأن يكون معدوماً، ولهذا فالاستثناء هنا يصح أن يكون استثناء من كلام دل عليه الاستفهام كأن مجيباً أجاب السائل بقوله: لا يرغب عنها إلا من سفه نفسه.

والرغبة طلب أمر محبوب، فحق فعلها أن يتعدى بفي وقد يتعدى بعن إذا ضمن معنى العدول عن أمر وكثر هذا التضمين في الكلام حتى صار منسيًّا، والملة الدِّين

وتقدم بيانها عند قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: 120].

وسفه بمعنى استخف، لأن السفاهة خفة العقل واضطرابه. يقال: تسفهه استخفه، قال ذو الرمة:

مَشَيْن كما اهتزت رماحٌ تسفَّهت أعاليها مَرُّ الرياح النَّواسم

ومنه السفاهة في الفعل وهو ارتكاب أفعال لا يرضى بها أهل المروءة. والسفه في المال وهو إضاعته وقلة المبالاة به وسوء تنميته. وسفهه بمعنى استخفه وأهانه، لأن الاستخفاف ينشأ عنه الإهانة، وسفه صار سفيهاً وقد تضم الفاء في هذا.

وانتصاب ﴿نَفْسَهُ﴾ إما على المفعول به، أي: أهملها واستخفها ولم يبال بإضاعتها دنيا وأخرى، ويجوز انتصابه على التمييز المحول عن الفاعل وأصله سفهت نفسه، أي: خفت وطاشت فحول الإسناد إلى صاحب النفس على طريقة المجاز العقلي للملابسة قصداً للمبالغة، وهي أن السفاهة سرت من النفس إلى صاحبها من شدة تمكنها بنفسه حتى صارت صفة لجثمانه، ثم انتصب الفاعل على التمييز تفسيراً لذلك الإبهام في الإسناد المجازي، ولا يعكر عليه مجيء التمييز معرفة بالإضافة لأن تنكير التمييز أغلبي.

والمقصود من قوله: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ تسفيه المشركين في إعراضهم عن دعوة الإسلام بعد أن بيَّن لهم الرسول ﷺ أن الإسلام مقام على أساس الحنيفية وهي معروفة عندهم بأنها ملة إبراهيم، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: 123]، وقال في الآية السابقة: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: 128]، وقال: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132].

وجملة ﴿وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ﴾ معطوفة على الجمل التي قبلها الدالة على رفعة درجة إبراهيم عند الله تعالى إذ جعله للناس إماماً وضمن له النبوءة في ذريته، وأمره ببناء مسجد لتوحيده واستجاب له دعواته.

وقد دلت تلك الجمل على اختيار الله إياه، فلا جرم أُعقبت بعطف هذه الجملة عليها لأنها جامعة لفذلكتها وزائدة بذكر أنه سيكون في الآخرة من الصالحين. واللام جواب قسم محذوف، وفي ذلك اهتمام بتقرير اصطفائه وصلاحه في الآخرة.

ولأجل الاهتمام بهذا الخبر الأخير أكد بقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾، فقوله: ﴿وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ إلى آخره اعتراض بين جملة اصطفيناه وبين الظرف وهو قوله:

﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ﴾، إذ هو ظرف لاصطفيناه وما عطف عليه، قصد من هذه الظرفية التخلص إلى منقبة أخرى، لأن ذلك الوقت هو دليل اصطفائه حيث خاطبه الله بوحي وأمره بما تضمَّنه قوله: ﴿أَسْلِمْ﴾ من معان جماعها التوحيد والبراءة من الحول والقوة وإخلاص الطاعة، وهو أيضاً وقت ظهور أن الله أراد إصلاح حاله في الآخرة إذ كلٌّ ميسّر لما خُلق له.

وقد فُهم أن مفعول: ﴿أَسْلِمْ﴾ ومتعلّقه محذوفان يُعْلَمان من المقام، أي: أسلم نفسك لي كما دل عليه الجواب بقوله: ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وشاع الاستغناء عن مفعول أسلم فنزل الفعل منزلة اللازم، يقال: أسلم، أي: دان بالإسلام كما أنبأ به قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [آل عمران: 67] كما سيأتي قريباً.

وقوله: ﴿قَالَ أَسْلَمْتُ﴾ فُصلت الجملة على طريقة حكاية المحاورات كما قدمناه في ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

وقوله: ﴿قَالَ أَسْلَمْتُ﴾ مُشعر بأنه بادر بالفور دون تريث كما اقتضاه وقوعه جواباً، قال ابن عرفة: إنما قال لرب العالمين دون أن يقول أسلمت لك، ليكون قد أتى بالإسلام وبدليله اهـ. يعني أن إبراهيم كان قد علم أن لهذا العالم خالقاً عالماً حصل له بإلهام من الله، فلما أوحى الله إليه بالإيمان صادف ذلك عقلًا رشداً.

[132] ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِۦمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿132﴾﴾.

لما كان من شأن أهل الحق والحكمة أن يكونوا حريصين على صلاح أنفسهم وصلاح أمتهم كان من مكملات ذلك أن يحرصوا على دوام الحق في الناس متبعاً مشهوراً، فكان من سننهم التوصية لمن يظنونهم خلفاً عنهم في الناس بأن لا يحيدوا عن طريق الحق ولا يفرطوا فيما حصل لهم منه، فإن حصوله بمجاهدة نفوس ومرور أزمان فكان لذلك أمراً نفيسا يجدر أن يحتفظ به.

والإيصاء أمر أو نهي يتعلق بصلاح المخاطب خصوصاً أو عموماً، وفي فوته ضر، فالوصية أبلغ من مطلق أمر ونهي، فلا تطلق إلا في حيث يخاف الفوات: إما بالنسبة للموصي ولذلك كثر الإيصاء عند توقع الموت كما سيأتي عند قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى﴾ [البقرة: 133]، وفي حديث العرباض: وعظنا رسول الله موعظة وَجِلَت منها القلوب وذرفت منها العيون فقلنا:

يا رسول الله كأنها موعظة مودع فأوصنا» الحديث، وإما بالنسبة إلى الموص كالوصية عند السفر في حديث معاذ حين بعثه رسول الله ﷺ لليمن: «كان آخر ما أوصاني رسول الله حين وضعت رجلي في الغرز أن قال: «**حسِّن خُلُقَك للناس**»، وجاء رجل إلى النبي ﷺ فقال له: أوصني قال: «**لا تغضب**».

فوصية إبراهيم ويعقوب إما عند الموت كما تُشعر به الآية الآتية: ﴿إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ﴾ [البقرة: 133]، وإما في مظان خشية الفوات.

والضمير المجرور بالباء عائد على الملة أو على الكلمة أي قوله: ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: 131]، فإن كان بالملة فالمعنى أنه أوصى أن يلازموا ما كانوا عليه معه في حياته، وإن كان الثاني فالمعنى أنه أوصى بهذا الكلام الذي هو شعار جامع لمعاني ما في الملة.

وبنو إبراهيم ثمانية: إسماعيل وهو أكبر بنيه وأمه هاجر، وإسحاق وأمه سارة وهو ثاني بنيه، ومديان، ومدان، وزمران، ويقشان، وبشباق، وشوح، وهؤلاء أمهم قطورة التي تزوجها إبراهيم بعد موت سارة، وليس لغير إسماعيل وإسحاق خبر مفصل في التوراة سوى أن ظاهر التوراة أن مديان هو جد أمَّة مدين أصحاب الأيكة، وأن موسى عليه السلام لما خرج خائفاً من مصر نزل أرض مديان وأن يثرون أو رعوئيل هو شعيب كان كاهن أهل مدين. وأما يعقوب فهو ابن إسحاق من زوجه رفقة الأرامية تزوجها سنة ست وثلاثين وثمانمائة وألف قبل المسيح في حياة جده إبراهيم فكان في زمن إبراهيم رجلًا ولقب بإسرائيل وهو جد جميع بني إسرائيل، ومات يعقوب بأرض مصر سنة تسع وثمانين وتسعمائة وألف قبل المسيح ودفن بمغارة المكفيلة بأرض كنعان بلد الخليل حيث دفن جده وأبوه عليهم السلام.

وعطف يعقوب على إبراهيم هنا إدماج مقصود به تذكير بني إسرائيل «الذي هو يعقوب» بوصية جدهم، فكما عرَّض بالمشركين في إعراضهم عن دين أوصى به أبوهم، عرَّض باليهود كذلك لأنهم لما انتسبوا إلى إسرائيل وهو يعقوب الذي هو جامع نسبهم بعد إبراهيم لتقام الحجة عليهم بحق اتباعهم الإسلام.

وقوله: ﴿يَٰبَنِيَّ﴾ إلخ حكاية صيغة وصية إبراهيم، وسيجيء ذكر وصية يعقوب. ولما كان فعل أوصى متضمناً للقول صح مجيء جملة بعده من شأنها أن تصلح لحكاية الوصية لتفسر جملة أوصى، وإنما لم يؤت بأن التفسيرية التي كثر مجيئها بعد جملة فيها معنى القول دون حروفه، لأن أن التفسيرية تحتمل أن يكون ما بعدها محكياً بلفظه أو بمعناه

والأكثر أن يحكى بالمعنى، فلما أريد هنا التنصيص على أن هذه الجملة حكاية لقول إبراهيم بنصه (ما عدا مخالفة المفردات العربية) عوملت معاملة فعل القول نفسه، فإنه لا تجيء بعده أن التفسيرية بحال، ولهذا يقول البصريون في هذه الآية إنه مقدر قول محذوف خلافاً للكوفيين القائلين بأن وصى ونحوه ناصب للجملة المقولة، ويشبه أن يكون الخلاف بينهم لفظياً.

و﴿ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ﴾ اختار لكم الدِّين، أي: الدين الكامل، وفيه إشارة إلى أنه أختاره لهم من بين الأديان وأنه فضلهم به لأن اصطفى لك يدل على أنه ادخره لأجله، وأراد به دين الحنيفية المسمَّى بالإسلام، فلذلك قال: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾.

ومعنى ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ النهي عن مفارقة الإسلام، أعني ملة إبراهيم في جميع أوقات حياتهم، وذلك كناية عن ملازمته مدة الحياة لأن الحي لا يدري متى يأتيه الموت، فنهي أحد عن أن يموت غير مسلم أمر بالاتصاف بالإسلام في جميع أوقات الحياة، فالمراد من مثل هذا النهي شدة الحرص على ترك المنهي.

وللعرب في النهي المراد منه النهي عن لازمه طرق ثلاثة؛ **الأول**: أن يجعلوا المنهي عنه مما لا قدرة للمخاطب على اجتنابه فيدلُّوا بذلك على أن المراد نفي لازمه مثل قولهم: لا تنسَ كذا، أي: لا ترتكب أسباب النسيان، ومثل قولهم: لا أعرفنك تفعل كذا، أي: لا تفعل فأعرفك، لأن معرفة المتكلم لا ينهى عنها المخاطب، وفي الحديث: «**فلا يذادنَّ أقوام عن حوضي**».

الثاني: أن يكون المنهي عنه مقدوراً للمخاطب ولا يريد المتكلم النهي عنه ولكن عما يتصل به أو يقارنه، فيجعل النهي في اللفظ عن شيء ويقيده بمقارنه للعلم بأن المنهي عنه مضطر لإيقاعه، فإذا أوقعه اضطر لإيقاع مقارنه نحو قولك: لا أراك بثياب مشوهة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾.

الثالث: أن يكون المنهي عنه ممكن الحصول ويجعله مفيداً مع احتمال المقام لأن يكون النهي عن الأمرين إذا اجتمعا ولو لم يُفعل، أحدهما نحو: لا تجئني سائلًا وأنت تريد أن لا يسألك، فإما أن يجيء ولا يسأل، وإما أن لا يجيء بالمرة، وفي الثانية: إثبات أن بني إبراهيم ويعقوب كانوا على ملة الإسلام وأن الإسلام جاء بما كان عليه إبراهيم وبنوه حين لم يكن لأحد سلطان عليهم، وفيه إيماء إلى أن ما طرأ على بنيه بعد ذاك من الشرائع إنما اقتضته أحوال عرضت وهي دون الكمال الذي كان عليه إبراهيم، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19]،

وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الحج: 78].

[133] ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (133)﴾.

تفصيل لوصية يعقوب بأنه أمر أبناءه أن يكونوا على ملة إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وهي نظير ما وصَّى به إبراهيم بنيه، فأجمل هنا اعتماداً على ما صرَّح به في قوله سابقاً: ﴿يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132] وهذا تنويه بالحنيفية التي هي أساس الإسلام، وتمهيد لإبطال قولهم: ﴿كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا﴾ [البقرة: 135]، وإبطال لزعمهم أن يعقوب كان على اليهودية وأنه أوصى بها بنيه فلزمت ذريته فلا يحوِّلون عنها. وقد ذكر أن اليهود قالوا ذلك، قاله الواحدي والبغوي بدون سند، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ﴾ [البقرة: 140] الآية، فلذلك جيء هنا بتفصيل وصية يعقوب إبطالًا لدعاوى اليهود ونقضاً لمعتقدهم الذي لا دليل عليه كما أنبأ به الإنكار في قوله: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ﴾ إلخ.

و﴿أَمْ﴾ عاطفة جملة: ﴿كُنتُمْ شُهَدَاءَ﴾ على جملة ﴿وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ﴾ [البقرة: 132] فإن أم من حروف العطف كيفما وقعت، وهي هنا منقطعة للانتقال من الخبر عن إبراهيم ويعقوب إلى مجادلة من اعتقدوا خلاف ذلك الخبر، ولما كانت أم يلازمها الاستفهام كما مضى عند قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ﴾ [البقرة: 108]... إلخ، فالاستفهام هنا غير حقيقي لظهور أن عدم شهودهم احتضار يعقوب محقق، فتعين أن الاستفهام مجاز، ومحمله على الإنكار لأنه أشهر محامل الاستفهام المجازي، ولأن مثل هذا المستفهم عنه مألوف في الاستفهام الإنكاري.

ثم إن كون الاستفهام إنكارياً يمنع أن يكون الخطاب الواقع فيه خطاباً للمسلمين لأنهم ليسوا بمظنة حال من يدَّعي خلاف الواقع حتى ينكر عليهم، خلافاً لمن جوَّز كون الخطاب للمسلمين من المفسرين، توهموا أن الإنكار يساوي النفي مساواة تامة وغفلوا عن الفرق بين الاستفهام الإنكاري وبين النفي المجرد، فإن الاستفهام الإنكاري مستعمل في الإنكار مجازاً بدلالة المطابقة وهو يستلزم النفي بدلالة الالتزام، ومن العجيب وقوع الزمخشري في هذه الغفلة.

فتعين أن المخاطب اليهود وأن الإنكار متوجِّه إلى اعتقاد اعتقدوه يعلم من سياق الكلام وسوابقه وهو ادعاؤهم أن يعقوب مات على اليهودية وأوصى بها فلزمت ذريته، فكان موقع الإنكار على اليهود واضحاً وهو أنهم ادعوا ما لا قبل لهم بعلمه إذ لم يشهدوا كما سيأتي، فالمعنى ما كنتم شهداء احتضار يعقوب. ثم أكمل القصة تعليماً وتفصيلًا واستقصاء في الحجة بأن ذكر ما قاله يعقوب حين احتضاره وما أجابه أبناؤه وليس ذلك بداخل في حيز الإنكار، فالإنكار ينتهي عند قوله: ﴿ٱلْمَوْتُ﴾ والبقية تكملة للقصة، والقرينة على الأمرين ظاهرة اعتماداً على مألوف الاستعمال في مثله، فإنه لا يطال فيه المستفهم عنه بالإنكار، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أَشَهِدُواْ خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف: 19] فلما قال هنا: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ﴾ علم السامع موقع الإنكار، ثم يعلم أن قول أبناء يعقوب نعبد إلهك لم يكن من دعوى اليهود حتى يدخل في حيز الإنكار، لأنهم لو ادعوا ذلك لم ينكر عليهم إذ هو عين المقصود من الخبر، وبذلك يستقر كلا الكلامين في قراره، ولم يكن داع لجعل (أم) متصلة بتقدير محذوف قبلها تكون هي معادلة له، كأن يقدر أكنتم غائبين إذ حضر يعقوب الموت أم شهداء، وأن الخطاب لليهود أو للمسلمين والاستفهام للتقرير، ولا لجعل الخطاب في قوله: ﴿كُنتُمْ﴾ للمسلمين على معنى جعل الاستفهام للنفي المحض، أي: ما شهدتم احتضار يعقوب أي على حد ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ﴾ [القصص: 44] وحد ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ﴾ [آل عمران: 44] كما حاوله الزمخشري ومتابعوه، وإنما حداه إلى ذلك قياسه على غالب مواقع استعمال أمثال هذا التركيب مع أن موقعه هنا موقع غير معهود وهو من الإيجاز والإكمال إذ جمع الإنكار عليهم في التقول على من لم يشهدوه، وتعليمهم ما جهلوه، ولأجل التنبيه على هذا الجمع البديع أعيدت إذ في قوله: ﴿إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ﴾ ليكون كالبدل من ﴿إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ﴾ فيكون مقصوداً بالحكم أيضاً.

والشهداء جمع شهيد بمعنى الشاهد، أي: الحاضر للأمر والشأن، ووجه دلالة نفي المشاهدة على نفي ما نسبوه إلى يعقوب هو أن تنبيههم إلى أنهم لم يشهدوا ذلك يثير في نفوسهم الشك في معتقدهم.

وقوله تعالى: ﴿قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ﴾ هو من بقية القصة المنفي شهود المخاطبين محضرها، فهذا من مجيء القول في المحاورات كما قدمنا، فقوله: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: 30] فيكون الكلام نفياً لشهودهم مع إفادة تلك الوصية، أي: ولو شاهدتم ما اعتقدتم خلافها، فلما اعتقدوا اعتقاداً كالضروري وبَّخهم وأنكر عليهم حتى يرجعوا إلى النظر في الطرق التي استندوا إليها فيعلموا أنها طرق غير موصلة، وبهذا تعلمون وجهة الاقتصار على نفي الحضور مع أن نفي الحضور لا يدل على كذب

المدعي لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فالمقصود هنا الاستدراج في إبطال الدعوى بإدخال الشك على مدَّعيها.

وقوله تعالى: ﴿إِذۡ قَالَ لِبَنِيهِ﴾ بدل من ﴿إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ﴾ وفائدة المجيء بالخبر على هذه الطريقة دون أن يقال: أم كنتم شهداء إذ قال يعقوب لبنيه عند الموت، هي قصد استقلال الخبر وأهمية القصة وقصد حكايتها على ترتيب حصولها، وقصد الإجمال ثم التفصيل، لأن حالة حضور الموت لا تخلو من حدث هام سيُحكى بعدها فيترقبه السامع.

وهذه الوصية جاءت عند الموت وهو وقت التعجيل بالحرص على إبلاغ النصيحة في آخر ما يبقى من كلام الموصي فيكون له رسوخ في نفوس الموصين، أخرج أبو داود والترمذي عن العرباض بن سارية، قال: وعظنا رسول الله موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون فقلنا: يا رسول الله كأنها موعظة مودع فأوصنا. . . الحديث.

وجاء يعقوب في وصيته بأسلوب الاستفهام لينظر مقدار ثباتهم على الدين حتى يطلع على خالص طويتهم ليلقي إليهم ما سيوصيهم به من التذكير، وجيء في السؤال بما الاستفهامية دون (من) لأن (ما) هي الأصل عند قصد العموم لأنه سألهم عما يمكن أن يعبده العابدون.

واقترن ظرف ﴿بَعۡدِيۖ﴾ بحرف (من) لقصد التوكيد، فإن (من) هذه في الأصل ابتدائية. فقولك جئت من بعد الزوال يفيد أنك جئت في أول الأزمنة بعد الزوال ثم عوملت معاملة حرف تأكيد.

وبنو يعقوب هم الأسباط، أي: أسباط إسحاق ومنهم تشعبت قبائل بني إسرائيل وهم اثنا عشر ابناً: رأوبين، وشمعون، ولاوي، ويهوذا، ويساكر، وزبولون، وهؤلاء أمهم (ليئة). ويوسف، وبنيامين، أمهما (راحيل). ودان ونفتالي، أمهما (بلهة). وجاد، وأشير أمهما (زلفة).

وقد أخبر القرآن بأن جميعهم صاروا أنبياء وأن يوسف كان رسولًا.

وواحد الأسباط سبط بكسر السين وسكون الباء وهو ابن الابن، أي: الحفيد، وقد اختلف في اشتقاق سبط، قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعۡنَٰهُمُ ٱثۡنَتَيۡ عَشۡرَةَ أَسۡبَاطًا أُمَمٗاۚ﴾ في سورة الأعراف [160] عن الزجاج: الأظهر أن السبط عبراني عرِّب. اهـ. **قلت**: وفي العبرانية سيبط بتحتية بعد السين ساكنة.

وجملة: ﴿قَالُواْ نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ﴾ جواب عن قوله: ﴿مَا تَعۡبُدُونَ﴾ جاءت على طريقة المحاورات بدون واو وليست استئنافاً لأن الاستئناف إنما يكون بعد تمام الكلام ولا

تمام له قبل حصول الجواب، وجيء في قوله: ﴿نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ﴾ معرفاً بالإضافة دون الاسم العَلَم بأن يقول نعبد الله، لأن إضافة إلٰه إلى ضمير يعقوب وإلى آبائه تفيد جميع الصفات التي كان يعقوب وآباؤه يصفون الله بها فيما لقنه منذ نشأتهم، ولأنهم كانوا سكنوا أرض كنعان وفلسطين مختلطين ومصاهرين لأمم تعبد الأصنام من كنعانيين وفلسطينيين وحثيين وأراميين، ثم كان موت يعقوب في أرض الفراعنة وكانوا يعبدون آلهة أخرى. وأيضاً فمن فوائد تعريف الذي يعبدونه بطريق الإضافة إلى ضمير أبيهم وإلى لفظ آبائه أن فيها إيماء إلى أنهم مقتدون بسلفهم.

وفي الإتيان بعطف البيان من قولهم: ﴿إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ﴾ ضرب من محسن الاطراد تنويهاً بأسماء هؤلاء الأسلاف كقول ربيعة بن نصر بن قعين:

إن يقتلوك فقد ثللتَ عروشهم ... بعتيبة بن الحارث بن شهاب

وإنما أعيد المضاف في قوله: ﴿إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ﴾ لأن إعادة المضاف مع المعطوف على المضاف إليه أفصح في الكلام وليست بواجبة، وإطلاق الآباء على ما شمل إسماعيل وهو عم ليعقوب إطلاق من باب التغليب ولأن العم بمنزلة الأب.

وقد مضى التعريف بإبراهيم وإسماعيل.

وأما إسحاق فهو ابن إبراهيم وهو أصغر من إسماعيل بأربع عشرة سنة وأمه سارة، ولد سنة 1896 ست وتسعين وثمانمائة وألف قبل ميلاد المسيح، وهو جد بني إسرائيل وغيرهم من أمم تقرب لهم.

واليهود يقولون إن الابن الذي أمر الله إبراهيم بذبحه وفداه الله هو إسحاق، والحق أن الذي أمر بذبحه هو إسماعيل في صغره حين لم يكن لإبراهيم ولد غيره ليظهر كمال الامتثال. ومن الغريب أن التوراة لما ذكرت قصة الذبيح وصفته بالابن الوحيد لإبراهيم ولم يكن إسحاق وحيداً قط، وتوفي إسحاق سنة ثمان وسبعمائة وألف قبل الميلاد ودفن مع أبيه وأمه في مغارة المكفيلة في حبرون «بلد الخليل». وقوله: ﴿إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ توضيح لصفة الإله الذي يعبدونه، فقوله: ﴿إِلَٰهًا﴾ حال من ﴿إِلَٰهَكَ﴾ ووقوع إلها حالًا من ﴿إِلَٰهَكَ﴾ مع أنه مرادف له في لفظه ومعناه إنما هو باعتبار إجراء الوصف عليه بـ(واحداً) فالحال في الحقيقة هو ذلك الوصف، وإنما أعيد لفظ إلهاً ولم يقتصر على وصف واحداً لزيادة الإيضاح لأن المقام مقام إطناب، ففي الإعادة تنويه بالمعاد وتوكيد لما قبله، وهذا أسلوب من الفصاحة إذ يعاد اللفظ ليبنى عليه وصف أو متعلق، ويحصل مع ذلك توكيد اللفظ السابق تبعاً، وليس المقصود من ذلك مجرد التوكيد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِاللَّغۡوِ مَرُّواْ كِرَامٗا﴾ [الفرقان: 72]، وقوله: ﴿إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ﴾ [الإسراء: 7]،

وقوله: ﴿وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [الشعراء: 132، 133] إذ أعاد فعل أمدكم، وقول الأحوص الأنصاري:

فـإذا تـزولُ تـزولُ عـن مُـتَـخَـمِّـطٍ تُـخـشـى بـوادره عـلـى الأقـران

قال ابن جني في شرح الحماسة: محال أن تقول: إذا قمت قمت، لأنه ليس في الثاني غير ما في الأول، وإنما جاز أن يقول: فإذا تزول تزول لما اتصل بالفعل الثاني من حرف الجر المفاد منه الفائدة، ومثله قول الله تعالى: ﴿هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾ [القصص: 63]، وقد كان أبو علي امتنع في هذه الآية مما أخذناه غير أن الأمر فيها عندي على ما عرَّفتك.

وجوَّز صاحب الكشاف أن يكون قوله: ﴿إِلَهًا وَاحِدًا﴾ بدلًا من إلهك بناءً على جواز إبدال النكرة الموصوفة من المعرفة مثل: ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ﴿١٦﴾ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ﴾ [العلق: 15 ـ 16] أو أن يكون منصوباً على الاختصاص بتقدير امدح، فإن الاختصاص يجيء من الاسم الظاهر ومن ضمير الغائب.

وقوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ جملة في موضع الحال من ضمير ﴿نَعْبُدُ﴾، أو معطوفة على جملة: ﴿نَعْبُدُ﴾، جيء بها اسمية لإفادة ثبات الوصف لهم ودوامه بعد أن أفيد بالجملة الفعلية المعطوف عليها معنى التجدد والاستمرار.

[134] ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾﴾.

عقبت الآيات المتقدمة من قوله: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾ [البقرة: 124] بهذه الآية لأن تلك الآيات تضمَّنت الثناء على إبراهيم وبنيه والتنويه بشأنهم والتعريض بمن لم يقتف آثارهم من ذريتهم، وكأن ذلك قد ينتحل منه المغرورون عذراً لأنفسهم فيقولون: نحن وإن قصرنا فإن لنا من فضل آبائنا مسلكاً لنجاتنا، فذكرت هذه الآية لإفادة أن الجزاء بالأعمال لا بالاتكال.

والإشارة بتلك عائدة إلى إبراهيم وبنيه باعتبار أنهم جماعة، وباعتبار الإخبار عنهم باسم مؤنث لفظه وهو أمة.

والأمة تقدم بيانها آنفاً عند قوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: 128].

وقوله: ﴿قَدْ خَلَتْ﴾ صفة لأمة، ومعنى خلت مضت، وأصل الخلاء الفراغ، فأصل معنى خلت خلا منها المكان، فأسند الخلو إلى أصحاب المكان على طريقة المجاز العقلي لنكتة المبالغة، والخبر هنا كناية عن عدم انتفاع غيرهم بأعمالهم الصالحة وإلا فإن

كونها خلت مما لا يحتاج إلى الإخبار به، ولذا فقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾ الآية بدل من جملة قد خلت بدل مفصَّل من مُجمل.

والخطاب موجه إلى اليهود، أي: لا ينفعكم صلاح آبائكم إذا كنتم غير متَّبعين طريقتهم، فقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾ تمهيد لقوله: ﴿وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡ﴾ إذ هو المقصود من الكلام، والمراد بما كسبت وبما كسبتم ثواب الأعمال بدليل التعبير فيه بـ(لها) و(لكم)، ولك أن تجعل الكلام من نوع الاحتباك، والتقرير: لها ما كسبت وعليكم ما كسبتم، أي: إثمه.

ومن هذه الآية ونظائرها انتزع الأشعري التعبير عن فعل العبد بالكسب.

وتقديم المسندين على المسند إليهما في: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡ﴾ لقصر المسند إليه على المسند، أي: ما كسبت الأمة لا يتجاوزها إلى غيرها، وما كسبتم لا يتجاوزكم، وهو قصر إضافي لقلب اعتقاد المخاطبين فإنهم لغرورهم يزعمون أن ما كان لأسلافهم من الفضائل يزيل ما ارتكبوه هم من المعاصي أو يحمله عنهم أسلافهم.

وقوله: ﴿وَلَا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ معطوف على قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾ وهو من تمام التفصيل لمعنى خلت، فإن جعلت ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡ﴾ خاصًّا بالأعمال الصالحة فقوله: ﴿وَلَا تُسۡـَٔلُونَ﴾. . . إلخ تكميل للأقسام، أي: وعلى كل ما عمل من الإثم. ولذا عبر هنالك بالكسب المتعارف في الادخار والتنافس وعبر هنا بالعمل. وإنما نفى السؤال عن العمل لأنه أقل أنواع المؤاخذة بالجريمة فإن المرء يؤخذ بجريمته فيسأل عنها ويعاقب، وقد يسأل المرء عن جريمة غيره ولا يعاقب كما يلام على القوم فعل بعضهم ما لا يليق وهو شائع عند العرب، قال زهير:

لعمري لنِعْمَ الحيُّ جرَّ عليهم بما لا يواتيهم حُصَين بن ضَمضم

فنفى أصل السؤال أبلغ وأشمل للأمرين، وإن جعلت قوله: ﴿وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡ﴾ مراداً به الأعمال الذميمة المحيطة بهم كان قوله: ﴿وَلَا تُسۡـَٔلُونَ﴾. . . إلخ احتراساً واستيفاء لتحقيق معنى الاختصاص، أي: كل فريق مختص به عمله أو تبعته ولا يلحق الآخر من ذلك شيء ولا السؤال عنه، أي: لا تحاسبون بأعمال سلفكم وإنما تحاسبون بأعمالكم.

[135] ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰ تَهۡتَدُواْ﴾.

الظاهر أنه عطف على قوله: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥ﴾ [البقرة: 130]، فإنه بعد أن ذمهم بالعدول عن تلقي الإسلام الذي شمل خصال الحنيفية بيَّن كيفية إعراضهم ومقدار غرورهم بأنهم حصروا الهدى في اليهودية والنصرانية، أي: كل فريق منهم حصر الهدى في دينه.

ووجه الحصر حاصل من جزم تهتدوا في جواب الأمر، فإنه على تقدير شرط فيفيد مفهوم الشرط أن من لم يكن يهودياً لا يراه اليهود مهتدياً، ومن لم يكن نصرانياً لا يراه النصارى مهتدياً، أي: نفوا الهدى عن متبع ملة إبراهيم وهذا غاية غرورهم.

والواو في ﴿وَقَالُوا۟﴾ عائدة لليهود والنصارى بقرينة مساق الخطاب في قوله: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ﴾ [البقرة: 133]، وقوله: ﴿وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ﴾.

و«أو» في قوله: ﴿أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ تقسيم بعد الجمع، لأن السامع يرد كلًّا إلى من قاله، وجزم ﴿تَهْتَدُوا۟﴾ في جواب الأمر للإيذان بمعنى الشرط ليفيد بمفهوم الشرط أنكم إن كنتم على غير اليهودية والنصرانية فلستم بمهتدين.

[135] ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾.

جردت جملة: «قل» من العاطف لوقوعها في مقام الحوار مجاوبة لقولهم: ﴿كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾ على نحو ما تقدم، أي: بل لا اهتداء إلا باتباع ملة إبراهيم، فإنها لما جاء بها الإسلام أبطل ما كان قبله من الأديان.

وانتصب «ملة» بإضمار «تتبع» لدلالة المقام لأن ﴿كُونُوا۟ هُودًا﴾ بمعنى اتبعوا اليهودية، ويجوز أن ينصب عطفاً على ﴿هُودًا﴾ والتقدير بل نكون ملة إبراهيم، أي: أهل ملته، كقول عدي بن حاتم لما وفد على النبي ﷺ ليُسلم: إني من دين أو من أهل دين يعني النصرانية، والحنيف فعيل بمعنى فاعل مشتق من الحَنَف بالتحريك، وهو الميل في الرِّجل، قالت أم الأحنف ابن قيس فيما ترقصه به:

والله لولا حَنَفٌ برِجْلِه ... ما كان في فتيانكم من مثله

والمراد الميل في المذهب لأن الذي به حَنَف يميل في مشيه عن الطريق المعتاد. وإنما كان هذا مدحاً للملة لأن الناس يوم ظهور ملة إبراهيم كانوا في ضلالة عمياء فجاء دين إبراهيم مائلًا عنهم فلقِّب بالحنيف، ثم صار الحنيف لقب مدح بالغلبة. والوجه أن يجعل حنيفاً حالًا من إبراهيم، وهذا من مواضع الاتفاق على صحة مجيء الحال من المضاف إليه، ولك أن تجعله حالًا لملة إلا أن فعيلًا بمعنى فاعل يطابق موصوفه إلا أن تؤول ملة بدين على حد: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: 56]، أي: إحسانه أو تشبيه فعيل إلخ بمعنى فاعل بفعيل بمعنى مفعول.

وقد دلت هذه الآية على أن الدِّين الإسلامي من إسلام إبراهيم.

وقوله: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ جملة هي حالة ثانية من إبراهيم وهو احتراس لئلا

يغتر المشركون بقوله: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾، أي: لا نكون هوداً ولا نصارى فيتوهم المشركون أنه لم يبق من الأديان إلا ما هم عليه، لأنهم يزعمون أنهم على ملة إبراهيم وإلا فليس ذلك من المدح له بعد ما تقدم من فضائله وهذا على حد قوله تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾﴾ [التكوير: 22]، غلط فيه صاحب الكشاف غلطاً فاحشاً كما سيأتي.

[136] ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾.

بدل من جملة: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ﴾ [البقرة: 135] لتفصيل كيفية هاته الملة بعد أن أجمل ذلك في قوله: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾.

والأمر بالقول أمر بما يتضمَّنه إذ لا اعتداد بالقول إلا لأنه يطابق الاعتقاد، إذ النسبة إنما وضعت للصدق لا للكذب، والمقصود من الأمر بهذا القول الإعلان به والدعوة إليه لما يشتمل عليه من الفضيلة الظاهرة بحصول فضيلة سائر الأديان لأهل هاته الملة ولما فيه من الإنصاف وسلامة الطوية، ليرغب في ذلك الراغبون ويكمد عند سماعه المعاندون، وليكون هذا كالاحتراس بعد قوله: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾، أي: نحن لا نطعن في شريعة موسى وشريعة عيسى وما أوتي النبيئون ولا نكذبهم ولكنا مسلمون لله بدين الإسلام الذي بقي على أساس ملة إبراهيم وكان تفصيلًا لها وكمالًا لمراد الله منها حين أراد الله إكمالها فكانت الشرائع التي جاءت بعد إبراهيم كمنعرجات الطريق سلك بالأمم فيها لمصالح ناسبت أحوالهم وعصورهم بعد إبراهيم كما يسلك بمن أتعبه المسير طريق منعرج ليهدأ من ركز السيارة في المحجة فيحط رحله وينام ثم يرجع به بعد حين إلى الجادة، ومن مناسبات هذا المعنى أن ابتدئ بقوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ واختتم بقوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ ووسط ذكر ما أنزل على النبيين بين ذلك.

وجمع الضمير ليشمل النبي ﷺ والمسلمين، فهم مأمورون بأن يقولوا ذلك. وجعله بدلًا يدل على أن المراد من الأمر في قوله: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ﴾ النبي وأمته.

وأفرد الضمير في الكلامين اللذين للنبي فيهما مزيد اختصاص بمباشرة الرد على اليهود والنصارى لأنه مبعوث لإرشادهم وزجرهم وذلك في قوله: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾... إلخ، وقوله الآتي: ﴿قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 139] وجمع الضمير في الكلام الذي للأمة فيه مزيد اختصاص بمضمون المأمور به في سياق التعليم أعني قوله: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾... إلخ، لأن النبي ﷺ قد علم ذلك من قبل فيما تضمنته علوم

الرسالة، ولذلك لم يخل واحد من هاته الكلامات، [كذا في الأصل، ولعلها الكلمات] عن الإيذان بشمول الأمة مع النبي، أما هنا فظاهر بجمع الضمائر كلها، وأما في قوله: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ﴾. . . إلخ فلكونه جواباً موالياً لقولهم: ﴿كُونُواْ هُودًا﴾ [البقرة: 135] بضمير الجمع فعلم أنه رد عليهم بلسان الجميع، وأما في قوله الآتي: ﴿قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا﴾ فلأنه بعد أن أفرد قل جمع الضمائر في ﴿أَتُحَآجُّونَنَا﴾، و﴿رَبُّنَا﴾، و﴿لَنَا﴾، و﴿أَعْمَـٰلُنَا﴾، و﴿نَحْنُ﴾، و﴿مُخْلِصُونَ﴾، فانظر بدائع النظم في هاته الآيات ودلائل إعجازها.

وقدم الإيمان بالله لأنه لا يختلف باختلاف الشرائع الحق، ثم عطف عليه الإيمان بما أنزل من الشرائع.

والمراد بما أنزل إلينا القرآن، وبما عطف عليه ما أنزل على الأنبياء والرسل من وحي وما أوتوه من الكتب، والمعنى أنا آمنا بأن الله أنزل تلك الشرائع، وهذا لا ينافي أن بعضها نسخ بعضاً، وأن ما أنزل إلينا نسخ جميعها فيما خالفها فيه، ولذلك قدم: ﴿وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ للاهتمام به، والتعبير في جانب بعض هذه الشرائع بلفظ أنزل وفي بعضها بلفظ أوتي تفنن لتجنب إعادة اللفظ الواحد مراراً، وإنما لم يفرد أحد الفعلين ولم تعطف متعلقاته بدون إعادة الأفعال تجنباً لتتابع المتعلقات فإنه كتتابع الإضافات في ما نرى.

والأسباط تقدم ذكرهم آنفاً.

وجملة: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ حال أو استئناف كأنه قيل: كيف تؤمنون بجميعهم فإن الإيمان بحق بواحد منهم، وهذا السؤال المقدر ناشئ عن ضلالة وتعصب حيث يعتقدون أن الإيمان برسول لا يتم إلا مع الكفر بغيره وأن تزكية أحد لا تتم إلا بالطعن في غيره، وهذه زلة في الأديان والمذاهب والنحل والأحزاب والأخلاق كانت شائعة في الأمم والتلامذة فاقتلعها الإسلام، قال أبو علي ابن سينا في الإشارات رداً على من انتصر في الفلسفة لأرسطو وتنقّص أفلاطون: «والمعلم الأول وإن كان عظيم المقدار لا يخرجنا الثناء عليه إلى الطعن في أساتيذه».

وهذا رد على اليهود والنصارى إذا آمنوا بأنبيائهم وكفروا بمن جاء بعدهم، فالمقصود عدم التفرقة بينهم في الإيمان ببعضهم، وهذا لا ينافي اعتقاد أن بعضهم أفضل من بعض.

وأحد أصله وحد بالواو ومعناه منفرد، وهو لغة في واحد ومخفف منه، وقيل هو صفة مشبهة فأبدلت واوه همزة تخفيفاً ثم صار بمعنى الفرد الواحد، فتارة يكون بمعنى ما ليس بمتعدد وذلك حين يجري على مخبر عنه أو موصوف نحو: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]، واستعماله كذلك قليل في الكلام ومنه اسم العدد أحد عشر.

وتارة يكون بمعنى فرد من جنس وذلك حين يبين بشيء يدل على جنس نحو: خذ أحد الثوبين، ويؤنث نحو قوله تعالى: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: 282]، وهذا: الاستعمال كثير وهو قريب في المعنى من الاستعمال الأول.

وتارة يكون بمعنى فرد من جنس لكنه لا يبين بل يعمم، وتعميمه قد يكون في الإثبات نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: 6]، وقد يكون تعميمه في النفي وهو أكثر أحوال استعماله نحو قوله تعالى: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿47﴾﴾ [الحاقة: 47]، وقول العرب: أحدٌ لا يقول ذلك، وهذا الاستعمال يفيد العموم كشأن النكرات كلها في حالة النفي.

وبهذا يظهر أن أحد لفظ معناه واحد في الأصل وتصريفه واحد، ولكن اختلفت مواقع استعماله المتفرعة على أصل وضعه حتى صارت بمنزلة معان متعددة وصار أحد بمنزلة المترادف، وهذا يجمع مشتت كلام طويل للعلماء في لفظ أحد وهو ما احتفل به القرافي في «كتابه العقد المنظوم في الخصوص والعموم».

وقد دلت كلمة ﴿بَيْنَ﴾ على محذوف تقديره وآخر، لأن (بين) تقتضي شيئين فأكثر.

وقوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ القول فيه كالقول في نظيره المتقدم آنفاً عند قوله تعالى: ﴿إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 133].

[137] ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿137﴾﴾.

كلام معترض بين قوله: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 136] وقوله: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 138] والفاء للتفريع ودخول الفاء في الاعتراض وارد في الكلام كثيراً وإن تردد فيه بعض النحاة والتفريع على قوله: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ والمراد من القول أن يكون إعلاناً، أي: أعلنوا دينكم واجهروا بالدعوة إليه فإن اتبعكم الذين قالوا: ﴿كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: 135] فإيمانهم اهتداء وليسوا قبل ذلك على هدى خلافاً لزعمهم أنهم عليه من قولهم: ﴿كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟﴾، فدل مفهوم الشرط على أنهم ليسوا على هدى ما داموا غير مؤمنين بالإسلام.

وجاء الشرط هنا بحرف (إن) المفيدة للشك في حصول شرطها إيذاناً بأن إيمانهم غير مرجو.

والباء في قوله: ﴿بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ للملابسة وليست للتعدية، أي: إيماناً مماثلاً لإيمانكم، فالمماثلة بمعنى المساواة في العقيدة والمشابهة فيها باعتبار أصحاب العقيدة

وليست مشابهة معتبراً فيها تعدد الأديان لأن ذلك ينبو عنه السياق، وقيل: لفظ مثل زائد، وقيل: الباء للآلة والاستعانة، وقيل الباء زائدة، وكلها وجوه متكلفة.

وقوله: ﴿وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ﴾، أي: فقد تبين أنهم ليسوا طالبي هدى ولا حق، إذ لا أبين من دعوتكم إياهم ولا إنصاف أظهر من هذه الحجة.

والشقاق شدة المخالفة، مشتق من الشق بفتح الشين وهو الفلق وتفريق الجسم، وجيء بفي للدلالة على تمكن الشقاق منهم حتى كأنه ظرف محيط بهم، والإتيان بإن هنا مع أن توليهم هو المظنون بهم لمجرد المشاكلة لقوله: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ﴾

وفرَّع قوله: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ﴾ على قوله: ﴿فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ﴾ تثبيتاً للنبي ﷺ، لأن إعلامه بأن هؤلاء في شقاق مع ما هو معروف من كثرتهم وقوة أنصارهم مما قد يتحرج له السامع، فوعده الله بأنه يكفيه شرهم الحاصل من توليهم.

والسين حرف يمحض المضارع للاستقبال فهو مختص بالدخول على المضارع وهو كحرف سوف والأصح أنه لا فرق بينهما في سوى زمان الاستقبال. وقيل: إن سوف أوسع مدى واشتهر هذا عند الجماهير فصاروا يقولون: سوَّفه إذا ماطل الوفاء بالآخر، وأحسب أنه لا محيص من التفرقة بين السين وسوف في الاستقبال ليكون لموقع أحدهما دون الآخر في الكلام البليغ خصوصية، ثم إن كليهما إذا جاء في سياق الوعد أفاد تخفيف الوعد، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّىٓ﴾ [مريم: 47] فالسين هنا لتحقيق وعد الله رسوله ﷺ بأنه يكفيه سوء شقاقهم.

ومعنى كفايتهم كفاية شرهم وشقاقهم، فإنهم كانوا أهل تعصب لدينهم وكانوا معتضدين بأتباع وأنصار وخاصة النصارى منهم، وكفاية النبي كفاية لأمته لأنه ما جاء لشيء ينفع ذاته.

﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ أي السميع لأذاهم بالقول العليم بضمائرهم، أي: اطمئن بأن الله كافيك ما تتوجس من شرهم وأذاهم بكثرتهم، وفي قوله: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ وعد ووعيد.

[138] ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿138﴾﴾.

هذا متصل بالقول المأمور به في: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 136] وما بينهما اعتراض كما علمت، والمعنى: آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى الأنبياء من قبل إيماناً صبغة الله.

وصبغة بكسر الصاد أصلها صِبغ بدون علامة تأنيث، وهو الشيء الذي يصبغ به

بزنة فعل الدال على معنى المفعول، مثل ذبح وقشر وكسر وفلق. واتصاله بعلامة التأنيث لإرادة الوحدة مثل تأنيث قشرة وكسرة وفلقة. فالصبغة الصبغ المعين المحضر لأن يصبغ به. وانتصابه على أنه مفعول مطلق نائب عن عامله، أي: صبغنا صبغة الله كما انتصب ﴿وَعۡدَ ٱللَّهِ لَا يُخۡلِفُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥ﴾ [الروم: 6] بعد قوله: ﴿يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الروم: 5] بتقدير وعدهم النصر. أو على أنه بدل من قوله: ﴿مِلَّةَ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة: 135]، أي: الملة التي جعلها الله شعارنا كالصبغة عند اليهود والنصارى، أو منصوباً وصفاً لمصدر محذوف دل عليه فعل ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 136] والتقدير آمنا إيماناً صبغة الله، وهذا هو الوجه الملائم لإطلاق صبغة على وجه المشاكلة، وما ادعاه صاحب الكشاف من أنه يفضي إلى تفكيك النظم تهويل لا يعبأ به في الكلام البليغ لأن التئام المعاني والسياق يدفع التفكك، وهل الاعتراض والمتعلقات إلا من قبيل الفصل يتفكك بها الألفاظ ولا تؤثر تفككاً في المعاني، وجعله صاحب الكشاف تبعاً لسيبويه مصدراً مبيناً للحالة مثل الجلسة والمشية وجعلوا نصبه على المفعول المطلق المؤكد لنفسه، أي: لشيء هو عينه، أي: أن مفهوم المؤكَّد بالفتح والتأكيد متحدان فيكون مؤكداً لآمنا، لأن الإيمان والصبغة متلازمان على حد انتصاب ﴿وَعۡدَ ٱللَّهِ﴾ من قوله تعالى: ﴿وَعۡدَ ٱللَّهِ لَا يُخۡلِفُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥ﴾ [الروم: 6] توكيداً لمضمون الجملة التي قبله وهي قوله: ﴿...وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ﴾ [الروم: 4، 5] وفيه تكلفان لا يخفيان.

والصبغة هنا اسم للماء الذي يغتسل به اليهود عنواناً على التوبة لمغفرة الذنوب، والأصل فيها عندهم الاغتسال الذي جاء فرضه في التوراة على الكاهن إذا أراد تقديم قربان كفارة عن الخطيئة عن نفسه أو عن أهل بيته، والاغتسال الذي يغتسله الكاهن أيضاً في عيد الكفارة عن خطايا بني إسرائيل في كل عام، وعند النصارى الصبغة أصلها التطهر في نهر الأردن وهو اغتسال سنَّه النبي يحيى بن زكرياء لمن يتوب من الذنوب فكان يحيى يعظ بهم الناس بالتوبة فإذا تابوا أتوه فيأمرهم بأن يغتسلوا في نهر الأردن رمزاً للتطهر الروحاني، وكانوا يسمُّون ذلك معموذيت بذال معجمة وبتاء فوقية في آخره، ويقولون أيضاً: معموذيتا بألف بعد التاء وهي كلمة من اللغة الآرامية معناها الطهارة، وقد عرَّبه العرب فقالوا: معمودية بالدال المهملة وهاء تأنيث في آخره وياؤه التحتية مخففة.

وكان عيسى ابن مريم حين تعمَّد بماء المعمودية أنزل الله عليه الوحي بالرسالة ودعا

اليهود إلى ما أوحى الله به إليه وحدث كفر اليهود بما جاء به عيسى وقد آمن به يحيى فنشأ الشقاق بين اليهود وبين يحيى وعيسى فرفض اليهود التعميد، وكان عيسى قد عمَّد الحواريين الذين آمنوا به، فتقرر في سنَّة النصارى تعميد من يدخل في دين النصرانية كبيراً، وقد تعمد قسطنطين قيصر الروم حين دخل في دين النصرانية، أما من يولد للنصارى فيعمِّدونه في اليوم السابع من ولادته. وإطلاق اسم الصبغة على المعمودية يحتمل أن يكون من مبتكرات القرآن ويحتمل أن يكون نصارى العرب سموا ذلك الغسل صبغة، ولم أقف على ما يثبت ذلك من كلامهم في الجاهلية، وظاهر كلام الراغب أنه إطلاق قديم عند النصارى إذ قال: وكانت النصارى إذا ولد لهم ولد غمسوه بعد السابع في ماء معمودية يزعمون أن ذلك صبغة لهم».

أما وجه تسمية المعمودية صبغة فهو خفي، إذ ليس لماء المعمودية لون فيطلق على التلطخ به مادة ص ب غ. وفي دائرة المعارف الإسلامية[1] أن أصل الكلمة من العبرية ص ب ع، أي: غطس. فيقتضي أنه لما عُرِّب أبدلوا العين المهملة غيناً معجمة لعله لندرة مادة صبع بالعين المهملة في المشتقات، وأياً ما كان فإطلاق الصبغة على ماء المعمودية أو على الاغتسال به استعارة مبنية على تشبيه وجهه تخييلي، إذ تخيلوا أن التعميد يكسب المعمد به صفة النصرانية ويلونه بلونها كما يلون الصبغ ثوباً مصبوغاً، وقريب منه إطلاق الصبغ على عادة القوم وخُلقهم وأنشدوا لبعض ملوك همدان:

وكل أناس لهم صبغة ... وصبغة همدان خير الصِّبَغ
صبغنا على ذلك أبناءنا ... فأكرم بصبغتنا في الصبغ

وقد جعل النصارى في كنائسهم أحواضاً صغيرة فيها ماء يزعمون أنه مخلوط ببقايا الماء الذي أهرق على عيسى حين عمده يحيى، وأن ما تقاطر منه جمع وصب في ماء كثير ومن ذلك الماء تؤخذ مقادير تعتبر مباركة لأنها لا تخلو عن جزء من الماء الذي تقاطر من اغتسال عيسى حين تعميده كما قال في أوائل الأناجيل الأربعة.

فقوله: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِۖ﴾ رد على اليهود والنصارى معاً، أما اليهود فلأن الصبغة نشأت فيهم، وأما النصارى فلأنها سنَّة مستمرة فيهم، ولما كانت المعمودية مشروعة لهم لغلبة تأثير المحسوسات على عقائدهم رد عليهم بأن صبغة الإسلام الاعتقاد والعمل المشار

(1) في مادة الصابئة.

إليهما بقوله: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 136] إلى قوله: ﴿وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [البقرة: 136]، أي: إن كان إيمانكم حاصلًا بصبغة القسيس فإيماننا بصبغ الله وتلوينه، أي: تكييفه الإيمان في الفطرة مع إرشاده إليه، فإطلاق الصبغة على الإيمان استعارة علاقتها المشابهة وهي مشابهة خفية حسَّنها قصد المشاكلة، والمشاكلة من المحسنات البديعية ومرجعها إلى الاستعارة، وإنما قصد المشاكلة باعث على الاستعارة، وإنما سمَّاها العلماء المشاكلة لخفاء وجه التشبيه فأغفلوا أن يسموها استعارة وسمّوها المشاكلة، وإنما هي الإتيان بالاستعارة لداعي مشاكلة لفظ للفظ وقع معه. فإن كان اللفظ المقصود مشاكلته مذكوراً فهي المشاكلة، ولنا أن نصفها بالمشاكلة التحقيقية كقول ابن الرَّقَعْمَق[1]:

قالوا اقترح شيئاً نُجِدْ لك طَبْخَهُ ... قلت اطبُخُوا لي جُبَّة وقميصا

استعار الطبخ للخياطة لمشاكلة قوله: نجد لك طبخه، وإن كان اللفظ غير مذكور بل معلوماً من السياق سميت مشاكلة تقديرية كقول أبي تمام:

مَن مُبْلِغٌ أفناءَ يعرُبَ كلها ... أني بَنَيْتُ الجارَ قبل المَنزل

استعار البناء للاصطفاء والاختيار لأنه شاكل به بناء المنزل المقدر في الكلام المعلوم من قوله: قبل المنزل، وقوله تعالى: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾ من هذا القبيل. والتقدير في الآية أدق من تقدير بيت أبي تمام، وهو مبني على ما هو معلوم من عادة النصارى واليهود بدلالة قوله: ﴿كُونُواْ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: 135] على ما يتضمنه من التعميد.

والاستفهام في قوله: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗ﴾ ومعناه: لا أحسن من الله في شأن صبغته، فانتصب صبغة على التمييز، تمييز نسبة محول عن مبتدأ ثان يقدر بعد من في قوله: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ﴾ والتقدير ومن صبغته أحسن من الله، أي: من صبغة الله، قال أبو حيان في البحر المحيط: وقل ما ذكر النحاة في التمييز المحول عن المبتدأ.

وقد تأتى بهذا التحويل في التمييز إيجاز بديع إذ حذف كلمتان بدون لبس، فإنه لما أسندت الأحسنية إلى (من) جاز دخول (من) التفضيلية على اسم الجلالة بتقدير مضاف، لأن ذلك التحويل جعل ما أضيفت إليه صبغة هو المحكوم عليه بانتفاء الأحسنية، فعلم

(1) هو: أحمد بن محمد الأنطاكي ويكنى أبا حامد توفي سنة 399هـ، وكني أبا الرقعمق «براء مفتوحة وقاف مفتوحة وعين ساكنة وميم مفتوحة آخره قاف»، ولم أقف على معناه وهو ليس بعربي ولعله لفظ هزلي، وقبل هذا البيت قوله:

إخواننا قصدوا الصَّبوح بسحرةٍ ... فأتى رسولُهم إليَّ خَصيصا

أن المفضل عليه هو المضاف المقدر، أي: ومن أحسن من صبغة الله.

وجملة ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ عطف على ﴿ءَامَنَّا﴾ وفي تقديم الجار والمجرور على عامله في قوله: ﴿لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ إفادة قصر إضافي على النصارى الذين اصطبغوا بالمعمودية لكنهم عبدوا المسيح.

[139] ﴿قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ ﴿139﴾﴾.

استئناف عن قوله: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 136] كما تقدم هنالك، و(تحاجوننا) خطاب لأهل الكتاب لأنه جواب كلامهم السابق ولدليل قوله الآتي: ﴿أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: 140].

والاستفهام للتعجب والتوبيخ، ومعنى المحاجة في الله الجدال في شؤونه بدلالة الاقتضاء إذ لا محاجة في الذات بما هي ذات، والمراد الشأن الذي حال أهل الكتاب على المحاجة مع المؤمنين فيه وهو ما تضمنته بعثة محمد ﷺ من أن الله نسخ شريعة اليهود والنصارى وأنه فضّله وفضّل أمته، ومحاجتهم راجعة إلى الحسد واعتقاد اختصاصهم بفضل الله تعالى وكرامته.

فلذلك كان لقوله: ﴿وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ موقع في تأييد الإنكار، أي: بلغت بكم الوقاحة إلى أن تحاجونا في إبطال دعوة الإسلام بلا دليل سوى زعمكم أن الله اختصكم بالفضيلة مع أن الله ربنا كما هو ربكم، فلماذا لا يمن علينا بما مَنَّ به عليكم؟

فجملة ﴿وَهُوَ رَبُّنَا﴾ حالية، أي: كيف تحاجوننا في هاته الحالة المعروفة التي لا تقبل الشك، وبهذه الجملة حصل بيان لموضوع المحاجة، وكذلك جملة: ﴿وَلَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ وهي عطف على الحال ارتقاء في إبطال مجادلتهم بعد بيان أن المربوبية تؤهل لإنعامه كما أهلتهم، ارتقى فجعل مرجع رضى الله تعالى على عباده أعمالهم، فإذا كان قد أكرمكم لأجل الأعمال الصالحة فلعله أكرمنا لأجل صالحات أعمالنا، فتعالوا فانظروا أعمالكم وانظروا أعمالنا تجدوا حالنا أقرب إلى الصلاح منكم.

قال البيضاوي: «كأنه ألزمهم على كل مذهب ينتحونه إفحاماً وتبكيتاً، فإن كرامة النبوءة إما تفضُّل من الله على من يشاء فالكل فيه سواء، وإما إفاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة، فكما أن لكم أعمالاً ربما يعتبرها الله في إعطائها فلنا أيضاً أعمال».

وتقديم المجرور فيه: ﴿وَلَنَا أَعْمَالُنَا﴾ للاختصاص، أي: لنا أعمالنا لا أعمالكم فلا تحاجونا في أنكم أفضل منا، وعطف ﴿وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ احتراس لدفع توهم أن يكون المسلمون مشاركين للمخاطبين في أعمالهم، وأن لنا أعمالنا يفيد اختصاص المتكلمين بما عملوا مع الاشتراك في أعمال الآخرين وهو نظير عطف قوله تعالى: ﴿وَلِيَ دِينِ﴾ على قوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ [الكافرون: 6].

وهذا كله من الكلام المصنف مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: 24].

وجملة ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾ عطف آخر على جملة الحال وهي ارتقاء ثالث لإظهار أن المسلمين أحق بإفاضة الخير فإنهم وإن اشتركوا مع الآخرين في المربوبية وفي الصلاحية لصدور الأعمال الصالحة، فالمسلمون قد أخلصوا دينهم لله ومخالفوهم قد خلطوا عبادة الله بعبادة غيره، أي: فلماذا لا نكون نحن أقرب إلى رضى الله منك إليه.

والجملة الاسمية مفيدة الدوام على الإخلاص كما تقدم في قوله: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 136].

[140] ﴿أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (140)﴾.

(أم) منقطعة بمعنى بل، وهي إضراب للانتقال من غرض إلى غرض، وفيها تقدير استفهام وهو استفهام للتوبيخ والإنكار، وذلك لمبلغهم من الجهل بتاريخ شرائعهم زعموا أن إبراهيم وأبناءه كانوا على اليهودية أو على النصرانية كما دل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾، ولدلالة آيات أخرى عليه مثل: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾ [آل عمران: 67]، ومثل قوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (65)﴾ [آل عمران: 65]، والأمة إذا انغمست في الجهالة وصارت عقائدها غروراً ومن دون تدبر اعتقدت ما لا ينتظم مع الدليل واجتمعت في عقائدها المتناقضات، وقد وجد النبي ﷺ يوم الفتح في الكعبة صورة إبراهيم يستقسم بالأزلام في الكعبة، فتلا قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: 67]، وقال: والله إن استقسم بها قط، وقال تعالى في شأن أهل الكتاب: ﴿وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: 65] فرماهم بفقد التعقل.

وقرأ الجمهور وأبو بكر عن عاصم ورويس عن يعقوب بياء الغائب، وقرأه ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم بتاء الخطاب على أن (أم) متصلة معادلة لقوله: ﴿أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 139]، فيكون قوله: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ أمراً ثانياً لاحقاً لقوله: ﴿قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا﴾، وليس هذا المحمل بمتعين لأن في اعتبار الالتفات مناصاً من ذلك.

ومعنى: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ التقدير، وقد أعلمنا الله أن إبراهيم لم يكن يهوديًّا ولا نصرانيًّا، وهذا كقوله في سورة آل عمران [65]: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿65﴾﴾.

وقد استفيد من التقرير في قوله: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ أنه أعلمهم بأمر جهلته عامتهم وكتمته خاصتهم، ولذلك قال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ﴾ يشير إلى خاصة الأحبار والرهبان الذين تركوا عامة أمتهم مسترسلين على عقائد الخطأ والغرور والضلالة وهم ساكتون لا يغيرون عليهم إرضاء لهم واستجلاباً لمحبتهم، وذلك أمر إذا طال على الأمة تعوَّدته وظنت جهالتها علماً فلم ينجع فيها إصلاح بعد ذلك لأنها ترى المصلحين قد أتوا بما لم يأت به الأولون فقالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 23].

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾.

هذا من جملة المقول محكي بقوله: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾ أمر النبي ﷺ بأن يقول لهم ذلك تذكيراً لهم بالعهد الذي في كتبهم عسى أن يراجعوا أنفسهم ويعيدوا النظر إن كانوا مترددين أو أن يفيئوا إلى الحق إن كانوا متعمدين المكابرة.

ومن في قوله: ﴿مِنَ ٱللَّهِ﴾ ابتدائية أي شهادة عنده بلغت من جانب الله على لسان رسله. والواو عاطفة جملة ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً﴾ على جملة: ﴿ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾.

وهذا الاستفهام التقريري كناية عن عدم اغترار المسلمين بقولهم: إن إبراهيم وأبناءه كانوا هوداً أو نصارى، وليس هذا احتجاجاً عليهم. وقوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ بقية مقول القول وهو تهديد لأن القادر إذا لم يكن غافلًا لم يكن له مانع من العمل بمقتضى علمه، وقد تقدمت نظائر هذا في مواضع.

[141] ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿141﴾﴾.

تكرير لنظيره الذي تقدم آنفاً لزيادة رسوخ مدلوله في نفوس السامعين اهتماماً بما تضمنه لكونه معنى لم يسبق سماعه للمخاطبين فلم يقتنع فيه بمرة واحدة، ومثل هذا التكرير وارد في كلام العرب، قال لبيد:

فتنازعا سَبطاً يطير ظلالُه كدخان مُشْعَلَة يُشَبُّ ضِرامُها

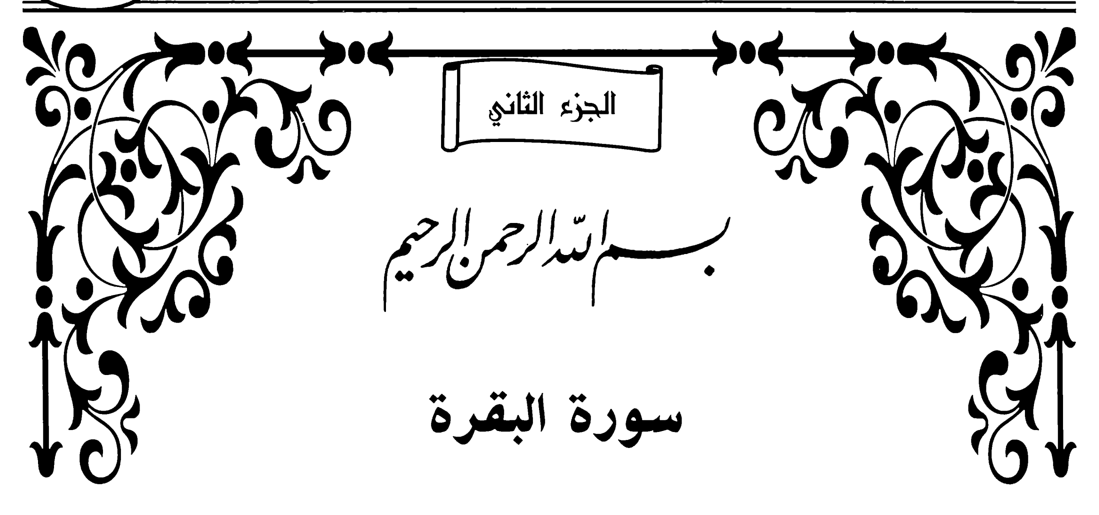
مشمولةٍ غُلِّثت بنابتِ عَرْفجٍ كدخان نارٍ ساطعٍ أسنامُها[1]

فإنه لما شبه الغبار المتطاير بالنار المشبوبة واستطرد بوصف النار بأنها هبت عليها ريح الشمال وزادتها دخاناً وأوقدت بالعرفج الرطيب لكثرة دخانه، أعاد التشبيه ثانياً لأنه غريب مبتكر.



---

(1) الضمير المثنى لحمار الوحش وأتانه المذكورين في قوله قبله: «أو ملمع وسقت لأحقب لاحَهُ»، ومعنى تنازعا: تسابقا في غبار ممتد، والسبط: الطويل يعلو ظله في الشمس، والمشعلة صفة موصوف محذوف، أي: نار، والمشمولة التي هبت عليها ريح الشمال، ونابت العرفج الجديد نباته، والعرفج نبت معروف.



سورة البقرة

[142] ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ (142)﴾.

قد خفي موقع هذه الآية من الآي التي بعدها لأن الظاهر منها أنها إخبار عن أمر يقع في المستقبل وأن القبلة المذكورة فيها هي القبلة التي كانت في أول الهجرة بالمدينة وهي استقبال بيت المقدس وأن التولي عنها هو نسخها باستقبال الكعبة، فكان الشأن أن يترقب طعن الطاعنين في هذا التحويل بعد وقوع النسخ، أي: بعد الآيات الناسخة لاستقبال بيت المقدس لما هو معلوم من دأبهم من الترصد للطعن في تصرفات المسلمين، فإن السورة نزلت متتابعة، والأصل موافقة التلاوة للنزول في السورة الواحدة إلا ما ثبت أنه نزل متأخراً ويتلى متقدماً.

والظاهر أن المراد بالقبلة المحمولة القبلة المنسوخة وهي استقبال بيت المقدس، أعني الشرق، وهي قبلة اليهود. ولم يشف أحد من المفسرين وأصحاب أسباب النزول الغليل في هذا على أن المناسبة بينها وبين الآي الذي قبلها غير واضحة فاحتاج بعض المفسرين إلى تكلف إبدائها.

والذي استقر عليه فهم أن مناسبة وقوع هذه الآية هنا مناسبة بديعة، وهي أن الآيات التي قبلها تكرر فيها التنويه بإبراهيم وملته والكعبة، وأن من يرغب عنها قد سفه نفسه، فكانت مثاراً لأن يقول المشركون، ما ولي محمداً وأتباعه عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة، أي: استقبال الكعبة مع أنه يقول أنه على ملة إبراهيم ويأبى عن اتباع

اليهودية والنصرانية، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس، ولأنه قد تكررت الإشارة في الآيات السابقة إلى هذا الغرض بقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: 115]، وقوله: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: 120] كما ذكرنا هنالك، وقد علم الله ذلك منهم فأنبأ رسوله بقولهم وآتى فيه بهذا الموقع العجيب وهو أن جعله بعد الآيات المشيرة له، وقبل الآيات التي أنزلت إليه في نسخ استقبال بيت المقدس والأمر بالتوجه في الصلاة إلى جهة الكعبة، لئلا يكون القرآن الذي فيه الأمر باستقبال الكعبة نازلًا بعد مقالة المشركين ويشمخ بأنوفهم يقولون غيَّر محمد قبلته من أجل اعتراضنا عليه، فكان لموضع هذه الآية هنا أفضل تمكن وأوثق ربط، وبهذا يظهر وجه نزولها قبل آية النسخ وهي قوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: 144] الآيات، لأن مقالة المشركين أو توقعها حاصل قبل نسخ استقبال بيت المقدس وناشئ عن التنويه بملة إبراهيم والكعبة.

فالمراد بالسفهاء المشركون ويدل لذلك تبينه بقوله: ﴿مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ فقد عرف في اصطلاح القرآن النازل بمكة أن لفظ الناس يراد به المشركون كما روي ذلك عن ابن عباس ولا يظهر أن يكون المراد به اليهود أو أهل الكتاب، لأنه لو كان ذلك لناسب أن يقال: سيقولون بالإضمار لأن ذكرهم لم يزل قريباً من الآي السابقة إلى قوله: ﴿وَلَا تُسْـَٔلُونَ﴾ [البقرة: 134] الآية. ويعضدنا في هذا ما ذكر الفخر عن ابن عباس والبراء بن عازب والحسن أن المراد بالسفهاء المشركون، وذكر القرطبي أنه قول الزجاج، ويجوز أن يكون المراد بهم المنافقين وقد سبق وصفهم بهذا في أول السورة فيكون المقصود المنافقين الذين يبطنون الشرك، والذي يبعثهم على هذا القول هو عين الذي يبعث المشركين عليه، وقد روي عن السدي أن السفهاء هنا هم المنافقون.

أما الذين فسروا ﴿ٱلسُّفَهَآءُ﴾ باليهود فقد وقعوا في حيرة من موقع هذه الآية لظهور أن هذا القول ناشئ عن تغيير القبلة إلى بيت المقدس، وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة لأن الأصل موافقة التلاوة للنزول، فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داعي إليه لأنهم إنما يطعنون في التحول عن استقبال بيت المقدس لأنه مسجدهم وهو قبلتهم في قول كثير من العلماء، ولذلك جزم أصحاب هذا القول بأن هذه الآية نزلت بعد نسخ استقبال بيت المقدس، ورووا ذلك عن مجاهد، وروى البخاري في كتاب الصلاة من طريق عبدالله بن رجاء عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء حديث تحويل القبلة ووقع فيه: فقال السفهاء وهم اليهود، ما ولَّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها؟ قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، وأخرجه

في كتاب الإيمان من طريق عمرو بن خالد عن زهير عن أبي إسحاق عن البراء بغير هذه الزيادة، ولكن قال عوضها: وكانت اليهود قد أعجبهم إذ كان يصلي قِبَلَ بيت المقدس وأهل الكتاب، فلما ولَّى وجهه قبل البيت أنكروا ذلك، وأخرجه في كتاب التفسير من طريق أبي نعيم عن زهير بدون شيء من هاتين الزيادتين، والظاهر أن الزيادة الأولى مدرجة من إسرائيل عن أبي إسحاق، والزيادة الثانية مدرجة من عمرو بن خالد لأن مسلماً والترمذي والنسائي قد رووا حديث البراء عن أبي إسحاق من غير طريق إسرائيل ولم يكن فيه إحدى الزيادتين، فاحتاجوا إلى تأويل حرف الاستقبال من قوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ بمعنى التحقيق لا غير، أي: قال السفهاء ما ولاهم.

ووجه فصل هذه الآية عمَّا قبلها بدون عطف، اختلاف الغرض عن غرض الآيات السابقة، فهي استئناف محض ليس جواباً عن سؤال مقدر.

والأَولى بقاء السين على معنى الاستقبال إذ لا داعي إلى صرفه معنى المُضي، وقد علمتم الداعي إلى الإخبار به قبل وقوعه منهم، وقال في الكشاف: فائدة الإخبار به قبل وقوعه أن العلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع، وأن الجواب العتيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم وأرد لشغبه، وذكر ابن عطية عن ابن عباس أنه من وضع المستقبل موضع الماضي ليدل على استمرارهم فيه، وقال الفخر: إنه مختار القفال.

وكأن الذي دعاهم إلى ذلك أنهم ينظرون إلى أن هذا القول وقع بعد نسخ استقبال بيت المقدس، وأن الآية نزلت بعد ذلك، وهذا تكلف ينبغي عدم التعويل عليه، والإخبار عن أقوالهم المستقبلة ليس بعزيز في القرآن مثل قوله: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا . . . فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ﴾ [الإسراء: 51] وإذا كان الذي دعاهم إلى ذلك ثبوت أنهم قالوا هذه المقالة قبل نزول هذه الآية وشيوع ذلك، كان لتأويل المستقبل بالماضي وجه وجيه، وكان فيه تأييد لما أسلفناه في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: 115] وقوله: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: 120].

والسفهاء جمع سفيه الذي هو صفة مشبهة من سفه بضم الفاء إذا صار السفه له سجية، وتقدم القول في السفه عند قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: 130]، وفائدة وصفهم بأنهم من الناس مع كونه معلوماً هو التنبيه على بلوغهم الحد الأقصى من السفاهة بحيث لا يوجد في الناس سفهاء غير هؤلاء، فإذا قسم نوع الإنسان أصنافاً كان هؤلاء صنف السفهاء فيفهم أنه لا سفيه غيرهم على وجه

المبالغة، والمعنى أن كل من صدر منه هذا القول هو سفيه سواء كان القائل اليهود أو المشركين من أهل مكة.

وضمير الجمع في قوله: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ﴾ عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور في اللفظ حكاية لقول السفهاء، وهم يريدون بالضمير أو بما يعبر عنه في كلامهم أنه عائد على المسلمين.

وفعل «ولاهم» أصله مضاعف ولّى إذا دنا وقرب، فحقه أن يتعدى إلى مفعول واحد بسبب التضعيف، فيقال: ولاَّه من كذا، أي: قرَّبه منه وولَّاه عن كذا، أي: صرفه عنه، ومنه قوله تعالى هنا: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ﴾، وشاع استعماله في الكلام فكثر أن يحذفوا حرف الجر الذي يعديه إلى متعلق ثان فبذلك عدوه إلى مفعول ثان كثيراً على التوسع فقالوا: ولَّى فلاناً وجهه مثلًا، دون أن يقولوا: ولَّى فلان وجهه من فلان أو عن فلان فأشبه أفعال كسا وأعطى، ولذلك لم يعبأوا بتقديم أحد المفعولين على الآخر، قال تعالى: ﴿فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال: 15] أصله فلا تولوا الأدبار منهم، فالأدبار هو الفاعل في المعنى لأنه لو رفع لقيل ولَّى دبره الكافرين، ومنه قوله تعالى: ﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: 115]، أي: نجعله والياً، مما تولى، أي: قريباً له، أي: ملازماً له، فهذا تحقيق تصريفات هذا الفعل.

وجملة: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ﴾ . . . إلخ، هي مقول القول: فضمائر الجمع كلها عائدة على معاد معلوم من المقام وهم المسلمون، ولا يحتمل غير ذلك لئلا يلزم تشتيت الضمائر ومخالفة الظاهر في أصل حكاية الأقوال.

والاستفهام في قوله: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ﴾ مستعمل في التعريض بالتخطئة واضطراب العقل.

والمراد بالقبلة في قوله: ﴿عَن قِبْلَتِهِمُ﴾ الجهة التي يولون إليها وجوههم عند الصلاة كما دل عليه السياق وأخبار سبب نزول هذه الآيات.

والقبلة في أصل الصيغة اسم على زنة فعلة بكسر الفاء وسكون العين، وهي زنة المصدر الدال على هيئة فعل الاستقبال، أي: التوجه اشتق على غير قياس بحذف السين والتاء، ثم أطلقت على الشيء الذي يستقبله المستقبل مجازاً وهو المراد هنا، لأن الانصراف لا يكون عن الهيئة. قال حسان في رثاء أبي بكر ﷺ:

ألـــيـــس أول مـــن صـــلَّـــى لـــقـــبـــلـــتـــكـــم

والأظهر عندي أن تكون القبلة اسم مفعول على وزن فعل كالذبح والطحن، وتأنيثه باعتبار الجهة كما قالوا: ما له في هذا الأمر قبلة ولا دبرة، أي: وجهة.

وإضافة القبلة إلى ضمير المسلمين للدلالة على مزيد اختصاصها بهم إذ لم يستقبلها غيرهم من الأمم لأن المشركين لم يكونوا من المصلين، وأهل الكتاب لم يكونوا يستقبلون في صلاتهم، وهذا مما يعضد حمل «السفهاء» على المشركين إذ لو أريد بهم اليهود لقيل: عن قبلتنا إذ لا يرضون أن يضيفوا تلك القبلة إلى المسلمين، ومن فسر السفهاء باليهود ونسب إليهم استقبال بيت المقدس حمل الإضافة على أدنى ملابسة، لأن المسلمين استقبلوا تلك القبلة مدة سنة وأشهُر فصارت قبلة لهم.

وقوله: ﴿ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾، أي: كانوا ملازمين لها، فعلى هنا للتمكن المجازي وهو شدة الملازمة مثل قوله: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5]، وفيه زيادة توجيه للإنكار والاستغراب، أي: كيف عدلوا عنها بعد أن لا رموها ولم يكن استقبالهم إياها مجرد صدفة فإنهم استقبلوا الكعبة ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة.

واعلم أن اليهود يستقبلون بيت المقدس وليس هذا الاستقبال من أصل دينهم لأن بيت المقدس إنما بني بعد موسى عليه السلام، بناه سليمان عليه السلام، فلا تجد في أسفار التوراة الخمسة ذكراً لاستقبال جهة معينة في عبادة الله تعالى والصلاة والدعاء، ولكن سليمان عليه السلام هو الذي سن استقبال بيت المقدس، ففي سفر الملوك الأول أن سليمان لما أتم بناء بيت المقدس جمع شيوخ إسرائيل وجمهورهم ووقف أمام المذبح في بيت المقدس وبسط يديه ودعا الله دعاء جاء فيه: «إذا انكسر شعب إسرائيل أمام العدو ثم رجعوا واعترفوا وصلوا نحو هذا البيت فأرجعهم إلى الأرض التي أعطيت لآبائهم، وإذا خرج الشعب لمحاربة العدو وصلُّوا إلى الرب نحو المدينة التي اخترتها والبيت الذي بنيته لاسمك، فاسمع صلاتهم وتضرعهم»، إلخ، وذكر بعد ذلك أن الله تجلى لسليمان وقال له: قد سمعت صلاتك وتضرعك الذي تضرعت به أمامي، وهذا يدل على أن استقبال بيت المقدس شرط في الصلاة في دين اليهود، وقصاراه الدلالة على أن التوجه نحو بيت المقدس بالصلاة والدعاء هيئة فاضلة، فلعل بني إسرائيل التزموه لا سيما بعد خروجهم من بيت المقدس أو أن أنبياءهم الموجودين بعد خروجهم أمروهم بذلك بوحي من الله.

وقد قال ابن عباس ومجاهد: كان اليهود يظنون أن موافقة الرسول لهم في القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكلية، وجرى كلام ابن العربي في «أحكام القرآن» على الجزم بأن اليهود كانوا يستقبلون بيت المقدس بناء على كلام ابن عباس ومجاهد، ولم يثبت هذا من دين اليهود كما علمت، وذكر الفخر عن أبي مسلم ما فيه أن اليهود

كانوا يستقبلون جهة المغرب وأن النصارى يستقبلون المشرق، وقد علمت آنفاً أن اليهود لم تكن لهم في صلاتهم جهة معينة يستقبلونها وأنهم كانوا يتيمنون في دعائهم بالتوجه إلى صوب بيت المقدس على اختلاف موقع جهته من البلاد التي هم بها فليس لهم جهة معينة من جهات مطلع الشمس ومغربها وما بينهما، فلما تقرر ذلك عادة عندهم توهموا من الدين وتعجبوا من مخالفة المسلمين في ذلك.

وأما النصارى فإنهم لم يقع في إنجيلهم تغيير لما كان عليه اليهود في أمر الاستقبال في الصلاة ولا تعيين جهة معينة ولكنهم لما وجدوا الروم يجعلون أبواب هياكلهم مستقبلة لمشرق الشمس بحيث تدخل أشعة الشمس عند طلوعها من باب الهيكل على الصنم صاحب الهيكل الموضوع في منتهى الهيكل عكسوا ذلك فجعلوا أبواب الكنائس إلى الغرب وبذلك يكون المذبح إلى الغرب والمصلون مستقبلين الشرق، وذكر الخفاجي أن بولس الذي أمرهم بذلك، فهذه حالة النصارى في وقت نزول الآية، ثم إن النصارى من العصور الوسطى إلى الآن توسعوا فتركوا استقبال جهة معينة، فلذلك تكون كنائسهم مختلفة الاتجاه، وكذلك المذابح المتعددة في الكنيسة الواحدة.

وأما استقبال الكعبة في الحنيفية فالظاهر أن إبراهيم عليه السلام لما بنى الكعبة استقبلها عند الدعاء وعند الصلاة لأنه بناها للصلاة حولها، فإن داخلها لا يسع الجماهير من الناس، وإذا كان بناؤها للصلاة حولها فهي أول قبلة وضعت للمصلي تجاهها، وبذلك اشتهرت عند العرب ويدل عليه قول زيد بن عمرو بن نفيل:

عذت بما عاذ به إبراهم ... مستقبل الكعبة وهو قائم

أما توجهه إلى جهتها من بلد بعيد عنها فلا دليل على وقوعه فيكون الأمر بالتزام الاستقبال في الصلاة من خصائص هذه الشريعة ومن جملة معاني إكمال الدِّين بها كما سنبيِّنه.

وقد دلت هذه الآية على أن المسلمين كانوا يستقبلون جهة ثم تحولوا عنها إلى جهة أخرى، وليست التي تحوَّل إليها المسلمون إلى جهة الكعبة، فدل على أنهم كانوا يستقبلون بيت المقدس وبذلك جاءت الآثار. والأحاديث الصحيحة في هذا ثلاث:

أولها وأصحها: حديث «الموطأ» عن ابن دينار عن ابن عمر: «بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آتٍ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أُنزل عليه الليلة [قرآن] وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة»، ورواه أيضاً البخاري من طريق مالك، ومسلم من طريق مالك ومن طريق عبدالعزيز بن

مسلم وموسى بن عقبة، وفيه أن نزول آية تحويل القبلة كان قبل صلاة الصبح وأنه لم يكن في أثناء الصلاة، وأنه صلى الصبح للكعبة. وهذا الحديث هو أصل الباب وهو فصل الخطاب.

ثانيها: حديث مسلم عن أنس بن مالك وفيه: «فمر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة، فنادى ألا إن القبلة قد حوِّلت فمالوا كما هم نحو القبلة».

الثالث: حديث البخاري ومسلم واللفظ للبخاري في كتاب التفسير عن البراء بن عازب قال: «كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً، وكان رسول الله يحب أن يوجَّه إلى الكعبة، فأنزل الله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة: 144] فتوجه نحو الكعبة ثم قال: فصلى مع النبي رجل ثم خرج بعد ما صلى فمر على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس فقال: هو يشهد أنه صلى مع رسول الله وأنه توجه نحو الكعبة، فتحرَّف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة». وحمل ذكر صلاة الصبح في رواية ابن عمر وأنس بن مالك وذكر صلاة العصر في رواية البراء كل على أهل مكان مخصوص، وهنالك آثار أخرى تخالف هذه لم يصح سندها ذكرها القرطبي. فتحويل القبلة كان في رجب سنة اثنتين من الهجرة قبل بدر بشهرين، وقيل: يوم الثلاثاء نصف شعبان منها.

واختلفوا في أن استقباله ﷺ بيت المقدس هل كان قبل الهجرة أو بعدها، فالجمهور على أنه لما فرضت عليه الصلاة بمكة كان يستقبل الكعبة، فلما قدم المدينة استقبل بيت المقدس تألفاً لليهود، قاله بعضهم وهو ضعيف، وقيل: كان يستقبل بيت المقدس وهو في مكان يجعل الكعبة أمامه من جهة الشرق فيكون مستقبلًا الكعبة وبيت المقدس معاً، ولم يصح هذا القول.

واختلفوا هل كان استقبال بيت المقدس بأمر من الله، فقال ابن عباس والجمهور أوجبه الله عليه بوحي ثم نسخه باستقبال الكعبة، ودليلهم قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا﴾ [البقرة: 143] الآية، وقال الطبري: كان مخيراً بين الكعبة وبيت المقدس واختار بيت المقدس استئلافاً لليهود، وقال الحسن وعكرمة وأبو العالية، كان ذلك عن اجتهاد من النبي ﷺ، وعلى هذا القول يكون قوله تعالى: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ [البقرة: 144] دالًّا على أنه أجتهد فرأى أن يتبع قبلة الدينين الذين قبله، ومع ذلك كان يود أن يأمره الله باستقبال الكعبة، فلما غيرت القبلة قال السفهاء وهم اليهود أو المنافقون على اختلاف الروايات المتقدمة، وقيل: كفار قريش، قالوا: اشتاق محمد إلى بلده وعن

قريب يرجع إلى دينكم، ذكره الزجاج ونُسب إلى البراء بن عازب وابن عباس والحسن، وروى القرطبي أن أول من صلى نحو الكعبة من المسلمين أبو سعيد ابن المعلى وفي الحديث ضعف.

وقوله: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ جواب قاطع معناه أن الجهات كلها سواء في أنها مواقع لبعض المخلوقات المعظمة، فالجهات ملك لله تبعاً للأشياء الواقعة فيها المملوكة له، وليس مستحقة للتوجه والاستقبال استحقاقاً ذاتياً. وذِكر المشرق والمغرب مراد به تعميم الجهات كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: 115]، ويجوز أن يكون المراد من المشرق والمغرب الكناية عن الأرض كلها لأن اصطلاح الناس أنهم يقسمون الأرض إلى جهتين شرقية وغربية بحسب مطلع الشمس ومغربها، والمقصود أن ليس لبعض الجهات اختصاص بقرب من الله تعالى لأنه منزه عن الجهة، وإنما يكون أمره باستقبال بعض الجهات لحكمة يريدها كالتيمن أو التذكر فلا بدع في التولي لجهة دون أخرى حسب ما يأمر به الله تعالى، فقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ إشارة إلى وجه صحة التولية إلى الكعبة، وقوله: ﴿يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ إشارة إلى وجه ترجيح التولية إلى الكعبة على التولية إلى غيرها لأن قوله: ﴿يَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ تعريض بأن الذي أمر الله به المسلمين هو الهدي دون قبلة اليهود، إلا أن هذا التعريض جيء به على طريقة الكلام المنصف من حيث ما في قوله: ﴿مَن يَشَآءُ﴾ من الإجمال الذي يبينه المقام، فإن المهدي من فريقين كانا في حالة واحدة وهو الفريق الذي أمره من بيده الهدي بالعدول عن الحالة التي شاركه فيها الفريق الآخر إلى حالة اختص هو بها، فهذه الآية بهذا المعنى فيها إشارة إلى ترجيح أحد المعنيين من الكلام الموجه أقوى من آية: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: 24].

وقد سلك في هذا الجواب لهم طريق الإعراض والتبكيت لأن إنكارهم كان عن عناد لا عن طلب الحق، فأجيبوا بما لا يدفع عنهم الحيرة ولم يتبين لهم حكمة تحويل القبلة ولا أحقية الكعبة بالاستقبال، وذلك ما يعلمه المؤمنون.

فأما إذا جرينا على قول الذين نسبوا إلى اليهود استقبال جهة المغرب وإلى النصارى استقبال جهة المشرق من المفسرين فيأتي على تفسيرهم أن نقول: إن ذكر المشرق والمغرب إشارة إلى قبلة النصارى وقبلة اليهود، فيكون الجواب جواباً بالإعراض عن ترجيح قبلة المسلمين لعدم جدواه هنا، أو يكون قوله: ﴿يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ إيماء إلى قبلة الإسلام، والمراد بالصراط المستقيم هنا وسيلة الخير وما يوصِل إليه كما تقدم في قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ⁦(6)⁩﴾ [الفاتحة: 6] فيشمل

ذلك كل هدي إلى خير ومنه الهدي إلى استقبال أفضل جهة. فجملة: ﴿يَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ حال من اسم الجلالة ولا يحسن جعلها بدل اشتمال من جملة: ﴿لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ﴾ لعدم وضوح اشتمال جملة ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ﴾ على معنى جملة: ﴿يَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ إذ مفاد الأولى أن الأرض جميعها لله، أي: فلا تتفاضل الجهات، ومفاد الثانية أن الهدى بيد الله.

واتفق علماء الإسلام على أن استقبال الكعبة، أي: التوجه إليها شرط من شروط صحة الصلاة المفروضة والنافلة إلا لضرورة في الفريضة كالقتال والمريض لا يجد من يوجهه إلى جهة القبلة أو لرخصة في النافلة للمسافر إذا كان راكباً على دابة أو في سفينة لا يستقر بها. فأما الذي هو في المسجد الحرام ففرض عليه استقبال عين الكعبة من أحد جوانبها ومن كان بمكة في موضع يعاين منه الكعبة فعليه التوجه إلى جهة الكعبة التي يعاينها، فإذا طال الصف من أحد جوانب الكعبة وجب على من كان من أهل الصف غير مقابل لركن من أركان الكعبة أن يستدير بحيث يصلون دائرين بالكعبة صفاً وراء صف بالاستدارة، وأما الذي تغيب ذات الكعبة عن بصره فعليه الاجتهاد بأن يتوخى أن يستقبل جهتها، فمن العلماء من قال يتوخى المصلي جهة مصادفة عين الكعبة بحيث لو فرض خط بينه وبين الكعبة لوجد وجهه قبالة جدارها، وهذا شاق يعسر تحققه إلا بطريق إرصاد علم الهيئة، ويعبَّر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السمت، وهذا قول ابن القصار واختاره أحد أشياخ أبي الطيب عبدالمنعم الكندي ونقله المالكية عن الشافعي، ومن العلماء من قال: يتوخى المصلي أن يستقبل جهة أقرب ما بينه وبين الكعبة بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة ويعبر عن هذا باستقبال الجهة، أي: جهة الكعبة، وهذا قول أكثر المالكية واختاره الأبهري والباجي، وهو قول أبي حنيفة وأحمد بن حنبل وهو من التيسير ورفع الحرج، ومن كان بالمدينة يستدل بموضع صلاة النبي ﷺ في مسجده لأن الله أذن رسوله بالصلاة فيه، وروى ابن القاسم عن مالك أن جبريل هو الذي أقام للنبي ﷺ قبلة مسجده.

وبيَّن المازري معنى المسامتة بأن يكون جزء من سطح وجه المصلي وجزء من سمت الكعبة طرفي خط مستقيم، وذلك ممكن بكون صف المصلين كالخط المستقيم الواصل بين طرفي خيطين متباعدين خرجا من المركز إلى المحيط من جهته، لأن كل نقطة منه ممر لخارج من المركز إلى المحيط، اهـ، واستبعد عز الدين بن عبدالسلام هذا الكلام بأن تكليف البعيد استقبال عين البيت لا يطاق، وبإجماعهم على صحة صلاة ذوي صف مائة ذراع وعرض البيت خمسة أذرع فبعض هذا الصف خارج عن سمة البيت قطعاً

ووافقه القرافي ثم أجاب بأن البيت لمستقبليه كمركز دائرة لمحيطها والخطوط الخارجة من مركز لمحيطه كلما قربت منه اتسعت ولا سيما في البعد. فإذا طالت الصفوف فلا حرج عليهم لأنهم إنما يجب عليهم أن يكونوا متوجهين نحو الجهة التي يعبرون عنها بأنها قبلة الصلاة.

ومن أخطأ القبلة أو نسي الاستقبال حتى فرغ من صلاته لا يجب عليه إعادة صلاته عند مالك وأبي حنيفة وأحمد، إلا أن مالكاً استحب له أن يعيدها ما لم يخرج الوقت ولم يرَ ذلك أبو حنيفة وأحمد. وهذا بناءً على أن فرض المكلف هو الاجتهاد في استقبال الجهة، وأما الشافعي فأوجب عليه الإعادة أبداً بناءً على أنه يرى أن فرض المكلف هو إصابة سمت الكعبة.

[143] ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾.

هذه الجملة معترضة بين جملة: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: 142]. . . إلخ، وجملة ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ﴾. . . إلخ، اعتراضية، وهي من قبيل الواو الاستئنافية، فالآية السابقة لما أشارت إلى أن الذين هدوا إلى صراط مستقيم هم المسلمون وأن ذلك فضل لهم ناسب أن يستطرد لذكر فضيلة أخرى لهم هي خير مما تقدم وهي فضيلة المسلمين عدولًا خياراً ليشهدوا على الأمم لأن الآيات الواقعة بعدها هي في ذكر أمر القبلة وهذه الآية لا تتعلق بأمر القبلة.

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ مركب من كاف التشبيه واسم الإشارة، فيتعين تعرف المشار إليه وما هو المشبه به، قال صاحب «الكشاف»: أي: مثل ذلك الجعل العجيب جعلناكم أمة وسطاً فاختلف شارحوه في تقرير كلامه وتبين مراده: فقال البيضاوي «الإشارة إلى المفهوم، أي: ما فهم من قوله تعالى: ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 142]، أي: كما جعلناكم أمة وسطاً أو كما جعلنا قبلتكم أفضل قبلة جعلناكم أمة وسطاً. اهـ، أي: أن قوله: ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ يومئ إلى أن المهدي هم المسلمون وإلى أن المهدي إليه هو استقبال الكعبة وقت قول السفهاء: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ﴾ [البقرة: 142] على ما قدمناه، وهذا يجعل الكاف باقية على معنى التشبيه ولم يعرج على وصف «الكشاف» الجعل بالعجيب كأنه رأى أن اسم الإشارة لا يتعين للحمل على أكثر من الإشارة وإن كان إشارة البعيد فهو يستعمل غالباً من دون إرادة بعد وفيه نظر، والمشار إليه على هذا الوجه

معنى تقدم في الكلام السابق، فالإشارة حينئذٍ إلى مذكور متقرر في العلم فهي جارية على سنن الإشارات. وحمل شراح «الكشاف» الكاف على غير ظاهر التشبيه، فأما الطيب والقطب فقالا: الكاف فيه اسم بمعنى مثل منتصب على المفعولية المطلقة لجعلناكم، أي: مثل الجعل العجيب جعلناكم فليس تشبيهاً ولكنه تمثيل لحالة والمشار إليه ما يفهم من مضمون قوله: ﴿يَهْدِي﴾ وهو الأمر العجيب الشأن، أي: الهدى التام، ووجه الإتيان بإشارة البعيد التنبيه على تعظيم المشار إليه وهو الذي عناه في «الكشاف» بالجعل العجيب، فالتعظيم هنا لبداعة الأمر وعجابته، ثم أن القطب ساق كلاماً نقض به صدر كلامه.

وأما القزويني صاحب «الكشف» والتفتازاني فبيَّناه بأن الكاف مقحمة كالزائدة لا تدل على تمثيل ولا تشبيه، فيصير اسم الإشارة على هذا نائباً مناب مفعول مطلق لجعلناكم كأنه قيل: ذلك الجعل جعلناكم، أي: فعدل عن المصدر إلى اسم إشارته النائب عنه لإفادة عجابة هذا الجعل بما مع اسم الإشارة من علامة البُعد المتعين فيها لبعد المرتبة. والتشبيه على هذا الوجه مقصود منه المبالغة بإيهام أنه لو أراد المشبه أن يشبه هذا في غرابته لما وجد له إلا أن يشبهه بنفسه، وهذا قريب من قول النابغة: «والسفاهة كاسمها»، فليست الكاف بزائدة ولا هي للتشبيه ولكنها قريبة من الزائدة، والإشارة حينئذٍ إلى ما سيذكر بعد اسم الإشارة، وكلام «الكشاف» أظهر في هذا المحمل فيدل على ذلك بتصريحه في نظائره إذ قال في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَٰهَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ۝٥٩﴾ [الشعراء: 59] الكاف منصوبة على معنى مثل، أي مثل ذلك الإخراج أخرجناهم وأورثناها.

واعلم أن الذي حدا صاحب الكشاف إلى هذا المحمل أن استعمال اسم الإشارة في هذا وأمثاله لا يطرد فيه اعتبار مشار إليه مما سبق من الكلام، ألا ترى أنه لا يتجه اعتبار مشار إليه في هذه الآية وفي آية سورة الشعراء، ولكن صاحب الكشاف قد خالف ذلك في قوله تعالى في سورة الأنعام [112] ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا﴾ فقال: «كما خلينا بينك وبين أعدائك كذلك فعلنا بمن قبلك من الأنبياء وأعدائهم». اهـ. وما قاله في هذه الآية منزع حسن؛ لكنه لم يضرب الناظرون فيه بعطن.

والتحقيق عندي أن أصل ﴿كَذَٰلِكَ﴾ أن يدل على تشبيه شيء بشيء، والمشبه به ظاهر مشار إليه أو كالظاهر ادعاء، فقد يكون المشبه به المشار إليه مذكوراً مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ﴾ [هود: 102] إشارة إلى قوله: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [هود: 101] الآية. وكقول النابغة:

فـألـفـيـت الأمـانـة لـم تـخـنـهـا ... كـذلـك كـان نـوح لا يـخـون

وقد يكون المشبه به المشار إليه مفهوماً من السياق، فيحتمل اعتبار التشبيه، ويحتمل اعتبار المفعولية المطلقة، كقول أبي تمام:

كذا فليجل الخطب وليفدح الأمر ... فليس لعين لم يفض دمعها عذر

قال التبريزي في «شرحه»: الإشارة للتعظيم والتهويل وهو في صدر القصيدة لم يسبق له ما يشبه به فقطع النظر فيه عن التشبيه واستعمل في لازم معنى التشبيه، اهـ، يعني أن الشاعر أشار إلى الحادث العظيم وهو موت محمد بن حميد الطوسي، ومثله قول الأسدي في شعراء «الحماسة» يرثي أخاه[1]:

فـهـكـذا يـذهـب الـزمـان ويـفـ ... ـنـى الـعـلـم فـيـه ويـدرُسُ الأثـر

وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ على ما فسر به البيضاوي من هذا القبيل.

وقد يكون مراداً منه التنويه بالخير فيجعل كأنه مما يروم المتكلم تشبيهه ثم لا يجد إلا أن يشبهه بنفسه، وفي هذا قطع للنظر عن التشبيه في الواقع، ومثله قول أحد شعراء فزارة في الأدب من الحماسة:

كذاك أُدِّبْتُ حتى صار من خُلُقي ... أني رأيتُ مِلاكَ الشِّيمة الأدبا

أي: أُدِّبت هذا الأدب الكامن العجيب، ومنه قول زهير:

كـذلـك خـيـمـهـم ولـكـل قـوم ... إذا مـسَّـتـهـم الـضـرَّاء خِـيَـمُ

وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ من هذا القبيل عند شراح «الكشاف» وهو الحق، وأوضح منه في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ [الأنعام: 53]، فإنه لم يسبق ذكر شيء غير الذي سمَّاه الله تعالى فتنة أخذاً من فعل ﴿فَتَنَّا﴾. والإشارة على هذا المحمل المشار إليه مأخوذ من كلام متأخر عن اسم الإشارة كما علمت آنفاً لجعل المأخوذ من ﴿جَعَلْنَٰكُمْ﴾، وتأخير المشار إليه عن الإشارة استعمال بليغ في مقام التشويق كقوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: 78] أو من كلام متقدم عن اسم الإشارة كما للبيضاوي إذ جعل المشار إليه هو الهدي المأخوذة من

(1) وقيل: البيت لابن كناسة في رثاء حماد الراوية، وقال الجاحظ: هو لبعض الشعراء في رثاء بعض العلماء.

قوله تعالى: ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَآءُ﴾ [البقرة: 142]، ولعله رأى لزوم تقدم المشار إليه.

والوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به، وليس هو إلى بعضها أقرب منه إلى بعض عُرفاً، ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق ما يحيط به أخذ فيه معنى الصيانة والعزة: طبعاً كوسط الوادي لا تصل إليه الرعاة والدواب إلا بعد أكل ما في الجوانب فيبقي كثير العشب والكلأ، ووضع كوسط المملكة يجعل محل قاعدتها ووسط المدينة يجعل موضع قصبتها، لأن المكان الوسط لا يصل إليه العدو بسهولة، وكواسطة العقد لأنفس لؤلؤة فيه، فمن أجل ذلك صار معنى النفاسة والعزة والخيار من لوازم معنى الوسط عُرفاً فأطلقوه على الخيار النفيس كناية، قال زهير:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي بمعضل

وقال تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ ﴿28﴾﴾ [القلم: 28].

ويقال: أوسط القبيلة لصميمها.

وأما إطلاق الوسط على الصفة الواقعة عدلًا بين خُلُقين ذميمين فيهما إفراط وتفريط كالشجاعة بين الجبن والتهور، والكرم بين الشح والسرف، والعدالة بين الرحمة والقساوة، فذلك مجاز بتشبيه الشيء الموهوم بالشيء المحسوس، فلذلك روي حديث: «**خير الأمور أوسطها**» وسنده ضعيف، وقد شاع هذان الإطلاقان حتى صار حقيقتين عُرفيتين.

فالوسط في هذه الآية فسّر بالخيار لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110]، وفسِّر بالعدول، والتفسير الثاني رواه الترمذي في «سننه» عن حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ وقال: حسن صحيح، والجمع في التفسيرين هو الوجه كما قدمناه في المقدمة التاسعة.

ووصفت الأمة بوسط بصيغة المذكر لأنه اسم جامد فهو لجموده يستوي فيه التذكير والتأنيث مثل الوصف بالمصدر في الجمود والإشعار بالوصفية بخلاف نحو رأيت الزيدين هذين، فإنه وصف باسم مطابق لعدم دلالته على صفة بل هو إشارة محضة لا تشعر بصلة في الذات.

وضمير المخاطبين هنا مراد به جمع المسلمين لترتبه على الاهتداء لاستقبال الكعبة فيعم كل من صلى لها، ولأن قوله: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ﴾ قد فسِّر في الحديث الصحيح بأنها شهادة الأمة كلها على الأمم فلا يختص الضمير بالموجودين يوم نزول الآية.

والآية ثناء على المسلمين لأن الله قد ادخر لهم الفضل وجعلهم وسطاً بما هيأ لهم

من أسبابه في بيان الشريعة بياناً جعل أذهان أتباعها سالمة من أن تروج عليهم الضلالات التي راجت على الأمم، قال فخر الدين: يجوز أن يكونوا وسطاً بمعنى أنه متوسطون في الدِّين بين المُفْرط والمفرِّط والغالي والمقصِّر، لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا المسيح ابن الله، ولم يقصروا كما قصرت اليهود فبدلوا الكتب واستخفوا بالرسل.

واستدل أهل أصول الفقه بهذه الآية على أن إجماع علماء الأمة، أي: المجتهدين حجة شرعية فيما أجمعوا عليه، وفي بيان هذا الاستدلال طرق:

الأول: قال الفخر: إن الله أخبر عن عدالة الأمة وخيريتها فلو أقدموا على محظور لما اتصفوا بالخيرية، وإذا ثبت ذلك وجب كون قولهم حجة، اهـ، أي: لأن مجموع المجتهدين عدول بقطع النظر عن احتمال تخلف وصف العدالة في بعض أفرادهم، ويبطل هذا أن الخطأ لا ينافي العدالة ولا الخيرية فلا تدل الآية على عصمتهم من الخطأ فيما أجمعوا عليه وهذا رد متمكن، وأجيب عنه بأن العدالة الكاملة التي هي التوسط بين طرفي إفراط وتفريط تستلزم العصمة من وقوع الجميع في الخطأ في الأقوال والأفعال والمعتقدات.

الطريق الثاني: قال البيضاوي لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لانثلمت عدالتهم اهـ، يعني أن الآية اقتضت العدالة الكاملة لاجتماع الأمة فلو كان إجماعهم على أمر باطل لانثلمت عدالتهم، أي: كانت ناقصة وذلك لا يناسب الثناء عليهم بما في هذه الآية، وهذا يرجع إلى الطريق الأول.

الطريق الثالث: قال جماعة الخطاب للصحابة وهم لا يُجمعون على خطأ، فالآية حجة على الإجماع في الجملة، ويرد عليه أن عدالة الصحابة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد، وقد يكون إجماعهم عن اجتهاد أما إجماعهم على ما هو من طريق النقل فيندرج فيما سنذكره.

والحق عندي أن الآية صريحة في أن الوصف المذكور فيها مدح للأمة كلها لا لخصوص علمائها، فلا معنى للاحتجاج بها من هاته الجهة على حجية الإجماع الذي هو من أحوال بعض الأمة من أحوال جميعها، فالوجه أن الآية دالة على حجية إجماع جميع الأمة فيما طريقه النقل لشريعة وهو المعبر عنه بالتواتر وبما علم من الدين بالضرورة وهو اتفاق المسلمين على نسبة قول أو فعل أو صفة للنبي ﷺ مما هو تشريع مؤصل أو بيان مجمل مثل أعداد الصلوات والركعات وصفة الصلاة والحج ومثل نقل القرآن، وهذا من أحوال إثبات الشريعة، به فسرت المجملات وأسست الشريعة، وهذا

هو الذي قالوا بكفر جاحد المجمع عليه منه، وهو الذي اعتبر فيه أبو بكر الباقلاني وفاق العوام واعتبر فيه غيره عدد التواتر، وهو الذي يصفه كثير من قدماء الأصوليين بأنه مقدم على الأدلة كلها.

وأما كون الآية دليلًا على حجية إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد فلا يؤخذ من الآية إلا بأن يقال: إن الآية يستأنس بها لذلك فإنها لما أخبرت أن الله تعالى جعل هذه الأمة وسطاً وعلمنا أن الوسط هو الخيار العدل الخارج من بين طرفي إفراط وتفريط علمنا أن الله تعالى أكمل عقول هذه الآمة بما تنشأ عليه عقولهم من الاعتياد بالعقائد الصحيحة ومجانبة الأوهام السخيفة التي ساخت فيها عقول الأمم، ومن الاعتياد بتلقي الشريعة من طرق العدول وإثبات أحكامها بالاستدلال استنباطاً بالنسبة للعلماء وفهماً بالنسبة للعامة، فإذا كان كذلك لزم من معنى الآية أن عقول أفراد هاته الأمة عقول قيمة وهو معنى كونها وسطاً، ثم هذه الاستقامة تختلف بما يناسب كل طبقة من الأمة وكل فرد، ولما كان الوصف الذي ذكر أثبت لمجموع الأمة قلنا: إن هذا المجموع لا يقع في الضلال لا عمداً ولا خطأ، أما التعمد فلأنه ينافي العدالة، وأما الخطأ فلأنه ينافي الخلقة على استقامة الرأي، فإذا جاز الخطأ على آحادهم لا يجوز توارد جميع علمائهم على الخطأ نظراً، وقد وقع الأمران للأمم الماضية فأجمعوا على الخطأ متابعة لقول واحد منهم لأن شرائعهم لم تحذرهم من ذلك أو لأنهم أساءوا تأويلها، ثم إن العامة تأخذ نصيباً من هذه العصمة فيما هو من خصائصها وهو الجزء النقلي فقط وبهذا ينتظم الاستدلال.

وقوله: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ﴾ علة لجعلهم وسطاً، فإن أفعال الله تعالى كلها منوطة بحكم وغايات لعلمه تعالى وحكمته وذلك عن إرادة واختيار، لا كصدور المعلول عن العلة كما يقول بعض الفلاسفة، ولا بوجوب وإلجاء كما تُوهمه عبارات المعتزلة وإن كان مرادهم منها خيراً، فإنهم أرادوا أن ذلك واجب لذاته تعالى لكمال حكمته.

و«الناس» عام والمراد بهم الأمم الماضون والحاضرون وهذه الشهادة دنيوية وأخروية. فأما الدنيوية فهي حكم هاته الأمة على الأمم الماضين والحاضرين بتبرير المؤمنين منهم بالرسل المبعوثين في كل زمان وبتضليل الكافرين منهم برسلهم والمكابرين في العكوف على مللهم بعد مجيء ناسخها وظهور الحق، وهذا حكم تأريخي ديني عظيم إذا نشأت عليه الأمة نشأت على تعوُّد عرض الحوادث كلها على معيار النقد المصيب.

والشهادة الأخروية هي ما رواه البخاري والترمذي عن أبي سعيد الخدري قال

رسول الله ﷺ: **«يجاء بنوح يوم القيامة، فيقال له: هل بلغت، فيقول: نعم يا رب، فتُسأل أمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما جاءنا من نذير، فيقول الله: من شهودك، فيقول: محمد وأمته فيجاء بكم فتشهدون»**، ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ قال: عدلًا ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾. اهـ.

فقوله: «ثم قرأ» يدل على أن هذه الشهادة من جملة معنى الآية لا أنها عين معنى الآية، والظاهر من التعليل هو الشهادة الأولى لأنها المتفرعة عن جعلنا أمة وسطاً، وأما مجيء شهادة الآخرة على طبقها فذلك لما عرفناه من أن أحوال الآخرة تكون على وفق أحوال الدنيا، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿124﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿125﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿126﴾﴾ [طه: 124 ـ 126].

ومن مكملات معنى الشهادة على الناس في الدنيا وجوب دعوتنا الأمم للإسلام، ليقوم ذلك مقام دعوة الرسول إياهم حتى تتم الشهادة للمؤمنين منهم على المعرضين.

والشهادة على الأمم تكون لهم وعليهم، ولكنه اكتفى في الآية بتعديتها بعلى إشارة إلى أن معظم شهادة هذه الأمة وأهمها شهادتهم على المعرضين لأن المؤمنين قد شهد لهم إيمانهم فالاكتفاء بـ(على) تحذير للأمم من أن يكونوا بحيث يشهد عليهم وتنويه بالمسلمين بحالة سلامتهم من وصمة أن يكونوا ممن يشهد عليهم وبحالة تشريفهم بهاته المنقبة وهي إثقاف المخالفين لهم بموجب شهادتهم.

وقوله: ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ معطوف على العلة وليس علة ثانية لأنه ليس مقصوداً بالذات بل هو تكميل للشهادة الأولى لأن جعلنا وسطاً يناسبه عدم الاحتياج إلى الشهادة لنا وانتفاء الشهادة علينا، فأما الدنيوية فشهادة الرسول علينا فيها هي شهادته بذاته على معاصريه وشهادة شرعه على الذين أتوا بعده إما بوفائهم ما أوجبه عليهم شرعه وإما بعكس ذلك، وأما الأخروية فهي ما روي في الحديث المتقدم من شهادة الرسول بصدق الأمة فيما شهدت به، وما روي في الحديث الآخر في «الموطأ» و«الصحاح»: **«فليذادن أقوام عن حوضي، فأقول: يا رب أمتي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك إنهم بدلوا وغيروا، فأقول: سحقاً سحقاً لمن بدل بعدي»**. وتعدية شهادة الرسول على الأمة بحرف على مشاكلة لقوله قبله: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ وإلا فإنها شهادة للأمة، وقيل: بل لتضمين ﴿شَهِيدًا﴾ معنى رقيباً ومهيمناً في الموضعين كما في «الكشاف».

وقد دلت هذه الآية على التنويه بالشهادة وتشريفها حتى أظهر العليم بكل شيء أنه

لا يقضى إلا بعد حصولها، ويؤخذ من الآية أن الشاهد شهيد بما حصل له من العلم وإن لم يشهده المشهود عليه وأنه يشهد على العلم بالسماع، والأدلة القاطعة وإن لم ير بعينيه أو يسمع بأذنيه، وأن التزكية أصل عظيم في الشهادة، وأن المزكي يجب أن يكون أفضل وأعدل من المزكى، وأن المزكى لا يحتاج التزكية، وأن الأمة لا تشهد على النبي ﷺ ولهذا كان يقول في حجة الوداع: «**ألا هل بلغت؟**» فيقولون: نعم، فيقول: «**اللَّهم اشهد**»، فجعل الله هو الشاهد على تبليغه، وهذا من أدق النكت.

وتقديم الجار والمجرور على عامله لا أراه إلا لمجرد الاهتمام بتشريف أمر هذه الأمة حتى أنها تشهد على الأمم والرسل وهي لا يشهد عليها إلا رسولها، وقد يكون تقديمه لتكون الكلمة التي تختم بها الآية في محل الوقف كلمة ذات حرف مد قبل الحرف الأخير لأن المد أمكن للوقوف، وهذا من بدائع فصاحة القرآن، وقيل تقديم المجرور مفيد لقصر الفاعل على المفعول وهو تكلف ومثله غير معهود في كلامهم.

[143] ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾.

الواو عاطفة على جملة: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: 142] وما اتصل بها من الجواب بقوله: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ﴾ قُصد به بيان الحكمة من شرع استقبال بيت المقدس ثم تحويل ذلك إلى شرع استقبال الكعبة وما بين الجملتين من قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ۚ﴾ إلى آخرها اعتراض.

والجعل هنا جعل التشريع بدليل أن مفعوله من شؤون التعبد لا من شؤون الخلق وهو لفظ القبلة، ولذلك ففعل جعل هنا متعد إلى مفعول واحد لأنه بمعنى شرعنا، فهذه الآيات نزلت بعد الأمر بالتوجه إلى الكعبة فيكون المراد بيت المقدس، وعدل عن تعريف المسند باسمه إلى الموصول لمحاكاة كلام المردود عليهم حين قالوا: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ﴾ [البقرة: 142] مع الإيماء إلى تعليل الحكمة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾، أي: ما جعلنا تلك قبلة مع إرادة نسخها فألزمناكها زمناً إلا لنعلم إلخ.

والاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ استثناء من علل وأحوال، أي: ما جعلنا ذلك لسبب وفي حال إلا لنُظهِر من كان صادق الإيمان في الحالتين حالة تشريع استقبال بيت المقدس وحالة تحويل الاستقبال إلى الكعبة. وذكر عبدالحكيم أنه قد روي أن بعض العرب ارتدوا عن الإسلام لما استقبل رسول الله بيت المقدس حميَّة لقبلة العرب،

واليهود كانوا تأولوا لأنفسهم العذر في التظاهر بالإسلام كما قررناه عند قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: 14] فنافقوا وهم يتأولون للصلاة معه بأنها عبادة لله تعالى وزيادة على صلواتهم التي هم محافظون عليها إذا خلوا إلى شياطينهم مع أن صلاتهم مع المسلمين لا تشتمل على ما ينافي تعظيم شعائرهم إذ هم مستقبلون بيت المقدس، فلما حوِّلت القبلة صارت صفة الصلاة منافية لتعظيم شعائرهم لأنها استدبار لما يجب استقباله فلم تبقَ لهم سعة للتأويل فظهر من دام على الإسلام وأعرض المنافقون عن الصلاة.

وجعل علم الله تعالى بمن يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه علة هذين التشريعين يقتضي أن يحصل في مستقبل الزمان من التشريع كما يقتضيه لام التعليل، وتقدير (أن) بعد اللام وأن حرف استقبال، مع أن الله يعلم ذلك وهو ذاتي له لا يحدث ولا يتجدد، لكن المراد بالعلم هنا علم حصول ذلك وهو تعلق علمه بوقوع الشيء الذي عَلِمَ في الأزل أنه سيقع، فهذا تعلق خاص وهو حادث لأنه كالتعلق التنجيزي للإرادة والقدرة وإن أغفل المتكلمون عده في تعلقات العلم[1].

ولك أن تجعل قوله: ﴿لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ كناية عن أن يعلم بذلك كل من لم يعلم على طريق الكناية الرمزية، فيذكر علمه وهو يريد علم الناس كما قال إياس بن قبيصة الطائي:

وأقدمت والخَطِيُّ يخطر بيننا ... لأعلم مَن جُبَّاؤها مِن شُجاعها

أراد ليظهر من جبانها من شجاعها فأعلمه أنا ويعلمه الناس، فجاء القرآن في هذه الآية ونظائرها على هذا الأسلوب، ولك أن تجعله كناية عن الجزاء للمتبع والمنقلب كلٌّ بما يناسبه، ولك أن تجعل «نعلم» مجازاً عن التحيز ليظهر للناس بقرينة كلمة «من» المسمَّاة بمن الفصلية كما سمَّاها ابن مالك وابن هشام، وهي في الحقيقة من فروع

(1) بعد أن كتبت هذا بسنين وجدت في الرسالة الخاقانية للمحقق عبدالحكيم السيالكوتي في تحقيق المذاهب في علم الله تعالى قوله: «وقيل: إن علم الله تعالى له تعلقات أزلية بكل ما يصلح أن يعلم، وتعلقات متجددة بالمتجددات من حيث تجددها ووقوعها في أزمنة متغيرة، والتغيير في التعلقات والإضافات لا يضر بكماله، لأن ذلك التجدد ليس بنقصان في ذاته بل لأن كماله التام يقتضي أن لا يكون المتجدد حاصلاً له في الأزل لنقصانه، كما أن الممتنع لا تتعلق به القدرة لنقصانه لا لنقصان في ذاته وقدرته». اهـ. ولم ينسب هذا القول إلى معين من الحكماء أو المتكلمين وهو تحقيق دقيق.

معاني (من) الابتدائية كما استظهره صاحب «المغني»، وهذا لا يريبك إشكال يذكرونه، كيف يكون الجعل الحادث علة لحصول العلم القديم إذ يتبين لك أنه راجع لمعنى كنائي.

والانقلاب الرجوع إلى المكان الذي جاء منه، يقال: انقلب إلى الدار، وقوله: ﴿عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ﴾ زيادة تأكيد في الرجوع إلى ما كان وراءه لأن العقبين هما خلف الساقين، أي: انقلب على طريق عقبيه وهو هنا استعارة تمثيلية للارتداد عن الإسلام رجوعاً إلى الكفر السابق. ومن موصولة وهي مفعول نعلم، والعلم بمعنى المعرفة وفعله يتعدى إلى مفعول واحد.

وقوله: ﴿وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ﴾ عطف على جملة: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ﴾ والمناسبة ظاهرة لأن جملة: ﴿وَإِن كَانَتۡ﴾ بمنزلة العلة لجملة (نعلم من يتبع الرسول) فإنها ما كانت دالة على الاتباع والانقلاب إلا لأنها أمر عظيم لا تساهل فيه، فيظهر به المؤمن الخالص من المشوب، والضمير المؤنث عائد للحادثة أو القبلة باعتبار تغيرها.

و(إن) مخففة من الثقيلة.

والكبيرة هنا بمعنى الشديدة المحرجة للنفوس. تقول العرب: كبر عليه كذا إذا كان شديداً على نفسه كقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكَ إِعۡرَاضُهُمۡ﴾ [الأنعام: 35].

[143] ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ١٤٣﴾.

الجملة في موضع الحال من ضمير ﴿لِنَعۡلَمَ﴾، أي: لنظهر من يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه، ونحن غير مضيعين إيمانكم. وذكر اسم الجلالة من الإظهار في مقام الإضمار للتعظيم.

روى البخاري عن البراء بن عازب قال: «[و] كان [الذي] مات على القبلة قبل أن تحوَّل [قِبل البيت] رجال قتلوا لم ندر ما نقول فيهم، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾. وفي قوله: «قتلوا» إشكال لأنه لم يكن قتال قبل تحويل القبلة وسنبين ذلك، وأخرج الترمذي عن ابن عباس قال: لما وجه النبي إلى الكعبة قالوا: يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس؟ فأنزل الله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾ الآية، قال: هذا حديث حسن صحيح.

والإضاعة إتلاف الشيء وإبطال آثاره، وفسِّر الإيمان على ظاهره، وفسِّر أيضاً بالصلاة، نقله القرطبي عن مالك. وتعلق «يضيع» بالإيمان على تقدير مضاف، فإن فسر الإيمان على ظاهره كان التقدير: ليضيع حق إيمانكم حين لم تزلزله وساوس الشيطان

عند الاستقبال إلى قبلة لا تودونها، وإن فسر الإيمان بالصلاة كان التقدير: ما كان الله ليضيع فضل صلاتكم أو ثوابها، وفي إطلاق اسم الإيمان على الصلاة تنويه بالصلاة لأنها أعظم أركان الإيمان، وعن مالك: «إني لأذكر بهذا قول المرجئة الصلاة ليست من الإيمان».

ومعنى حديث البخاري والترمذي أن المسلمين كانوا يظنون أن نسخ حكم، يجعل المنسوخ باطلًا فلا تترتب عليه آثار العمل به، فلذلك توجسوا خيفة على صلاة إخوانهم الذين ماتوا قبل نسخ استقبال بيت المقدس مثل أسعد بن زرارة بن معرور وأبي أمامة، وظن السائلون أنهم سيجب عليهم قضاء ما صلوه قبل النسخ، ولهذا أجيب سؤالهم بما يشملهم ويشمل من ماتوا قبل، فقال: ﴿إِيمَٰنَكُمْۚ﴾، ولم يقل: إيمانهم على حسب السؤال.

والتذييل بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ تأكيد لعدم إضاعة إيمانهم ومنة وتعليم بأن الحكم المنسوخ إنما يلغي العمل في المستقبل لا في ماضي.

والرؤوف الرحيم صفتان مشبَّهتان مشتقة، أولاهما: من الرأفة، والثانية: من الرحمة. والرأفة مفسرة بالرحمة في إطلاق كلام الجمهور من أهل اللغة، وعليه درج الزجاج. وخص المحققون من أهل اللغة الرأفة بمعنى رحمة خاصة، فقال أبو عمرو ابن العلاء: الرأفة أكثر من الرحمة، أي: أقوى، أي: هي رحمة قوية، وهو معنى قول الجوهري: الرأفة أشد الرحمة، وقال في «المجمل»: الرأفة أخص من الرحمة ولا تكاد تقع في الكراهية، والرحمة تقع في الكراهية للمصلحة، فاستخلص القفال من ذلك أن قال: الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وإزالة الضر كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: 2]. وأما الرحمة فاسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام. اهـ.

وهذا أحسن ما قيل فيها واختاره الفخر وعبدالحكيم، وربما كان مشيراً إلى أن بين الرأفة والرحمة عموماً وخصوصاً مطلقاً، وأيًّا ما كان معنى الرأفة فالجمع بين رؤوف ورحيم في الآية يفيد توكيد مدلول أحدهما بمدلول الآخر بالمساواة أو بالزيادة. وأما على اعتبار تفسير المحققين لمعنى الرأفة والرحمة، فالجمع بين الوصفين لإفادة أنه تعالى يرحم الرحمة القوية لمستحقها ويرحم مطلق الرحمة من دون ذلك.

وتقدم معنى الرحمة في سورة الفاتحة.

وتقديم «رؤوف» ليقع لفظ رحيم فاصلة فيكون أنسب بفواصل هذه السورة لانبناء فواصلها على حرف صحيح ممدود يعقبه حرف صحيح ساكن. ووصف رؤوف معتمد ساكنه على الهمز والهمز شبيه بحروف العلة فالنطق به غير تام التمكن على اللسان،

وحرف الفاء لكونه يخرج من بطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا أشبه حرف اللين فلا يتمكن عليه سكون الوقف.

وتقديم بـ(الناس) على متعلقه وهو رؤوف رحيم للتنبيه على عنايته بهم إيقاظاً لهم ليشكروه مع الرعاية على الفاصلة.

وقرأ الجمهور «لرءوف» بواو ساكنة بعدها همزة، وقرأه أبو عمرو وحمزة والكسائي ويعقوب وخَلَف بدون واو مع ضم الهمزة بوزن عضد وهو لغة على غير قياس.

[144] ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾.

استئناف ابتدائي وإفضاء لشرع استقبال الكعبة ونسخ استقبال بيت المقدس، فهذا هو المقصود من الكلام المفتتح بقوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا﴾ [البقرة: 142] بعد أن مهَّد الله بما تقدم من أفانين التهيئة وإعداد الناس إلى ترقبه ابتداء من قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: 115] ثم قوله: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ﴾ [البقرة: 120] ثم قوله: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ﴾ [البقرة: 125] ثم قوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: 142].

و«قد» في كلام العرب للتحقيق، ألا ترى أهل المعاني نظروا (هل) في الاستفهام بقد في الخبر فقالوا من أجل ذلك إن (هل) لطلب التصديق فحرف قد يفيد تحقيق الفعل فهي مع الفعل بمنزلة إن مع الأسماء، ولذلك قال الخليل: إنها جواب لقوم ينتظرون الخبر ولو أخبروهم لا ينتظرونه لم يقل: قد فعل كذا. اهـ.

ولما كان علم الله بذلك مما لا يشك فيه النبي ﷺ حتى يحتاج لتحقيق الخبر به كان الخبر به مع تأكيده مستعملًا في لازمه على وجه الكناية لدفع الاستبطاء عنه وأن يطمئنه، لأن النبي كان حريصاً على حصوله ويلزم ذلك الوعد بحصوله فتحصل كنايتان مترتبتان.

وجيء بالمضارع مع «قد» لدلالة على التجدد، والمقصود تجدد لازمه ليكون تأكيداً لذلك اللازم وهو الوعد، فمن أجل ذلك غلب على قد الداخلة على المضارع أن تكون للتكثير مثل ربما يفعل. قال عبيد بن الأبرص:

قد أترك القرن مصفراً أنامله ... كأن أثوابه مجت بفرصاد

وستجيء زيادة بيان لهذا عند قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِي يَقُولُونَ﴾ في سورة الأنعام [33].

والتقلب مطاوع قَلَّبه إذا حوَّله وهو مثل قَلَبه بالتخفيف، فالمراد بتقليب الوجه الالتفات به، أي: تحويله من جهته الأصلية، فهو هنا ترديده في السماء، وقد اخذوا من العدول إلى صيغة التفعيل الدلالة على معنى التكثير في هذا التحويل، وفيه نظر إذ قد يكون ذلك لما في هذا التحويل من الترقب والشدة، فالتفعيل لقوة الكيفية، قالوا: كان النبي ﷺ يقع في رُوعه إلهاماً أن الله سيحوله إلى مكة فكان يردد وجهه في السماء، فقيل: ينتظر نزول جبريل بذلك، وعندي أنه إذا كان كذلك لزم أن يكون تقليب وجهه عند تهيؤ نزول الآية، وإلا لما كان يترقب جبريل، فدل ذلك على أنه لم يتكرر منه هذا التقليب.

والفاء في ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ فاء التعقيب لتأكيد الوعد بالصراحة بعد التمهيد لها بالكناية في قوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾، والتولية تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾ [البقرة: 142]، فمعنى: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً﴾ لنوجهنك إلى قبلة ترضاها. فانتصب قبلة على التوسع بمنزلة المفعول الثاني، وأصله: لنولينك من قبلة، وكذلك قوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾. والمعنى أن تولية وجهه للكعبة سيحصل عقب هذا الوعد. وهذا وعد اشتمل على أداتي تأكيد وأداة تعقيب وذلك غاية اللطف والإحسان.

وعبر بـ(ترضاها) للدلالة على أن ميله إلى الكعبة ميل لقصد الخير بناءً على أن الكعبة أجدر ببيوت الله بأن يدل على التوحيد كما تقدم، فهو أجدر بالاستقبال من بيت المقدس، ولأن في استقبالها إيماء إلى استقلال هذا الدِّين عن دين أهل الكتاب، ولما كان الرضى مشعراً بالمحبة الناشئة عن تعقل اختير في هذا المقام دون تحبها أو تهواها أو نحوهما، فإن مقام النبي ﷺ يربو عن أن يتعلق ميله بما ليس بمصلحة راجحة بعد انتهاء المصلحة العارضة لمشروعية استقبال بيت المقدس، ألا ترى أنه لما جاء في جانب قبلتهم بعد أن نسخت جاء بقوله: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [البقرة: 145] الآية.

وقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾ تفريع على الوعد وتعجيل به، والمعنى: ولِّ وجهك في حالة الصلاة، وهو مستفاد من قرينة سياق الكلام على المجادلة مع السفهاء في شأن قبلة الصلاة.

والخطاب للنبي ﷺ والأمر متوجه إليه باعتبار ما فيه من إرضاء رغبته، وسيعقبه بتشريك الأمة معه في الأمر بقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾.

والشطر بفتح الشين وسكون الطاء الجهة والناحية، وفسَّره قتادة بتلقاء، وكذلك قرأه أُبي بن كعب، وفسر الجبائي وعبدالجبار الشطر هنا بأنه وسط الشيء، لأن الشطر يطلق على نصف الشيء، فلما أضيف إلى المسجد مكان، اقتضى أن نصفه عبارة عن نصف مقداره ومساحته وذلك وسطه، وجعلا شطر المسجد الحرام كناية عن الكعبة لأنها واقعة من المسجد الحرام في نصف مساحته من جميع الجوانب «أي: تقريباً». قال عبدالجبار: ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان؛ أحدهما: أن المصلي لو وقف بحيث يكون متوجهاً إلى المسجد ولا يكون متوجهاً إلى الكعبة لا تصح صلاته، الثاني: لو لم نفسر الشطر بما ذكرنا لم يبقَ لذكر الشطر فائدة إذ يغني أن يقول: «فول وجهك المسجد الحرام»، ولكان الواجب التوجه إلى المسجد الحرام لا إلى خصوص الكعبة.

فإن قلت: ما فائدة قوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾ قبل قوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾ وهلَّا قال: في السماء فولِّ وجهك... إلخ، **قلت:** فائدته إظهار الاهتمام برغبة رسول الله ﷺ وأنها بحيث يعتني بها كما دل عليه وصف القبلة بجملة: ﴿تَرْضَىٰهَا﴾.

ومعنى نولينك: نوجهنك، وفي التوجيه قرب معنوي لأن ولَّى المتعدي بنفسه إذا لم يكن بمعنى القرب الحقيقي فهو بمعنى الارتباط به، ومنه الولاء والولي، والظاهر أن تعديته إلى مفعول ثان من قبيل الحذف، والتقدير: ولَّى وجهه إلى كذا، ثم يعدونه إلى مفعول ثالث بحرف عن فيقولون: ولَّى عن كذا وينزلونه منزلة اللازم بالنسبة للمفعولين الآخرين فيقدرون ولَّى وجهه إلى جهة كذا منصرفاً عن كذا، أي: الذي كان يليه من قبل، وباختلاف هاته الاستعمالات تختلف المعاني كما تقدم.

فالقبلة هنا اسم للمكان الذي يستقبله المصلي، وهو إما مشتق من اسم الهيئة وإما من اسم المفعول كما تقدم.

والمسجد الحرام المسجد المعهود عند المسلمين، والحرام المجعول وصفاً للمسجد هو الممنوع، أي: الممنوع منع تعظيم وحرمة، فإن مادة التحريم تؤذن بتجنب الشيء فيفهم التجنب في كل مقام بما يناسبه.

وقد اشتهر عند العرب وصف مكة بالبلد الحرام، أي: الممنوع من الجبابرة والظلمة والمعتدين، ووُصف بالمحرم في قوله تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ﴾ [إبراهيم: 37]، أي: المعظَّم المحترم، وسمِّي الحرم قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا﴾ [القصص: 57] فوصف الكعبة بالبيت الحرام وحرم مكة بالحرم أوصاف قديمة شائعة عند العرب، فأما اسم المسجد الحرام فهو من الألقاب القرآنية جُعل عَلَماً على حريم الكعبة المحيط بها وهو محل الطواف والاعتكاف ولم يكن يعرف بالمسجد

في زمن الجاهلية إذ لم تكن لهم صلاة ذات سجود، والمسجد مكان السجود فاسم المسجد الحرام عَلَم بالغلبة على المساحة المحصورة المحيطة بالكعبة ولها أبواب منها باب الصفا وباب بني شيبة، ولما أطلق هذا العَلَم على ما أحاط بالكعبة لم يتردد الناس من المسلمين وغيرهم في المراد منه، فالمسجد الحرام من الأسماء الإسلامية قبل الهجرة وقد ورد ذكره في سورة الإسراء وهي مكية.

والجمهور على أن المراد بالمسجد الحرام هنا الكعبة لاستفاضة الأخبار الصحيحة بأن القبلة صُرفت إلى الكعبة وأن رسول الله أُمر أن يستقبل الكعبة وأنه صلى إلى الكعبة يوم الفتح وقال: هذه القبلة، قال ابن العربي: وذكر المسجد الحرام والمراد به البيت لأن العرب تعبر عن البيت بما يجاوره أو بما يشتمل عليه، وعن ابن عباس البيت قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة لأهل المشرق والمغرب. قال الفخر: وهذا قول مالك، وأقول: لا يُعرف هذا عن مالك في كتب مذهبه.

وانتصب ﴿شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ﴾ على المفعول الثاني لـ(ول) وليس منصوباً على الظرفية.

وقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ تنصيص على تعميم حكم استقبال الكعبة لجميع المسلمين بعموم ضميري ﴿كُنتُمْ﴾ و﴿وُجُوهَكُمْ﴾ لوقوعهما في سياق عموم الشرط بحيثما وحينما لتعميم أقطار الأرض لئلا يظن أن قوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ خاص بالنبي ﷺ، فإن قوله: فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب للنبي ﷺ اقتضى الحال تخصيصه بالخطاب به لأنه تفريع على قوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ ليكون تبشيراً له ويعلم أن أمته مثله، لأن الأصل في التشريعات الإسلامية أن تعم الرسول وأمته إلا إذا دل دليل على تخصيص أحدهما، ولما خيف إيهام أن يكون هذا الحكم خاصًّا به أو أن تجزي فيه المرة أو بعض الجهات كالمدينة ومكة أريد التعميم في المكلفين وفي جميع البلاد، ولذلك جيء بالعطف بالواو لكن كان يكفي أن يقول وولوا وجوهكم شطره فزيد عليه ما يدل على تعميم الأمكنة تصريحاً وتأكيداً لدلالة العموم المستفاد من إضافة ﴿شَطْرَ﴾ إلى ضمير ﴿ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ لأن شطر نكرة أشبهت الجمع في الدلالة على أفراد كثيرة فكانت إضافتها كإضافة الجموع، وتأكيداً لدلالة الأمر التشريعي على التكرار تنويهاً بشأن هذا الحكم فكأنه أفيد مرتين بالنسبة للمكلفين وأحوالهم؛ أولاهما: إجمالية، والثانية: تفصيلية.

وهذه الآيات دليل على وجوب هذا الاستقبال وهو حكمة عظيمة، ذلك أن المقصود من الصلاة العبادة والخضوع لله تعالى وبمقدار استحضار المعبود يقوى الخضوع له فتترتب عليه آثاره الطيبة في إخلاص العبد لربه وإقباله على عبادته وذلك ملاك الامتثال

والاجتناب. ولهذا جاء في الحديث الصحيح: «**الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك**»، ولما تنزه الله تعالى عن أن يحيط به الحس تعين لمحاول استحضار عظمته أن يجعل له مذكِّراً به من شيء له انتساب خاص إليه، قال فخر الدين: «إن الله تعالى خلق في الإنسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمقولات، وقوة خيالية متصرفة في عالم الأجسام، وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية، فإذا أراد الإنسان استحضار أمر عقلي مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك المعاني العقلية، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم لا بد من أن يستقبله بوجهه ويبالغ في الثناء عليه بلسانه وفي الخدمة له، فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلًا للملك، والقرآن والتسبيحات تجري في مجرى الثناء عليه، والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة». اهـ.

فإذا تعذر استحضار الذات المطلوبة بالحس فاستحضارها يكون بشيء له انتساب إليها مباشرة كالديار أو بواسطة كالبرق والنسيم ونحو ذلك، أو بالشبه كالغزال عند المحبين، وقديماً ما استهترت الشعراء بآثار الأحبة كالأطلال في قوله:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

وأقوالهم في البرق والريح، وقال مالك بن الريب:

دعاني الهوى من أهل ودي وجيرتي ... بذي الطيسين فالتفت ورائيا

والله تعالى منزه عن أن يحيط به الحس، فوسيلة استحضار ذاته هي استحضار ما فيه مزيد دلالة عليه تعالى. لا جرم أن أولى المخلوقات بأن يجعل وسيلة لاستحضار الخالق في نفس عبده هي المخلوقات التي كان وجودها لأجل الدلالة على توحيد الله وتنزيهه ووصفه بصفات الكمال مع تجردها عن كل ما يوهم أنها المقصودة بالعبادة، وتلك هي المساجد التي بناها إبراهيم عليه السلام وجردها من أن يضع فيها شيئاً يوهم أنه المقصود بالعبادة، ولم يسمها باسم غير الله تعالى فبنى الكعبة أول بيت، وبنى مسجداً في مكان المسجد الأقصى، وبنى مساجد أخرى ورد ذكرها في التوراة بعنوان مذابح، فقد بنت الصابئة بعد نوح هياكل لتمجيد الأوثان وتهويل شأنها في النفوس فأضافوها إلى أسماء أناس مثل ود وسواع، أو إلى أسماء الكواكب، وذكر المسعودي في «مروج الذهب» عدة من الهياكل التي أقيمت في الأمم الماضية لهذا الشأن ومنها هيكل سندوساب ببلاد الهند. وهيكل «مصلينا» في جهة الرقة بناها الصابئة قبل إبراهيم وكان آزر أبو إبراهيم من سدنته، وقيل: إن عاداً بنوا هياكل منها جُلَّق هيكل بلاد الشام.

فإذا استقبل المؤمن بالله شيئاً من البيوت التي أقيمت لمناقضة أهل الشرك وللدلالة على توحيد الله وتمجيده كان من استحضار الخالق بما هو أشد إضافة إليه، بيد أن هذه البيوت على كثرتها لا تفاضل إلا بإخلاص النية من إقامتها، وبكون إقامتها لذلك وبأسبقية بعضها على بعض في هذا الغرض، وأن شئت جعلت كل هذه المعاني ثلاثة في معنى واحد وهو الأسبقية لأن السابق منها قد امتاز على اللاحق بكونه هو الذي دل مؤسس ذلك اللاحق على تأسيسه، قال تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ﴾ [التوبة: 108]، وقال في ذكر مسجد الضرار: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا﴾ [التوبة: 108]، أي: لأنه أسس بنية التفريق بين المؤمنين، وقال: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ۝96﴾ [آل عمران: 96] فجعله هدى للناس لأنه أول بيت، فالبيوت التي أقيمت بعده كبيت المقدس من آثار اهتداء بانوها بالبيت الأول.

وقد قال بعض العلماء: إن الكعبة أول هيكل أقيم للعبادة وفيه نظر سيأتي عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ في سورة آل عمران [96]، ولا شك أن أول هيكل أقيم لتوحيد الله وتنزيهه وإعلان ذلك وإبطال الإشراك هو الكعبة التي بناها إبراهيم أول من حاج الوثنيين بالأدلة وأول من قاوم الوثنية بقوة يده فجعل الأوثان جذاذاً، ثم أقام لتخليد ذكر الله وتوحيده ذلك الهيكل العظيم ليعلم كل أحد يأتي أن سبب بنائه إبطال عبادة الأثان، وقد مضت على هذا البيت العصور فصارت رؤيته مذكرة بالله تعالى، ففيه مزية الأولية، ثم فيه مزية مباشرة إبراهيم عليه السلام بناءه بيده ويد ابنه إسماعيل دون معونة أحد، فهو لهذا المعنى أعرق في الدلالة على التوحيد وعلى الرسالة معاً، وهما قطبا إيمان المؤمنين وفي هذه الصفة لا يشاركه غيره.

ثم سن الحج إليه لتجديد هذه الذكرى ولتعميمها في الأمم الأخرى، فلا جرم أن يكون أولى الموجودات بالاستقبال لمن يريد استحضار جلال الربوبية الحقة وما بنيت بيوت الله مثل المسجد الأقصى إلا بعده بقرون طويلة، فكان هو قبلة المسلمين.

قدمنا آنفاً أن شرط استقبال جهة معينة لم يكن من أحكام الشرائع السالفة، وكيف يكون كذلك والمسجد الأقصى بُني بعد موسى بما يزيد على أربعمائة سنة، وغاية ما كان من استقباله بعد دعوة سليمان أنه استقبال لأجل تحقق قبول الدعاء والصلاة لا لكونه شرطاً، ثم إن اختيار ذلك الهيكل للاستقبال وإن كان دعوة فهي دعوة نبي لا تكون إلا عن إلهام إلهي، فلعل حكمة ذلك حينئذٍ أن الله أراد تعمير البلد المقدس كما وعد إبراهيم ووعد موسى فأراد زيادة تغلغل قلوب الإسرائيليين في التعلق به فبيَّن لهم استقبال الهيكل الإيماني الذي أقامه فيه نبيه سليمان ليكون ذلك

المعبد مما يدعو نفوسهم إلى الحرص على بقاء تلك الأقطار بأيديهم.

ويجوز أن يكون قد شرع الله لهم الاستقبال بعد ذلك على ألسنة الأنبياء بعد سليمان وفيه بُعد، لأن أنبياءهم لم يأتوا بزيادة على شريعة موسى وإنما أتوا معززين. فتشريع الله تعالى استقبال المسلمين في صلاتهم لجهة معينة تكميل لمعنى الخشوع في صلاة الإسلام فيكون من التكملات التي ادخرها الله تعالى لهذه الشريعة لتكون تكملة الدين تشريفاً لصاحبها ﷺ ولأمته إن كان الاحتمال الأول، فإذا كان الثاني فلأمر لنا بالاستقبال لئلا تكون صلاتنا أضعف استحضاراً لجلال الله تعالى من صلاة غيرنا.

ولذلك اتفق علماؤنا على أن الاستقبال لجهة معينة كان مقارناً لمشروعية الصلاة في الإسلام، فإن كان استقباله جهة الكعبة عن اجتهاد من النبي ﷺ فعلَّته أنه المسجد الذي عظمه أهل الكتابين والذي لم يداخله إشراك ولا نصبت فيه أصنام، فكان ذلك أقرب دليل لاستقبال جهته ممن يريد استحضار وحدانية الله تعالى. وإن كان استقبال بيت المقدس بوحي من الله تعالى فلعل حكمته تأليف قلوب أهل الكتابين وليظهر بعد ذلك للنبي وللمسلمين من اتبعهم من أهل الكتاب حقاً ومن اتبعهم نفاقاً، لأن الأخيرين قد يتبعون الإسلام ظاهراً ويستقبلون في صلاتهم قبلتهم القديمة فلا يرون حرجاً على أنفسهم في ذلك، فإذا تغيرت القبلة خافوا من قصدهم لاستدبارها فأظهروا ما كانوا مستبطنيه من الكفر كما أشار له قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ [البقرة: 143] الآية.

ولعل العدول عن الأمر باستقبال الكعبة في صدر الإسلام كان لخضد شوكة مكابرة قريش وطعنهم في الإسلام فإنه لو استقبل مكة لشمخوا بأنوفهم وقالوا هذا بلدنا ونحن أهله واستقباله حنين إليه وندامة على الهجرة منه، كما قد يكون قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 114] وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: 115] إيماء إليه كما قدمنا، وعليه ففي تحويل القبلة إلى الكعبة بعد ذلك بشارة للنبي ﷺ بأن أمر قريش قد أشرف على الزوال وأن وقعة بدر ستكون الفيصل بين المسلمين وبينهم، ثم أمر الله بتحويل القبلة إلى البيت الذي هو أولى بذلك وإلى جهته للبعيد عنه.

[144] ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾﴾.

اعتراض بين جملة: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ وجملة: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾ [البقرة: 149] الآية. والأظهر أن المراد بالذين ﴿أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ أحبار

اليهود وأحبار النصارى كما روي عن السدي كما يُشعر به التعبير عنهم بصلة: ﴿أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ دون أن يقال: وإن أهل الكتاب.

ومعنى كونهم يعلمون أنه الحق: أن علمهم بصدق محمد ﷺ حسب البشارة به في كتبهم يتضمن أن ما جاء به حق. والأظهر أيضاً أن المراد بالذين أوتوا الكتاب هم الذين لم يزالوا على الكفر ليظهر موضع قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ فإن الإخبار عنهم بأنهم يعلمون أنه الحق مع تأكيده بمؤكدين، يقتضي أن ظاهر حالهم إذ أنكروا استقبال الكعبة أنهم أنكروه لاعتقادهم بطلانه وأن المسلمين يظنونهم معتقدين ذلك، وليظهر موقع قوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ الذي هو تهديد بالوعيد.

وقد دل التعريف في قوله: ﴿أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ على القصر، أي: يعلمون أن الاستقبال للكعبة هو الحق دون غيره تبعاً للعلم بنسخ شريعتهم بشريعة الإسلام، وقيل: إنهم كانوا يجدون في كتبهم أن قبلتهم ستبطل، ولعل هذا مأخوذ من إنذارات أنبيائهم مثل أرميا وأشعيا المنادية بخراب بيت المقدس، فإن استقباله يصير استقبال للشيء المعدوم.

وقوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ قرأه الجمهور بياء الغيبة والضمير للذين أوتوا الكتاب، أي: عن علمهم بغير ما علموا، فالمراد بما يعملون هذا العمل ونحوه من المكابرة والعناد والسفه. وهذا الخبر كناية عن الوعيد بجزائهم عن سوء صنعهم لأن قول القادر ما أنا بغافل عن المجرم تحقيق لعقابه إذ لا يحول بين القادر وبين الجزاء إلا عدم العلم، فلذلك كان وعيداً لهم ووعيدهم يستلزم في المقام الخطابي وعداً للمسلمين لدلالته على عظيم منزلتهم، فإن الوعيد إنما ترتب على مخالفتهم للمؤمنين فلا جرم أن سيلزم جزاء للمؤمنين على امتثال تغيير القبلة، ولأن الذي لا يغفل عن عمل أولئك لا يغفل عن عمل هؤلاء فيجازى كلًّا بما يستحق.

وقرأه ابن عامر وحمزة والكسائي وأبو جعفر وروح عن يعقوب بتاء الخطاب فهو كناية عن وعد المسلمين على الامتثال لاستقبال الكعبة. ويستلزم وعيداً للكافرين على عكس ما تقتضيه القراءة السابقة؛ وعلى القراءتين فهو تذييل إجمالي ليأخذ كل حظه منه، وهو اعتراض بين جملة: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟﴾ وجملة: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [البقرة: 145] الآية.

وفي قوله: ﴿لَيَعْلَمُونَ﴾ وقوله: ﴿عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ الجناس التام المحرف على قراءة الجمهور والجناس الناقص المضارع على قراءة ابن عامر ومن وافقه.

[145] ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾﴾.

﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ﴾ عطف على قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 144] والمناسبة أنهم يعلمون ولا يعلمون، فلما أفيد أنهم يعلمون أنه الحق على الوجه المتقدم في إفادته التعريض بأنهم مكابرون ناسبت أن يحقق نفي الطمع في اتباعهم القبلة لدفع توهم أن يطمع السامع باتباعهم لأنهم يعلمون أحقيتها، فلذا أكدت الجملة الدالة على نفي اتباعهم بالقسم واللام الموطئة، وبالتعليق على أقصى ما يمكن عادة.

والمراد بالذين أوتوا الكتاب عين المراد من قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 144] على ما تقدم، فأن ما يفعله أحبارهم يكونوا قدوة لعامتهم فإذا لم يتبع أحبارهم قبلة الإسلام فأجدر بعامتهم أن لا يتبعوها.

ووجه الإظهار في مقام الإضمار هنا الإعلان بمذمَّتهم حتى تكون هذه الجملة صريحة في تناولهم كما هو الشأن في الإظهار في موقع الإضمار أن يكون المقصود منه زيادة العناية والتمكن في الذهن.

والمراد ﴿بِكُلِّ ءَايَةٍ﴾: آيات متكاثرة، والمراد بالآية الحجة والدليل على أن استقبال الكعبة هو قبلة الحنيفية. وإطلاق لفظ كل على الكثرة شائع في كلام العرب، قال امرؤ القيس:

فيا لك من ليل كأن نجومه ... بكل مغار الفتل شدت بيذبل

وأصله مجاز لجعل الكثير من أفراد شيء مشابهاً لمجموع عموم أفراده، ثم كثر ذلك حتى ساوى الحقيقة فصار معنى من معاني (كل) لا يحتاج استعماله إلى قرينته ولا إلى اعتبار تشبيه العدد الكثير من أفراد الجنس بعموم جميع أفراده حتى إنه يرد فيما لا يتصور فيه عموم أفراد، مثل قوله هنا: ﴿بِكُلِّ ءَايَةٍ﴾، فإن الآيات لا يتصور لها عدد يحاط به، ومثله قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [النحل: 69] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ﴾ [يونس: 96، 97] وقال النابغة:

بها كل ذيالٍ وخنساءَ ترعوي ... إلى كل رجَّافٍ من الرمل فاردِ

وتكرر هذا ثلاث مرات في قول عنترة:

جادت عليه كل بكر حرة ... فتركْنَ كل قرارة كالدرهم

سحًّا وتَسْكاباً فكل عشية ... يجري عليها الماء لم يتصرَّم

وصاحب «القاموس» قال في مادة كل: وقد جاء استعمال كل بمعنى بعض ضد، فأثبت الخروج عن معنى الإحاطة ولكنه جازف في قوله: «بمعنى بعض» وكان الأصوب أن يقول بمعنى كثير.

والمعنى أن إنكارهم أحقية الكعبة بالاستقبال ليس عن شبهة حتى تزيله الحجة ولكنه مكابرة وعناد فلا جدوى في إطناب الاحتجاج عليهم.

وإضافة قبلة إلى ضمير الرسول لأنها أخص به لكونها قبلة شرعه، ولأنه سألها بلسان الحال.

وإفراد القبلة في قوله: ﴿وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ مع كونهما قبلتين، إن كان لكل من أهل الكتاب قبلة معينة، وأكثر من قبلة إن لم تكن لهم قبلة معينة وكانوا مخيرين في استقبال الجهات، فإفراد لفظ: «قبلتهم» على معنى التوزيع لأنه إذا اتبع قبلة إحدى الطائفتين كان غير متبع قبلة الطائفة الأخرى.

والمقصود من قوله: ﴿مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ﴾ إظهار مكابرتهم تأييساً من إيمانهم، ومن قوله: ﴿وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ تنزيه النبي وتعريض لهم باليأس من رجوع المؤمن إلى استقبال بيت المقدس، وفي قوله: ﴿وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ تأنيس للنبي بأن هذا دأبهم وشنشنتهم من الخلاف، فقديماً خالف بعضهم بعضاً في قبلتهم حتى خالفت النصارى قبلة اليهود مع أن شريعة اليهود هي أصل النصرانية.

وجملة: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم﴾ معطوفة على جملة ﴿وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ وما بينهما اعتراض وفائدة هذا العطف بعد الإخبار بأنهم لا يتبع قبلتهم زيادة تأكيد الأمر باستقبال الكعبة، والتحذير من التهاون في ذلك بحيث يفرض على وجه الاحتمال أنه لو اتبع أهواء أهل الكتاب في ذلك لكان كذا وكذا، ولذلك كان الموقع (لإن) لأن لها مواقع الشك والفرض في وقوع الشرط.

وقوله: ﴿مِنَ الْعِلْمِ﴾ بيان لما جاءك، أي: بعد الذي جاءك والذي هو العلم، فجعل ما أنزل إليه هو العلم كله على وجه المبالغة.

والأهواء جمع هوى وهو الحب البليغ بحيث يقتضي طلب حصول الشيء المحبوب ولو بحصول ضر لمحصِّله، فلذلك غلب إطلاق الهوى على حب لا يقتضيه الرشد ولا العقل، ومن ثَمَّ أُطلق على العشق، وشاع إطلاق الهوى في القرآن على عقيدة الضلال، ومن ثَمَّ سمَّى علماء الإسلام أهل العقائد المنحرفة بأهل الأهواء.

وقد بولغ في هذا التحذير باشتمال مجموع الشرط والجزاء على عدة مؤكدات أومأ إليها صاحب الكشاف وفصَّلها صاحب «الكشف» إلى عشرة وهي: القَسَم المدلول عليه باللام، واللام الموطئة للقَسَم لأنها تزيد القَسَم تأكيداً، وحرف التوكيد في جملة الجزاء، ولام الابتداء في خبرها، واسمية الجملة، وجعل حرف الشرط الحرف الدال على الشك وهو «إن» المقتضي إن أقل جزء من اتباع أهوائهم كاف في الظلم، والإتيان بإذن الدالة على الجزائية فإنها أكدت ربط الجزاء بالشرط، والإجمال ثم التفصيل في قوله: ﴿مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ فإنه يدل على الاهتمام، والاهتمام بالوازع يؤول إلى تحقيق العقاب على الارتكاب لانقطاع العذر، وجعل ما نزل عليه هو نفس العلم.

والتعريف في ﴿ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ الدال على أنه يكون من المعهودين بهذا الوصف الذين هو لهم سجية. ولا يخفى أن كل ما يؤول إلى تحقيق الربط بين الجزاء والشرط أو تحقيق سببه أو تحقيق حصول الجزاء أو تهويل بعض متعلقاته، كل ذلك يؤكد المقصود من الغرض المسوق لأجله الشرط.

والتعبير بالعلم هنا عن الوحي واليقين الإلهي إعلان تنويه شأن العلم ولفت لعقول هذه الأمة إليه لما يتكرر من لفظه على أسماعهم.

وقوله: ﴿لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ أقوى دلالة على الاتصاف بالظلم من (إنك لظالم) كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [البقرة: 67].

والمراد بالظالمين الظالمون أنفسهم، وللظلم مراتب دخلت كلها تحت هذا الوصف، والسامع يعلم إرجاع كل ضرب من ضروب اتباع أهوائهم إلى ضرب من ضروب ظلم النفس حتى ينتهي إلى عقائدهم الضالة فينتهي ظلمهم أنفسهم إلى الكفر الملقي في خالد العذاب.

قد يقول قائل: إن قريباً من هذه الجملة تقدم عند قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: 120] فعبَّر هنالك باسم الموصول «الذي» وعبر هنا باسم الموصول «ما»، وقال: هنالك «بعد»، وقال: هنا «من بعد»، وجعل جزاء الشرط هنالك انتفاء ولي ونصير، وجعل الجزاء هنا أن يكون من الظالمين، وقد أورد هذا السؤال صاحب «درة التنزيل وغرة التأويل» وحاول إبداء خصوصيات تفرق بين ما اختلفت فيه الآيتان ولم يأت بما يشفي، والذي يرشد إليه كلامه أن نقول: إن «الذي» و«ما» وإن كانا مشتركين في أنهما اسما موصول إلا أنهما الأصل في الأسماء الموصولة، ولما كان العلم الذي جاء النبي ﷺ في غرض الآية الأولى هو العلم المتعلق بأصل ملة الإسلام وبطلان ملة اليهود

وملة النصارى بعد النسخ، وبإثبات عناد الفريقين في صحة رسالة محمد ﷺ وذلك ابتداء من قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ﴾ [البقرة: 116] إلى قوله: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ﴾ [البقرة: 120]، فلا جَرَمَ كان العلم الذي جاء في ذلك هو أصرح العلم وأقدمه، وكان حقيقاً بأن يعبر عنه باسم الموصول الصريح في التعريف.

وأما الآية الثانية التي نحن بصددها فهي متعلقة بإبطال قبلة اليهود والنصارى، لأنها مسبوقة ببيان ذلك ابتداءً من قوله: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ [البقرة: 142] وذلك تشريع فرعي، فالتحذير الواقع بعده تحذير من اتباع الفريقين في أمر القبلة وذلك ليس له أهمية مثل ما للتحذير من اتباع ملتهم بأسرها فلم يكن للعلم الذي جاء النبي في أمر قبلتهم من الأهمية ما للعلم الذي جاءه في بطلان أصول ملتهم، فلذلك جيء في تعريفه باسم الموصول الملحق بالمعارف وهو «ما» لأنها في الأصل نكرة موصوفة نقلت للموصولية.

وإنما أدخلت «من» في هذه الآية الثانية على «بعد» بقوله: ﴿مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ لأن هذه الآية وقعت بعد الآية الأولى في سورة واحدة وليس بينهما بعيد فصل، فكان العلم الذي جاءه فيها من قوله: ﴿مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ وهو جزئي من عموم العلم الذي جاء في إبطال جميع ملتهم، فكان جديراً بأن يشار إلى كونه جزئياً له بإيراد «من» الابتدائية.

[146] ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿146﴾﴾.

جملة معترضة بين جملة: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [البقرة: 145] إلخ، وبين جملة: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ﴾ [البقرة: 148]. . . إلخ، اعتراض استطراد بمناسبة ذكر مطاعن أهل الكتاب في القبلة الإسلامية، فإن طعنهم كان عن مكابرة مع علمهم بأن القبلة الإسلامية حق كما دل عليه قوله: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: 144] فاستطرد بأن طعنهم في القبلة الإسلامية ما هو إلا من مجموع طعنهم في الإسلام وفي النبي ﷺ، والدليل على الاستطراد قوله بعده: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: 148] فقد عاد الكلام إلى استقبال القبلة.

فالضمير المنصوب في ﴿يَعْرِفُونَهُ﴾ لا يعود إلى تحويل القبلة لأنه لو كان كذلك لصارت الجملة تكريراً لمضمون قوله: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾، بل هو عائد إما إلى الرسول وإن لم يسبق ذكر لمعاد مناسب لضمير الغيبة، لكنه قد علم من الكلام السابق وتكرر خطابه فيه من قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا﴾

[البقرة: 143]، وقوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: 144]، وقوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً﴾ [البقرة: 144]، وقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾ [البقرة: 144]، فالإتيان بالضمير بطريق الغيبة من الالتفات، وهو على تقدير مضاف أن يعرفون صدقه، وإما أن يعود إلى ﴿ٱلْحَقَّ﴾ في قوله السابق: ﴿لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ﴾ فيشمل رسالة الرسول وجميع ما جاء به، وإما إلى العلم في قوله: ﴿مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [البقرة: 145].

والتشبيه في قوله: ﴿كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ تشبيه في جلاء المعرفة وتحققها، فإن معرفة المرء بعلائقه معرفة لا تقبل اللبس، كما قال زهير:

فهن ووادي الرس كاليد للفم

تشبيهاً لشدة القرب البيِّن.

وخص الأبناء لشدة تعلق الآباء بهم فيكون التملي من رؤيتهم كثيراً فتتمكن معرفتهم، فمعرفة هذا الحق ثابتة لجميع علمائهم.

وعَدَلَ عن أن يقال: يعلمونه إلى يعرفونه لأن المعرفة تتعلق غالباً بالذوات والأمور المحسوسة، قال تعالى: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴿24﴾﴾ [المطففين: 24] وقال زهير:

فلأيا عرفت الدار بعد توهم

وتقول: عرفت فلاناً، ولا تقول: عرفت علم فلان، إلا إذا أردت أن علمه صار كالمشاهد عندك، ولهذا لا يعدَّى فعل العرفان إلى مفعولين كما تُعدَّى أفعال الظن والعلم، ولهذا يوصف الله تعالى بصفة العلم، فيقال: العليم، ولا يوصف بصفة المعرفة فلا يقال: الله يعرف كذا، فالمعنى يعرفون صفات الرسول ﷺ وعلاماته المذكورة في كتبهم، ويعرفون الحق كالشيء المشاهد.

والمراد بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ أحبار اليهود والنصارى، ولذلك عرِّفوا بأنهم أوتوا الكتاب، أي: علموا علم التوراة وعلم الإنجيل.

وقوله: ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ تخصيص لبعض الذين أوتوا الكتاب بالعناد في أمر القبلة وفي غيره مما جاء به النبي ﷺ، وذم لهم بأنهم يكتمون الحق وهم يعلمونه، وهؤلاء معظم الذين أوتوا الكتاب قِبل ابن صوريا وكعب بن الأشرف، فبقي فريق آخر يعلمون الحق ويعلنون به وهم الذين آمنوا بالنبي ﷺ من اليهود قِبل عبدالله بن سلام، ومن النصارى مثل تميم الداري، وصهيب.

أما الذين لا يعلمون الحق فضلًا عن أن يكتموه فلا يعبأ بهم في هذا المقام ولم

يدخلوا في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ ولا يشملهم قوله: ﴿يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ﴾.

[147] ﴿ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ١٤٧﴾.

تذييل لجملة: ﴿وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ﴾ [البقرة: 146]، على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا الحق، وحذف المسند إليه في مثل هذا مما جرى على متابعة الاستعمال في حذف المسند إليه بعد جريان ما يدل عليه مثل قولهم بعد ذكر الديار «ربع قواء»، وبعد ذكر الممدوح «فتى» ونحو ذلك كما نبّه عليه صاحب «المفتاح». وقوله: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ﴾ نهي عن أن يكون من الشاكين في ذلك والمقصود من هذا.

والتعريف في ﴿ٱلۡحَقُّ﴾ تعريف الجنس كما في قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ وقولهم الكرم في العرب هذا التعريف لجزئي الجملة الظاهر والمقدر يفيد قصر الحقيقة على الذي يكتمونه وهو قصر قلب، أي: لا ما يظهرونه من التكذيب وإظهار أن ذلك مخالف للحق.

والامتراء افتعال من المِراء وهو الشك، والافتعال فيه ليس للمطاوعة، ومصدر المِرْية لا يعرف له فعل مجرد بل هو دائماً بصيغة الافتعال.

والمقصود من خطاب النبي ﷺ في قوله: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ﴾ وقوله: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ﴾ تحذير الأمة وهذه عادة القرآن في كل تحذير مهم ليكون خطاب النبي بمثل ذلك، وهو أقرب الخلق إلى الله تعالى وأولاهم بكرامته دليلًا على أن من وقع في مثل ذلك من الأمة قد حقت عليه كلمة العذاب، وليس له من النجاة باب، ويجوز أن يكون الخطاب في قوله: ﴿مِن رَّبِّكَۖ﴾ وقوله: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ﴾ خطاباً لغير معين من كل من يصلح لهذا الخطاب.

[148] ﴿وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ أَيۡنَ مَا تَكُونُواْ يَأۡتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٤٨﴾.

عطف على جملة: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ﴾ [البقرة: 146]، فهو من تمام الاعتراض، أو عطف على جملة: ﴿وَلَئِنۡ أَتَيۡتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٖ مَّا تَبِعُواْ قِبۡلَتَكَۚ﴾ [البقرة: 145] مع اعتبار ما استؤنف عنه من الجمل، ذلك أنه بعد أن لقن الرسول ﷺ ما يجيب به عن قولهم: ﴿مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ﴾ [البقرة: 142] وبعد أن بيَّن للمسلمين فضيلة قبلتهم وأنهم على الحق وأيأسهم من ترقب اعتراف اليهود بصحة استقبال الكعبة، ذيَّل ذلك بهذا التذييل الجامع لمعان سامية، طيًّا لبساط المجادلة مع اليهود في أمر القبلة، كما يقال في المخاطبات: دع هذا، أو: عُد عن هذا، والمعنى

أن لكل فريق اتجاهاً من الفهم والخشية عند طلب الوصول إلى الحق. وهذا الكلام موجه إلى المسلمين، أي: اتركوا مجادلة أهل الكتاب في أمر القبلة ولا يهمنكم خلافهم، فإن خلاف المخالف لا يناكد حق المحق.

وفيه صرف للمسلمين بأن يهتموا بالمقاصد ويعتنوا بإصلاح مجتمعهم، وفي معناه قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة: 177] الآية، ولذلك أعقبه بقوله: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾، فقوله: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟﴾ [النساء: 78] في معنى التعليل للأمر باستباق الخيرات. فهكذا ترتيب الآية على هذا الأسلوب كترتيب الخطب بذكر مقدمة ومقصد وبيان له وتعليل وتذييل.

و«كل» اسم دال على الإحاطة والشمول، وهو مبهم بتعين بما يضاف هو إليه، فإذا حذف المضاف إليه عوِّض عنه تنوين (كل) وهو التنوين المسمَّى تنوين العوض، لأنه يدل على المضاف إليه فهو عوض عنه.

وحذف ما أضيف إليه «كل» هنا لدلالة المقام عليه وتقدير هذا المحذوف «أمة»، لأن الكلام كله في اختلاف الأمم في أمر القبلة، وهذا المضاف إليه المحذوف يقدر بما يدل عليه الكلام من لفظه كما في قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 285] أو يقدر بما يدل عليه معنى الكلام المتقدم دون لفظ تقدمه كما في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِىَ﴾ في سورة النساء [33]، ومنه ما في هذه الآية لأن الكلام على تخالف اليهود والنصارى والمسلمين في قبلة الصلاة، فالتقدير: ولكل من المسلمين واليهود والنصارى وجهة، وقد تقدم نظيره عند قوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ [البقرة: 116].

والوجهة حقيقتها البقعة التي يتوجه إليها، فهي وزن «فِعلة» مؤنث فِعل الذي هو بمعنى مفعول مثل ذبح، ولكونها اسم مكان لم تحذف الواو التي هي فاء الكلمة عند اقتران الاسم بهاء التأنيث، لأن حذف الواو في مثله إنما في (فعلة) بمعنى المصدر.

وتستعار الوجهة لما يهتم به المرء من الأمور تشبيهاً بالمكان الموجه إليه تشبيه معقول بمحسوس، ولفظ: ﴿وِجْهَةٌ﴾ في الآية صالح للمعنيين الحقيقي والمجازي، فالتعبير به كلام موجه وهو من المحاسن، وقريب منه قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48].

وضمير (هو) عائد للمضاف إليه (كل) المحذوف.

والمفعول الأول لموليها محذوف، إذ التقدير: هو موليها نفسه أو وجهه على نحو

ما بيَّناه في قوله تعالى: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ﴾ [البقرة: 142]، والمعنى هو مقبل عليها وملازم لها. وقرأه الجمهور ﴿مُوَلِّيهَا﴾ بياء بعد اللام، وقرأه ابن عامر: ﴿هو مُوَلَّاها﴾ بألف بعد اللام بصيغة ما لم يسم فاعله، أي: يوليه إياها مول وهو دينه ونظره، وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد من الوجهة القبلة فاستبقوا أنتم إلى الخير وهو استقبال الكعبة، وقيل: المراد لكل أمة قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلتكم التي هي قبلة إبراهيم فإنكم على الخيرات، وقيل: المراد هيكل قبلة، وقيل: المراد لكل قوم قبلة فلا يضركم خلافهم واتركوهم واستبقوا إلى الخيرات إلى الكعبة، وقيل: المراد لكل طائفة من المسلمين جهة من الكعبة سيستقبلونها. ومعاني القرآن تُحمل على أجمع الوجوه وأشملها.

وقوله: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: 148] تفريع للأمر على ما تقدم، أي: لما تعددت المقاصد. فالمنافسة تكون في مصادفة الحق.

والاستباق افتعال، والمراد به السبق، وحقه التعدية باللام، إلا أنه توسع فيه فعدِّي بنفسه كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾ [يوسف: 25] أو على تضمين استبقوا معنى اغتنموا.

فالمراد من الاستباق هنا المعنى المجازي وهو الحرص على مصادفة الخير والإكثار منه، والخيرات جمع خير على غير قياس كما قالوا سرادقات وحمامات.

والمراد عموم الخيرات كلها، فإن المبادرة إلى الخير محمودة ومن ذلك المبادرة بالتوبة خشية هادم اللذات وفجأة الفوات، قال تعالى: ﴿سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: 133]، ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝١٠ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۝١١ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ۝١٢﴾ [الواقعة: 10 ـ 12]، ومن ذلك فضيلة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، قال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا﴾ [الحديد: 10]، وقال موسى: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: 84].

وقوله: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ جملة في معنى العلة للأمر باستباق الخيرات، ولذلك فصلت لأن العلة لا تعطف إذ هي بمنزلة المفعول لأجله، والمعنى فاستبقوا إلى الخير لتكونوا مع الذين يأتي بهم الله للرفيق الحسن، لأن الله يأتي بالناس جميعاً خيرهم وشرهم. و«كان» تامة، أي: في أي موضع توجدون من مواقع الخير ومواقع السوء.

والإتيان بالشيء جلبه وهو مجاز في لازم حقيقته، فمن ذلك استعماله في القرب والطاعة. قال حميد بن ثور يمدح عبدالملك بن مروان:

أتـــاكَ بـــيَ الله الـــذي نـــوَّرَ الـــهـــدى   ونـــورٌ وإســـلامٌ عـــلـــيـــك دلـــيـــلُ

أراد سخرني إليك، وفي الحديث: «**اللَّهم أهد دوساً وأت بها**»، أي: اهدها وقرِّبها للإسلام. ويستعمل في القدرة على الشيء وفي العلم به كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِى صَخْرَةٍ أَوْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوْ فِى ٱلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ﴾ [لقمان: 16].

وتجيء أقوال في تفسير: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا۟﴾ على حسب الأقوال في تفسير: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ﴾ بأن يكون المعنى تقبَّل الله أعمالكم في استباق الخيرات فإنه المهم، لا استقبال الجهات، أو المعنى: إنكم إنما تستقبلون ما يذكركم بالله فاسمعوا في مرضاته بالخيرات يعلم الله ذلك من كل مكان، أو هو ترهيب، أي: في أية جهة يأت الله بكم فيثيب ويعاقب، أو هو تحريض على المبادرة بالعمل الصالح، أي: فأنتم صائرون إلى الله من كل مكان فبادروا بالطاعة قبل الفوت بالموت. إلى غير ذلك من الوجوه.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ تذييل يناسب جميع المعاني المذكورة.

[149، 150] ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (149) وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (150)﴾

عطف قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ على قوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ عطف حكم على حكم من جنسه للإعلام بأن استقبال الكعبة في الصلاة المفروضة لا تهاون في القيام به ولو في حالة العذر كالسفر، فالمراد من حيث خرجت من كل مكان خرجت مسافر لأن السفر مظنة المشقة في الاهتداء لجهة الكعبة، فربما يتوهم متوهم سقوط الاستقبال عنه، وفي معظم هاته الآية مع قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ زيادة اهتمام بأمر القبلة يؤكد قوله في الآية السابقة: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ [البقرة: 147].

وقوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ زيادة تحذير من التساهل في أمر القبلة.

وقوله بعده: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ عطف على الجملة التي قبله، وأعيد لفظ الجملة السالفة ليبنى عليه التعليل بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾.

وقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ عطف على قوله: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ الآية. والمقصد التعميم في هذا الحكم في السفر للمسلمين لئلا يتوهم

تخصيصه بالنبي ﷺ. وحصل من تكرير معظم الكلمات تأكيد للحكم ليترتب عليه قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾.

وقد تكرر الأمر باستقبال النبي الكعبة ثلاث مرات، وتكرر الأمر باستقبال المسلمين الكعبة مرتين. وتكرر أنه الحق ثلاث مرات، وتكرر تعميم الجهات ثلاث مرات، والقصد من ذلك كله التنويه بشأن استقبال الكعبة والتحذير من تطرق التساهل في ذلك تقريراً للحق في نفوس المسلمين، وزيادة في الرد على المنكرين التأكيد، من زيادة: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾، ومن جعل معترضة، لزيادة التنويه بحكم الاستقبال، وهي جملة: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 144] الآيات، وجملة: ﴿وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ وجملة: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ الآيات، وفيه إظهار أحقية الكعبة بذلك لأن الذي يكون على الحق لا يزيده إنكار المنكرين إلا تصميماً، والتصميم يستدعي إعادة الكلام الدال على ما صمم عليه، لأن الإعادة تدل على التحقق في معنى الكلام.

وقد ذكر في خلال ذلك من بيان فوائد هذا التحويل وما حف به، ما يدفع قليل السآمة العارضة لسماع التكرار، فذكر قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ﴾... إلخ، وذكر قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ﴾... إلخ.

والضمير في: ﴿وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ راجع إلى مضمون الجملة وهو حكم التحويل، فهو راجع إلى ما يؤخذ من المقام، فالضمير هنا كالضمير في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ﴾ [البقرة: 146].

وقرأ الجمهور: ﴿عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ بمثناة فوقية على الخطاب، وقراه أبو عمرو بياء الغيبة.

وقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ علة لقوله: ﴿فَوَلُّوا۟﴾ الدال على طلب الفعل وامتثاله، أي: شرعت لكم ذلك لندحض حجة الأمم عليكم، وشأن تعليل صيغ الطلب أن يكون التعليل للطلب باعتبار الإتيان بالفعل المطلوب. فإن مدلول صيغة الطلب هو إيجاد الفعل أو الترك لا الإعلام بكون الطالب طالباً، وإلا لما وجب الامتثال للآمر فيكتفي بحصول سماع الطلب، لكن ذلك ليس مقصوداً.

والتعريف في «الناس» للاستغراق يشمل مشركي مكة فإن من شبهتهم أن يقولوا: لا نتبع هذا الدِّين إذ ليس ملة إبراهيم لأنه استقبل قبلة اليهود والنصارى، وأهل الكتاب، والحجة أن يقولوا: إن محمداً اقتدى بنا واستقبل قبلتنا فكيف يدعونا إلى اتباعه. ولجميع الناس ممن عداكم حجة عليكم، أي: ليكون هذا الدِّين مخالفاً في الاستقبال لكل دين سبقه فلا يدَّعي أهل دين من الأديان أن الإسلام مقتبس منه.

ولا شك أن ظهور الاستقبال يكون في أمر مشاهد لكل أحد لأن إدراك المخالفة في الأحكام والمقاصد الشرعية والكمالات النفسانية التي فضل بها الإسلام غيره لا يدركه كل أحد بل لا يعلمه إلا الذين أوتوا العلم، وعلى هذا يكون قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ ناظراً إلى قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: 144]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ﴾ [البقرة: 146].

وقد قيل في معنى حجة الناس معان أُخر أراها بعيدة.

والحجة في كلام العرب ما يقصد به إثبات المخالف، بحيث لا يجد منه تَفَصِّيًا، ولذلك يقال للذي غلب مخالفه بحجته قد حجَّه، وأما الاحتجاج فهو إتيان المحتج بما يظنه حجة ولو مغالطة، يقال: احتج، ويقال: حاجَّ إذا أتى بما يظنه حجَّة، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة: 258]، فالحجة لا تطلق حقيقة إلا على البرهان والدليل الناهض المُبكت للمخالف، وأما إطلاقها على الشبهة فمجاز لأنها تورد في صورة الحجة ومنه قوله تعالى: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى: 16]، وهذا هو فقه اللغة كما أشار إليه الكشاف، وأما ما خالفه من كلام بعض أهل اللغة فهو من تخليط الإطلاق الحقيقي والمجازي، وإنما أرادوا التفصِّي من ورود الاستثناء، وأشكل عليهم الاستثناء لأن المستثنى محكوم عليه بنقيض حكم المستثنى منه عند قاطبة أهل اللسان والعلماء، إلا خلافاً لا يلتفت إليه في علم الأصول، فصار هذا الاستثناء مقتضياً أن: ﴿ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ لهم عليكم حجة، فأجاب صاحب الكشاف بأنه إنما أطلق عليه حجة لمشابهته للحجة في سياقهم إياه مساق البرهان، أي فاستثناء ﴿ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟﴾ يقتضي أنهم يأتون بحجة أي بما يشبه الحجة، فحرف «إلا» يقتضي تقدير لفظ حجة مستعملًا في معناه المجازي، وإطلاق اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي ليس ببدع لا سيما مع الإتيان بلفظ يخالف الأول على أنه قد يجعل الاستثناء منقطعاً بمعنى: لكن الذين ظلموا يشغبون عليكم فلا تخشوهم.

وجملة: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى﴾ تعليل ثان لقوله: ﴿فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ معطوف على قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ بذلك الاعتبار الذي بيَّناه آنفاً، وهو أنه تعليل الامتثال، فالمعنى: أمرتكم بذلك لأتم نعمتي عليكم باستيفاء أسباب ذلك الإتمام، ومنها أن تكون قبلتكم إلى أفضل بيت بُني لله تعالى، ومعلوم أن تمام النعمة بامتثال ما أمرنا به وجماع ذلك الاستقامة وبها دخول الجنة، أي: غاية إتمام النعمة علينا دخول الجنة ولم يكن ذلك في تفسير هذه الآية ولكنه من جملة معناها، فالمراد بالإتمام هنا إعطاء الشيء وافراً من أول الأمر لا إتمامه بعد أن كان ناقصاً، فهو قريب من قوله تعالى: ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾

[البقرة: 124]، أي: امتثلهن امتثالًا تامًّا، وليس المراد أنه فعل بعضها ثم فعل بعضاً آخر، فمعنى الآية: ولتكون نعمتي نعمة وافرة في كل حال.

وقوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ عطف على ﴿وَلِأُتِمَّ﴾، أي: أمرتكم بذلك رجاء امتثالكم فيحصل الاهتداء منكم إلى الحق. وحرف لعل في قوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ مجاز في لازم معنى الرجاء وهو قرب ذلك وتوقعه. ومعنى جعل ذلك لقرب علة أن استقبالهم الكعبة مؤذن بأنهم يكونون معتدين في سائر أمورهم لأن المبادئ تدل على الغايات فهو كقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143] كما قدمناه، وقال حبيب:

إن الهلال إذا رأيت نماءه ... أيقنت أن سيصير بدراً كاملا

[151] ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿151﴾﴾.

تشبيه للعلَّتين من قوله: ﴿وَلِأُتِمَّ﴾ وقوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 150]، أي: ذلك من نعمتي عليكم كنعمة إرسال محمد ﷺ، وجعل الإرسال مشبهاً به لأنه أسبق وأظهر تحقيقاً للمشبه، أي: أن المبادئ دلت على الغايات وهذا كقوله في الحديث كما صلَّيت على إبراهيم ونكَّر رسول للتعظيم ولتجرى عليه الصفات التي كل واحدة منها نعمة خاصة، فالخطاب في قوله: ﴿فِيكُمْ﴾ وما بعده للمؤمنين من المهاجرين والأنصار تذكيراً لهم بنعمة الله عليهم بأن بعث إليهم رسولًا بين ظهرانيهم ومن قومهم لأن ذلك أقوى تيسيراً لهدايتهم؛ وهذا على نحو دعوة إبراهيم: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: 129].

وقد امتن الله على عموم المؤمنين من العرب وغيرهم بقوله: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: 164]، أي: جنسهم الإنساني لأن ذلك آنس لهم مما لو كان رسولهم من الملائكة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: 9]. ولذلك علق بفعل: ﴿أَرْسَلْنَا﴾ حرف (في) ولم يعلق به حرف (إلى) كما في قوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَٰهِدًا عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: 15]، لأن ذلك مقام احتجاج وهذا مقام امتنان فناسب أن يذكر ما به تمام المنة وهي أن جعل رسولهم فيهم ومنهم، أي: هو موجود في قومهم وهو عربي مثلهم، والمسلمون يومئذٍ هم العرب، أي: الذين يتكلمون باللغة العربية، فالأمة العربية يومئذٍ تتكلم بلسان واحد سواء في ذلك العدنانيون والقحطانيون ومن تبعهم من الأحلاف والموالي مثل سلمان الفارسي وبلال الحبشي وعبدالله بن سلام الإسرائيلي، إذ نعمة الرسالة في الإبلاغ والإفهام، فالرسول يكلمهم

بلسانهم فيفهمون جميع مقاصده، ويدركون إعجاز القرآن، ويفوزون بمزية نقل هذا الدِّين إلى الأمم، وهذه المزية ينالها كل من يعلم اللسان العربي كغالب الأمم الإسلامية، وبذلك كان تبليغ الإسلام بواسطة أمة كاملة فيكون نقله متواتراً، ويسهل انتشاره سريعاً.

والرسول المرسل فهو فعول بمعنى المفعول مثل ذَلول، وسيأتي الكلام عليه من جهة مطابقة موصوفه عند قوله تعالى: ﴿فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ في سورة الشعراء [16].

وقوله: ﴿يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا﴾ يقرأ عليكم القرآن، وسمَّاه أولًا آيات باعتبار كون كل كلام منه معجزة، وسمَّاه ثانياً كتاباً باعتبار كونه كتاب شريعة، وقد تقدم نظيره آنفاً عند قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: 129]. وعبَّر بـ(يتلوا) لأن نزول القرآن مستمر وقراءة النبي له متوالية وفي كل قراءة يحصل علم بالمعجزة للسامعين.

وقوله: ﴿وَيُزَكِّيكُمْ﴾... إلخ التزكية تطهير النفس مشتقة من الزكاة وهي النماء، وذلك لأن في أصل خلقه النفوس كمالات وطهارات تعترضها أرجاس ناشئة عن ضلال أو تضليل، فتهذيب النفوس وتقويمها يزيدها من ذلك الخير المودع فيها، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿4﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿5﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [التين: 4 ـ 6]، وفي الحديث: «**بعثت لأتمم حُسن الأخلاق**»، ففي الإرشاد إلى الصلاح والكمال نماء لما أودع الله في النفوس من الخير في الفطرة.

وقوله: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾، أي: يعلِّمكم الشريعة، فالكتاب هنا هو القرآن باعتبار كونه كتاب تشريع لا باعتبار كونه معجزاً، ويعلمكم أصول الفضائل، فالحكمة هي التعاليم المانعة من الوقوع في الخطأ والفساد، وتقدم نظيره في دعوة إبراهيم وسيأتي أيضاً عند قوله تعالى: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: 269] في هذه السورة.

وقدِّمت جملة: ﴿وَيُزَكِّيكُمْ﴾ على جملة: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ هنا عكس ما في الآية السابقة في حكاية قول إبراهيم: ﴿يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: 129]، لأن المقام هنا للامتنان على المسلمين، فقدم فيها ما يفيد معنى المنفعة الحاصلة من تلاوة الآيات عليهم وهي منفعة تزكية نفوسهم اهتماماً بها وبعثاً لها بالحرص على تحصيل وسائلها وتعجيلًا للبشارة بها. فأما في دعوة إبراهيم فقد رتبت الجمل على حسب ترتيب حصول ما تضمَّنته في الخارج، مع ما في ذلك التخالف من التفنن.

وقوله: ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ تعميم لكل ما كان غير شريعة ولا حكمة من معرفة أحوال الأمم وأحوال سياسة الدول وأحوال الآخرة وغير ذلك.

وإنما أعاد قوله: ﴿وَيُعَلِّمُكُم﴾ مع صحة الاستغناء عنه بالعطف تنصيصاً على المغايرة لئلا يظن أن: ﴿مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ هو الكتاب والحكمة، وتنصيصاً على أن: ﴿مَّا لَمْ تَكُونُواْ﴾ مفعولًا لا مبتدأ حتى لا يترقب السامع خبراً له فيضل فهمه في ذلك الترقب، واعلم أن حرف العطف إذا جيء معه بإعادة عامله كان عاطفه عاملاً على مثله فصار من عطف الجمل، لكن العاطف حينئذٍ أشبه بالمؤكد لمدلول العامل.

[152] ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُواْ لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿152﴾﴾.

الفاء للتفريع عاطفة جملة الأمر بذكر الله وشكره على جمل النعم المتقدمة، أي: إذ قد أنعمت عليكم بهاته النعم فأنا آمركم بذكري.

وقوله: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ فعلان مشتقان من الذكر بكسر الذال ومن الذكر بضمها والكل مأمور به لأننا مأمورون بتذكر الله تعالى عند الإقدام على الأفعال لنذكر أوامره ونواهيه، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُواْ اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: 135]، وعن عمر بن الخطاب: أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهيه، ومأمورون بذكر اسم الله تعالى بألسنتنا في جمل تدل على حمده وتقديسه والدعوة إلى طاعته ونحو ذلك، وفي الحديث القدسي: «**وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه**»

والذكر في قوله: ﴿أَذْكُرْكُمْ﴾ يجيء على المعنيين، ولا بد من تقدير في قوله: ﴿فَاذْكُرُونِي﴾ على الوجهين لأن الذكر لا يتعلق بذات الله تعالى، فالتقدير: اذكروا عظمتي وصفاتي وثنائي وما ترتب عليها من الأمر والنهي، أو اذكروا نعمي ومحامدي، وهو تقدير من دلالة الاقتضاء، وأما ﴿أَذْكُرْكُمْ﴾ فهو مجاز، أي: أعاملكم معاملة من ليس بمغفول عنه بزيادة النعم والنصر والعناية في الدنيا، وبالثواب ورفع الدرجات في الآخرة، أو أخلق ما يفهم منه الناس في الملأ الأعلى وفي الأرض فضلكم والرضى عنكم، نحو قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: 110]، وحسن مصيركم في الآخرة، لأن الذكر بمعنييه الحقيقيين مستحيل على الله تعالى. ثم إن تعديته للمفعول أيضاً على طريق دلالة الاقتضاء إذ ليس المراد تذكر الذوات ولا ذكر أسمائها بل المراد تذكر ما ينفعهم إذا وصل إليهم وذكر فضائلهم.

وقوله: ﴿وَاشْكُرُواْ لِي﴾ أمرٌ بالشكر الأعم من الذكر من وجه أو مطلقاً، وتعديته

للمفعول باللام هو الأفصح ،وتسمَّى اللام لام التبليغ ولام التبيين كما قالوا: نصح له ونصحه، كقوله تعالى: ﴿فَتَعۡسٗا لَّهُمۡ﴾ [محمد: 8] وقول النابغة:

شكرتُ لك النعمى وأثنيتُ جاهداً وعطّلتُ أعراض العُبَيْد بن عامر

وقوله: ﴿وَلَا تَكۡفُرُونِ﴾ نهي عن الكفران للنعمة، والكفران مراتب أعلاها جحد النعمة وإنكارها ثم قصد إخفائها، ثم السكوت عن شكرها غفلة، وهذا أضعف المراتب وقد يعرض عن غير سوء قصد لكنه تقصير.

قال ابن عرفة: «ليس عطف قوله: ﴿وَلَا تَكۡفُرُونِ﴾ بدليل على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، وذلك لأن الأمر بالشكر مطلق، أي: لأن الأمر لا يدل على التكرار فلا عموم له فيصدق بشكره يوماً واحداً، فلما قال: ﴿وَلَا تَكۡفُرُونِ﴾ أفاد النهي عن الكفر دائماً، اهـ، يريد لأن الفعل في سياق النهي يعم، مثل الفعل في سياق النفي لأن النهي أخو النفي.

[153، 154] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿153﴾ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقۡتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتُۢۚ بَلۡ أَحۡيَآءٞ وَلَٰكِن لَّا تَشۡعُرُونَ ﴿154﴾﴾.

هذه جُمل معترضة بين قوله تعالى: ﴿وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ﴾ [البقرة: 144] وما اتصل به من تعليله بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: 150] وما عطف عليه من قوله: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعۡمَتِي عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: 150] إلى قوله: ﴿وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ﴾ [البقرة: 152]، وبين قوله: ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [البقرة: 177] لأن ذلك وقع تكملة لدفع المطاعن في شأن تحويل القبلة، فله أشد اتصال بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ﴾ المتصل بقوله: ﴿وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ﴾ [البقرة: 150].

وهو اعتراض مطنب ابتدئ به إعداد المسلمين لما هم أهله من نصر دين الله شكراً له على ما خوَّلهم من النعم المعدودة في الآيات السالفة من جعلهم أمة وسطاً وشهداء على الناس، وتفضيلهم بالتوجه إلى استقبال أفضل بقعة، وتأييدهم بأنهم على الحق في ذلك، وأمرهم بالاستخفاف بالظالمين وأن لا يخشوهم، وتبشيرهم بأنه أتم نعمته عليهم وهداهم، وامتن عليهم بأنه أرسل فيهم رسولًا منهم، وهداهم إلى الامتثال للأحكام العظيمة كالشكر والذكر، فإن الشكر والذكر بهما تهيئة النفوس إلى عظيم الأعمال، من أجل ذلك كله أمرهم هنا بالصبر والصلاة، ونبههم إلى أنهما عون للنفس على عظيم

الأعمال، فناسب تعقيبها بها، وأيضاً فإن ما ذكر من قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ مُشعر بان أناساً متصدون لشغبهم وتشكيكهم والكيد لهم، فأمروا بالاستعانة عليهم بالصبر والصلاة. وكلها متماسكة متناسبة الانتقال عدا آية: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 158] فسيأتي تبييننا لموقعها.

وافتتح الكلام بالنداء لأن فيه إشعاراً بخبر مهم عظيم، فإن شأن الأخبار العظيمة التي تهول المخاطب أن يقدم قبلها ما يهيء النفس لقبولها لتستأنس بها قبل أن تفجأها.

وفي افتتاح هذا الخطاب بالاستعانة بالصبر إيذان بأنه سيعقب بالندب إلى عمل عظيم وبلوى شديدة، وذلك تهيئة للجهاد، ولعله إعداد لغزوة بدر الكبرى، فإن ابتداء المغازي كان قبيل زمن تحويل القبلة إذ كان تحويل القبلة في رجب أو شعبان من السنة الثانية للهجرة وكانت غزوة بواط والعشيرة وبدر الأولى في ربيع وجمادى من السنة الثانية ولم يكن فيهما قتال، وكانت بدر الكبرى في رمضان من السنة الثانية فكانت بعد تحويل القبلة بنحو شهرين.

وقد تقدم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: 143] أن ما وقع في حديث البراء بن عازب من قول الراوي أن ناساً قتلوا قبل تحويل القبلة، أنه توهم من أحد الرواة عن البراء، فإن أول قتل في سبيل الله وقع في غزوة بدر وهي بعد تحويل القبلة بنحو شهرين، والأصح ما في حديث الترمذي عن ابن عباس قال: لما وجِّه النبي إلى الكعبة قالوا: يا رسول الله، كيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس؟ الحديث، فلم يقل: ﴿ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟﴾.

فالوجه في تفسير هذه الآية أنها تهيئة للمسلمين للصبر على شدائد الحرب، وتحبيب للشهادة إليهم. ولذلك وقع التعبير بالمضارع في قوله: ﴿لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ المشعر بأنه أمر مستقبل وهم الذين قتلوا في وقعة بدر بُعيد نزول هذه الآية.

وقد تقدم القول في نظير هذه الآية عند قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ﴾ [البقرة: 45] الآية، إلا أنا نقول هنا: إن الله تعالى قال لبني إسرائيل: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ﴾ علماً منه بضعف عزائمهم عن عظائم الأعمال، وقال هنالك: ﴿إِلَّا عَلَى ٱلْخَـٰشِعِينَ﴾ ولم يذكر مثل هذا هنا، وفي هذا إيماء إلى أن المسلمين قد يسّر لهم ما يصعب على غيرهم، وأنهم الخاشعون الذين استثناهم الله هنالك، وزاد هنا فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ فبشرهم بأنهم ممن يمتثل هذا الأمر ويعد لذلك في زمرة الصابرين.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ تذييل في معنى التعليل، أي: اصبروا ليكون الله معكم لأنه مع الصابرين.

وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ عطفَ النهي على الأمر قبله لمناسبة التعرض للغزو مما يتوقع معه القتل في سبيل الله، فلما أمروا بالصبر ينقلب شكراً عندما يرى الشهيد كرامته بعد الشهادة، وعندما يوقن ذووه بمصيره من الحياة الأبدية، فقوله: ﴿وَلَا تَقُولُواْ﴾ نهي عن القول الناشئ عن اعتقاد، ذلك لأن الإنسان لا يقول إلا ما يعتقد، فالمعنى: ولا تعتقدوا، والظاهر أن هذا تكميل لقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: 143] كما تقدم من حديث البراء، فإنه قال: قتل أناس قبل تحويل القبلة، فأعقب قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ بأن فضيلة شهادتهم غير منقوصة.

وارتفع ﴿أَمْوَٰتٌۢ﴾ على أنه خبر لمبتدأ محذوف، أي: لا تقولوا هم أموات.

و﴿بَلْ﴾ للإضراب الإبطالي إبطالًا لمضمون المنهى عن قوله، والتقدير بل هم أحياء، وليس المعنى بل قولوا: هم أحياء لأن المراد إخبار المخاطبين هذا الخبر العظيم، فقوله: ﴿أَحْيَآءٌ﴾ هو خبر مبتدأ محذوف، وهو كلام مستأنف بعد بل الإضرابية.

وإنما قال: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ للإشارة إلى أنها حياة غير جسمية ولا مادية بل حياة روحية، لكنها زائدة على مطلق حياة الأرواح، فإن للأرواح كلها حياة وهي عدم الاضمحلال وقبول التجسد في الحشر مع إحساس ما بكونها آيلة إلى نعيم أو جحيم، وأما حياة الذين قتلوا في سبيل الله فهي حياة مشتملة على إدراكات التنعم بلذات الجنة والعوالم العلوية والانكشافات الكاملة، ولذلك ورد في الحديث: «**إن أرواح الشهداء تجعل في حواصل طيور خضر ترعى من ثمر الجنة وتشرب من مائها**»، والحكمة في ذلك أن اتصال اللذات بالأرواح متوقف على توسط الحواس الجسمانية، فلما انفصلت الروح عن الجسد عوضت جسداً مناسباً للجنة ليكون وسيلة لنعيمها.

[155] ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾.

عطف: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم﴾ على قوله: ﴿ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: 153] عطف المقصد على المقدمة كما أشرنا إليه قبل، ولك أن تجعل قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم﴾ عطفاً على قوله: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 150] الآيات، ليعلم المسلمين أن تمام النعمة ومنزلة الكرامة عند الله لا يحول بينهم وبين لحاق المصائب الدنيوية المرتبطة بأسبابها، وأن تلك المصائب مظهر لثباتهم على الإيمان ومحبة الله تعالى والتسليم لقضائه فينالون بذلك بهجة نفوسهم بما أصابهم في مرضاة الله ويزدادون به رفعة وزكاء، ويزدادون يقيناً بأن اتباعهم لهذا الدِّين لم يكن لنوال حظوظ في الدنيا، وينجر لهم من ذلك ثواب، ولذلك جاء

بعده: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾، وجعل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ [البقرة: 153] الآية بين هذين المتعاطفين ليكون نصيحة لعلاج الأمرين تمام النعمة والهدى والابتلاء، ثم أعيد عليه ما يصير الجميع خبراً بقوله: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾.

وجيء بكلمة شيء تهويناً للخبر المفجع، وإشارة إلى الفرق بين هذا الابتلاء وبين الجوع والخوف اللذين سلطهما الله على بعض الأمم عقوبة، كما في قوله: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: 112]، ولذلك جاء هنا بكلمة شيء وجاء هنالك بما يدل على الملابسة والتمكن، وهو أن استعار لها اللباس اللازم للَّابس، لأن كلمة شيء من أسماء الأجناس العالية العامة، فإذا أضيفت إلى اسم جنس أو بينت به عُلم أن المتكلم ما زاد كلمة «شيء» قبل اسم ذلك الجنس إلا لقصد التقليل، لأن الاقتصار على اسم الجنس الذي ذكره المتكلم بعدها لو شاء المتكلم لأغنى غناءها، فما ذكر كلمة شيء إلا والقصد أن يدل على أن تنكير اسم الجنس ليس للتعظيم ولا للتنويع، فبقي له الدلالة على التحقير وهذا كقول السري مخاطباً لأبي إسحاق الصابي:

فشيئاً من دم العنقو د أجعله مكان دمي[1]

فقول الله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ﴾ عدول عن أن يقول: بخوف وجوع. أما لو ذكر لفظ شيء مع غير اسم جنس كما إذا اتبع بوصف أو لم يتبع أو أضيف لغير اسم جنس، فهو حينئذٍ يدل على مطلق التنويع نحو قول قحيط العجلي:

فلا تطمع أبيتَ اللعنَ فيها ومَنْعُكَها بشيء يُستطاع

فقد فسَّره المرزوقي وغيره بأن معنى بشيء بمعنى من المعاني من غلبة أو معازَّة أو فداء أو نحو ذلك. اهـ.

وقد يكون بيان هذه الكلمة محذوفاً لدلالة المقام، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ [البقرة: 178] فهو الدية على بعض التفاسير أو هو العفو على تفسير آخر، وقول عمر بن أبي ربيعة:

ومن مالئ عينيه من شيءِ غيره إذا راح نحو الجمرة البيض كالدمى

---

(1) قبل هذا البيت قوله:

أبا إسحاق يا سَكَني ألوذ به ومعتصَمي

أرقتُ دمي وأعوزني سليلُ الكرم والكرمِ

يريد أنه احتجم ورام شرب قليل من الخمر ليعتاض به عما ضاع من دمه في زعمه.

أي: من محاسن امرأة غير امرأته.

وقول أبي حية النميري:

إذا ما تقاضى المرء يوم وليلة تقاضاه شيء لا يمل التقاضيا

أي: شيء من الزمان، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران: 10]، أي: من الغناء.

وكان مراعاة هذين الاستعمالين في كلمة شيء هو الذي دعا الشيخ عبدالقاهر في «دلائل الإعجاز» إلى الحكم بحسن وقع كلمة شيء في بيت ابن أبي ربيعة وبيت أبي حية النميري، وبقلتها وتضاؤلها في قول أبي الطيب:

لو الفلكُ الدوَّار أبغضتَ سعيَهُ لعَوَّقهُ شيء عن الدَّوران

لأنها في بيت أبي الطيب لا يتعلق بها معنى التقليل كما هو ظاهر، ولا التنويع لقلة جدوى التنويع هنا، إذ لا يجهل أحد أن معوق الفلك لا بد أن يكون شيئاً.

والمراد بالخوف والجوع وما عطف عليهما معانيها المتبادرة وهي ما أصاب المسلمين من القلة وتألب المشركين عليهم بعد الهجرة، كما وقع في يوم الأحزاب «إذ جاءهم من فوقهم ومن أسفل منهم» ﴿وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ﴾ [الأحزاب: 10]، وأما الجوع فكما أصابهم من قلة الأزواد في بعض الغزوات، ونقص الأموال ما ينشأ عن قلة العناية بنخيلهم في خروجهم إلى الغزو، ونقص الأنفس يكون بقلة الولادة لبعدهم عن نسائهم كما قال النابغة:

شُعَبُ العِلافيّات بين فروجِهم والمُحصنات عوازبُ الأطهارِ

وكما قال الأعشى يمدح هوذة بن علي صاحب اليمامة، بكثرة غزواته:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيم عزائكا

مورثة مالًا وفي المجد رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائك

وكذلك نقص الأنفس بالاستشهاد في سبيل الله، وما يصيبهم في خلال ذلك وفيما بعده من مصائب ترجع إلى هاته الأمور.

والكلام على الموال يأتي عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: 188] في هذه السورة، وعند قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ﴾ في سورة آل عمران [10].

[155 ـ 157] ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝١٥٥ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ۝١٥٦ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ ۝١٥٧﴾.

جملة: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ معطوفة على ﴿وَلَنَبۡلُوَنَّكُم﴾، والخطاب للرسول ﷺ بمناسبة أنه ممن شمله قوله: ﴿وَلَنَبۡلُوَنَّكُم﴾ وهو عطف إنشاء على خبر ولا ضمير فيه عند من تحقق أساليب العرب ورأى في كلامهم كثرة عطف الخبر على الإنشاء وعكسه.

وأفيد مضمون الجملة الذي هو حصول الصلوات والرحمة والهدى للصابرين بطريقة التبشير على لسان الرسول تكريماً لشأنه، وزيادة في تعلق المؤمنين به بحيث تحصل خيراتهم بواسطته، فلذلك كان من لطائف القرآن إسناد البلوى إلى الله بدون واسطة الرسول، وإسناد البشارة بالخير الآتي من قِبل الله إلى الرسول.

والكلام على الصبر وفضائله تقدم في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ﴾ [البقرة: 45].

ووصف الصابرين بأنهم: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ﴾ . . . . إلخ، لإفادة أن صبرهم أكمل الصبر إذ هو صبر مقترن ببصيرة في أمر الله تعالى إذ يعلمون عنه المصيبة أنهم ملك لله تعالى يتصرف فيهم كيف يشاء فلا يجزعون مما يأتيهم، ويعلمون أنهم صائرون إليه فيثيبهم على ذلك، فالمراد من القول هنا القول المطابق للاعتقاد إذ الكلام إنما وضع للصدق، وإنما يكون ذلك القول معتبراً إذا كان تعبيراً عما في الضمير فليس لمن قال هاته الكلمات بدون اعتقاد لها فضل، وإنما هو كالذي ينعق بما لا يسمع، وقد علَّمهم الله هذه الكلمة الجامعة لتكون شعارهم عند المصيبة، لأن الاعتقاد يقوى بالتصريح لأن استحضار النفس للمدركات المعنوية ضعيف يحتاج إلى التقوية بشيء من الحس، ولأن في تصريحهم بذلك إعلاناً لهذا الاعتقاد وتعليماً له للناس. والمصيبة يأتي الكلام عليها عند قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَالَ قَدۡ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ﴾ في سورة النساء [72].

والتوكيد بإن في قولهم: ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ لأن المقام مقام اهتمام، ولأنه ينزل المصاب فيه منزلة المنكر كونه ملكاً لله تعالى وعبداً له إذ تنسيه المصيبة ذلك ويحول هو لها بينه وبين رشده. واللام فيه للملك.

والإتيان باسم الإشارة في قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ﴾ للتنبيه على أن المشار إليه هو ذلك الموصوف بجميع الصفات السابقة على اسم الإشارة، وأن الحكم الذي يرد بعد اسم الإشارة مترتب على تلك الأوصاف مثل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ [البقرة: 5] وهذا بيان لجزاء صبرهم.

والصلوات هنا مجاز في التزكيات والمغفرات ولذلك عطفت عليها الرحمة التي هي من معاني الصلاة مجازاً في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ [الأحزاب: 56].

وحقيقة الصلاة في كلام العرب أنها أقوال تنبئ عن محبة الخير لأحد، ولذلك كان أشهر معانيها هو الدعاء وقد تقدم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: 3] ولأجل ذلك كان إسناد هذا الفعل لمن لا يطلب الخير إلا منه متعيناً للمجاز في لازم المعنى وهو حصول الخير، فكانت الصلاة إذا أسندت إلى الله أو أضيفت إليه دالة على الرحمة وإيصال ما به النفع من رحمة أو مغفرة أو تزكية.

وقوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾ بيان لفضيلة صفتهم إذ اهتدوا لما هو حق كل عبد عارف فلم تزعجهم المصائب ولم تكن لهم حاجباً عن التحقق في مقام الصبر، لعلمهم أن الحياة لا تخلو من الأكدار، وأما الذين لم يهتدوا فهم يجعلون المصائب سبباً في اعتراضهم على الله أو كفرهم به أو قول ما لا يليق أو شكهم في صحة ما هم عليه من الإسلام، يقولون: لو كان هذا هو الدِّين المرضي لله لما لحقنا عذاب ومصيبة، وهذا شأن أهل الضلال الذين حذرنا الله أمرهم بقوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓۗ﴾ [الأعراف: 131]، وقال في المنافقين: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَۚ﴾ [النساء: 78] والقول الفصل أن جزاء الأعمال يظهر في الآخرة، وأما مصائب الدنيا فمسببة عن أسباب دنيوية، تعرض لعروض سببها، وقد يجعل الله سبب المصيبة عقوبة لعبده في الدنيا على سوء أدب أو نحوه للتخفيف عنه من عذاب الآخرة، وقد تكون لرفع درجات النفس، ولها أحوال ودقائق لا يعلمها إلا الله تعالى، وقد يطلع عليها العبد إذا راقب نفسه وحاسبها، ولله تعالى في الحالين لطف ونكاية يظهر أثر أحدهما للعارفين.

[158] ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿158﴾﴾.

هذا كلام وقع معترضاً بين محاجَّة أهل الكتاب والمشركين في أمر القبلة، نزل هذا بسبب تردد واضطراب بين المسلمين في أمر السعي بين الصفا والمروة وذلك عام حجة الوداع، كما جاء في حديث عائشة الآتي، فهذه الآية نزلت بعد الآيات التي قبلها وبعد الآيات التي نقرؤها بعدها، لأن الحج لم يكن قد فرض، وهي من الآيات التي أمر رسول الله ﷺ بإلحاقها ببعض السور التي نزلت قبل نزولها بمدة، والمناسبة بينها وبين ما قبلها هو أن العدول عن السعي بين الصفا والمروة يشبه فعل من عبَّر عنهم بالسفهاء من القبلة وإنكار العدول عن استقبال بيت المقدس، فموقع هذه الآية بعد إلحاقها بهذا

المكان موقع الاعتراض في أثناء الاعتراض، فقد كان السعي بين الصفا والمروة من أعمال الحج من زمن إبراهيم عليه السلام تذكيراً بنعمة الله على هاجر وابنها إسماعيل إذ أنقذه الله من العطش كما في حديث البخاري في كتاب بدء الخلق عن ابن عباس عن النبي ﷺ: «أن هاجر أم إسماعيل لما تركها إبراهيم بموضع مكة ومعها ابنها وهو رضيع وترك لها جراباً من تمر وسقاء فيه ماء، فلما نفد ما في السقاء عطشت وعطش ابنها وجعلت تنظر إليه يتلوى فانطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفا أقرب جبل يليها فقامت عليه ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحداً؟ فلم تر أحداً فهبطت من الصفا وأتت المروة فقامت عليها فنظرت هل ترى أحداً؟ فلم تر أحداً، ففعلت ذلك سبع مرات»، قال ابن عباس: فقال النبي ﷺ: «**فلذلك سعى الناس بينهما**»، «فسمعت صوتاً فقالت في نفسها: صه، ثم تسمَّعت أيضاً فقالت: قد أسمعت إن كان عندك غواث، فإذا هي بالمَلَك عند موضع زمزم فبحث بعقبه حتى ظهر الماء فشربت وأرضعت ولدها»، فيحتمل أنِ إبراهيم سعى بين الصفا والمروة تذكراً لشكر النعمة وأمر به إسماعيل، ويحتمل أن إسماعيل ألحقه بأفعال الحج، أو أن من جاء من أبنائه فعل ذلك فتقرر في الشعائر عند قريش لا محالة.

وقد كان حوالى الكعبة في الجاهلية حَجَران كانا من جملة الأصنام التي جاء بها عمرو بن لُحَيٍّ إلى مكة فعبدها العرب إحداهما يسمَّى إسافاً والآخر يسمَّى نائلة، كان أحدهما موضوعاً قرب جدار الكعبة والآخر موضوعاً قرب زمزم، ثم نقلوا الذي قرب الكعبة إلى جهة زمزم، وكان العرب يذبحون لهما، فلما جدَّد عبد المطلب احتفار زمزم بعد أن دَثَرَتْها جُرهم حين خروجهم من مكة وبنى سقاية زمزم نَقل ذينك الصنمين فوضع إسافاً على الصفا ونائلة على المروة، وجعل المشركون بعد ذلك أصناماً صغيرة وتماثيل بين الجبلين في طريق المسعى، فتوهم العرب الذين جاؤوا من بعد ذلك أن السعي بين الصفا والمروة طواف بالصنمين، وكانت الأوس والخزرج وغسان يعبدون مناة وهو صنم بالمشلل قرب قديد فكانوا لا يسعون بين الصفا والمروة تحرجاً من أن يطوفوا بغير صنمهم، في البخاري فيما علقه عن معمر إلى عائشة قالت: كان رجال من الأنصار ممن كان يهل لمناة قالوا: يا نبي الله كنا لا نطوف بين الصفا والمروة تعظيماً لمناة. فلما فتحت مكة وأزيلت الأصنام وأبيح الطواف بالبيت وحج المسلمون مع أبي بكر وسعت قريش بين الصفا والمروة تحرَّج الأنصار من السعي بين الصفا والمرة وسأل جمع منهم النبي ﷺ: هل علينا من حرج أن نطوف بين الصفا والمروة؟ فأنزل الله هذه الآية.

وقد روى مالك رحمه الله في «الموطأ» عن هشام بن عروة عن أبيه عروة بن الزبير

قال: قلت لعائشة وأنا يومئذٍ حديث السن: أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، فما على الرجل شيء أن لا يطوف بهما، فقالت عائشة: كلا لو كان كما تقول لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، إنما أنزلت هاته الآية في الأنصار كانوا يهلُّون لمناة وكانت مناة حذو قديد وكانوا يتحرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾ الآية.

وفي البخاري عن أنس كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾، وفيه كلام معمر المتقدم أنهم كانوا في الجاهلية لا يطوفون بين الصفا والمروة تعظيماً لمناة.

فتأكيد الجملة بـ﴿إِنَّ﴾ لأن المخاطبين مترددون في كونهما من شعائر الله وهم أميل إلى اعتقاد أن السعي بينهما من أحوال الجاهلية، وفي «أسباب النزول» للواحدي أن سؤالهم كان عام حجة الوداع، وبذلك كله يظهر أن هذه الآية نزلت بعد نزول آية تحويل القبلة بسنين فوضعها في هذا الموضع لمراعاة المناسبة مع الآيات الواردة في اضطراب الفرق في أمر القبلة والمناسك.

والصفا والمروة اسمان لجبلين متقابلين، فأما الصفا فهو رأس نهاية جبل أبي قبيس، وأما المروة فهو رأس منتهى جبل قعيقعان. وسمِّي الصفا لأن حجارته من الصفا وهو الحجر الأملس الصلب، وسميت المروة مروة لأن حجارتها من المرو وهي الحجارة البيضاء اللينة التي توري النار ويذبح بها لأن شذرها يخرج قطعاً محددة الأطراف وهي تضرب بحجارة من الصفا فتتشقق، قال أبو ذؤيب:

حتى كأني للحوادث مروة ... بصفا المُشَقَّر[1] كل يوم تقرع

وكأن الله تعالى لطف بأهل مكة فجعل لهم جبلًا من المروة للانتفاع به في اقتداحهم وفي ذبائحهم، وجعل قبالته الصفا للانتفاع به في بنائهم.

والصفا والمروة بقرب المسجد الحرام وبينهما مسافة سبعمائة وسبعين ذراعاً وطريق السعي بينهما يمر حذو جدار المسجد الحرام، والصفا قريب من باب يسمَّى باب الصفا من أبواب المسجد الحرام ويصعد الساعي إلى الصفا والمروة بمثل المدرجة، والشعائر جمع شَعيرة بفتح الشين وشِعارة بكسر الشين بمعنى العلامة مشتق من شعر إذا علم

(1) المُشقَّر كمعظَّم جبل باليمن تتخذ من حجارته فؤوس تكسر الحجارة لصلابتها.

وفطن، وهي فعيلة بمعنى مفعولة، أي: معلم بها، ومنه قولهم: أشعر البعير إذا جعل له سمة في سنامه بأنه معد للهدي.

فالشعائر ما جُعل علامة على أداء عمل من عمل الحج والعمرة، وهي المواضع المعظمة مثل المواقيت التي يقع عندها الإحرام، ومنها الكعبة والمسجد الحرام والمقام والصفا والمروة وعرفة والمشعر الحرام بمزدلفة ومنى والجمار.

ومعنى وصف الصفا والمروة بأنهما من شعائر الله، أن الله جعلهما علامتين على مكان عبادة كتسمية مواقيت الحج مواقيت، فوصفهما بذلك تصريح بأن السعي بينهما عبادة إذ لا تتعلق بهما عبادة جُعلا علامة عليها غير السعي بينهما، وإضافتهما إلى الله لأنهما علامتان على عبادته أو لأنه جعلهما كذلك.

وقوله: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ﴾ تفريع على كونهما من شعائر الله، وأن السعي بينهما في الحج والعمرة من المناسك فلا يريبه ما حصل فيهما من صنع الجاهلية لأن الشيء المقدس لا يزيل تقديسه ما يحف به من سيئ العوارض، ولذلك نبّه بقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ﴾ على نفي ما اختلج في نفوسهم بعد الإسلام كما في حديث عروة عن عائشة ﵂.

والجُناح بضم الجيم الإثم، مشتق من جنح إذا مال، لأن الإثم يميل به المرء عن طريق الخير، فاعتبروا فيه الميل عن الخير عكس اعتبارهم في حنف أنه ميل عن الشر إلى الخير.

والحج اسم في اللغة للقصد، وفي العُرف على قصد البيت الحرام الذي بمكة لعبادة الله تعالى فيه بالطواف والوقوف بعرفة والإحرام، ولذلك صار بالإطلاق حقيقة عرفية في هذا المعنى جنساً بالغلبة كالعلم بالغلبة ولذلك قال في «الكشاف» وهماً، أي: الحج والعمرة» في المعاني كالنجم والبيت في الذوات، فلا يحتاج إلى ذكر مضاف إليه إلا في مقام الاعتناء بالتنصيص، ولذلك ورد في القرآن مقطوعاً عن الإضافة نحو: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: 197]، وورد مضافاً في قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 97] لأنه مقام ابتداء تشريع فهو مقام بيان وإطناب. وفعل حج بمعنى قصد لم ينقطع عن الإطلاق على القصد في كلام العرب، فلذلك كان ذكر المفعول لزيادة البيان.

وأما صحة قولك حج فلان، وقوله ﷺ: «**إن الله كتب عليكم الحج فحجُّوا**» بدون ذكر المفعول، فذلك حذف للتعويل على القرينة، فغلبة إطلاق الفعل على قصد البيت أقل من غلبة إطلاق اسم الحج على ذلك القصد.

والعمرة اسم لزيارة البيت الحرام في غير وقت الحج أو في وقته بدون حضور عرفة، فالعمرة بالنسبة إلى الحج مثل صلاة الفذ بالنسبة لصلاة الجماعة، وهي بصيغة الاسم علم الغلبة على زيارة الكعبة، وفعلها غلب على تلك الزيارة تبعاً لغلبة الاسم فساواه فيها، ولذلك لم يذكر المفعول هنا ولم يسمع. والغلبة على كل حال لا تمنع من الإطلاق الآخر نادراً.

ونفي الجناح عن الذي يطوف بين الصفا والمروة لا يدل على أكثر من كونه غير منهي عنه فيصدق بالمباح والمندوب، والواجب والركن، لأن المأذون فيه يصدق بجميع المذكورات فيحتاج في إثبات حكمه إلى دليل آخر، ولذلك قالت عائشة لعروة: لو كان كما تقول: لقال: فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، قال ابن العربي في «أحكام القرآن»: إن قول القائل: لا جناح عليك أن تفعل إباحة للفعل، وقوله: لا جناح عليك أن لا تفعل إباحة لترك الفعل، فلم يأت هذا اللفظ لإباحة ترك الطواف ولا فيه دليل عليه وإنما جاء لإفادة إباحة الطواف لمن كان تحرج منه في الجاهلية أو بمن كان يطوف به في الجاهلية قصداً للأصنام التي كانت فيه. اهـ.

ومراده أن لا جناح عليك أن تفعل نصٌّ في نفي الإثم عن الفاعل وهو صادق بالإباحة والندب والوجوب فهو في واحد منها مجمل، بخلاف لا جناح عليك أن لا تفعل فهو نص في نفي الإثم التالي وهو صادق بحرمة الفعل وكراهيته فهو في أحدهما مجمل، نعم إن التصدي للإخبار بنفي الإثم عن فاعل شيء يبدو منه أن ذلك الفعل مظنة لأن يكون ممنوعاً هذا عرف استعمال الكلام، فقولك: لا جناح عليك في فعل كذا ظاهر في الإباحة بمعنى استواء الوجهين دون الندب والوجوب إذ لا يعمد أحد إلى واجب أو فرض أو مندوب فيقول فيه إنه لا جناح عليكم في فعله، فمن أجل ذلك فهم عروة بن الزبير من الآية عدم فرضية السعي، ولقد أصاب فهماً من حيث استعمال اللغة لأنه من أهل اللسان، غير أن هنا سبباً دعا للتعبير بنفي الإثم عن الساعي وهو ظن كثير من المسلمين أن في ذلك إثماً، فصار الداعي لنفي الإثم عن الساعي هو مقابلة الظن بما يدل على نقيضه مع العلم بانتفاء احتمال قصد الإباحة بمعنى استواء الطرفين بما هو معلوم من أوامر الشريعة اللاحقة بنزول الآية أو السابقة لها، ولهذا قال عروة فيما رواه: وأنا يومئذٍ حديث السن يريد أنه لا علم له بالسنن وأسباب النزول، وليس مراده من حداثة سنه جهله باللغة لأن اللغة يستوي في إدراك مفاداتها الحديث والكبير، ولهذا أيضاً قالت له عائشة: بئسما قلت يا ابن أختي، تريد ذم كلامه من جهة ما أداه إليه من سوء فهم مقصد القرآن لو دام على فهمه ذلك، على عادتهم في الصراحة في قول الحق، فصار ظاهر الآية بحسب المتعارف

مؤوَّلًا بمعرفة سبب التصدي لنفي الإثم عن الطائف بين الصفا والمروة.

فالجُناح المنفي في الآية جناح عَرَضَ للسعي بين الصفا والمروة في نصب إساف ونائلة عليهما وليس لذات السعي، فلما زال سببه زال الجناح كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: 128]، فنفى الجناح عن التصالح وأثبت له أنه خير، فالجناح المنفي عن الصلح ما عرض قبله من أسباب النشوز والإعراض، ومثله قوله: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 182] مع أن الإصلاح بينهم مرغب فيه، وإنما المراد لا إثم عليه فيما نقص من حق أحد الجانبين وهو إثم عارض.

والآية تدل على وجوب السعي بين الصفا والمروة بالإخبار عنهما بأنهما من شعائر الله، فلأجل هذا اختلفت المذاهب في حكم السعي فذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في أشهر الروايتين عنه إلى أنه فرض من أركان الحج وهو قول الشافعي وأحمد والجمهور، ووجهه أنه من أفعال الحج وقد اهتم به النبي ﷺ وبادر إليه كما في حديث الصحيحين و«الموطأ»، فلما تردد فعله بين السنية والفرضية قال مالك بأنه فرض قضاء لحق الاحتياط ولأنه فعل بسائر البدن من خصائص الحج ليس له مثيل مفروض فيقاس على الوقوف وطواف الإفاضة والإحرام، بخلاف ركعتي الطواف فإنهما فعل ليس من خصائص الحج لأنه صلاة، وبخلاف ترك لبس المخيط فإنه ترك، وبخلاف رمي الجمار فإنه فعل بعضه وهو اليد. وقولي ليس له مثيل مفروض لإخراج طواف القدوم فإنه وإن كان فعلًا بجميع البدن إلا أنه له مثيل مفروض وهو الإفاضة فأغنى عن جعله فرضاً، ولقوله في الحديث: «**اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي**»، والأمر ظاهر في الوجوب، والأصل أن الفرض والواجب مترادفان عندنا لا في الحج، فالواجب دون الفرض لكن الوجوب الذي هو مدلول الأمر مساو للفرض.

وذهب أبو حنيفة إلى أنه واجب ينجبر بالنسك واحتج الحنفية لذلك بأنه لم يثبت بدليل قطعي في الدلالة فلا يكون فرضاً بل واجباً، لأن الآية قطعية المتن فقط والحديث ظني فيهما، والجواب أن مجموع الظاهر من القول والفعل يدل على الفرضية وإلا فالوقوف بعرفة لا دليل على فرضيته، وكذلك الإحرام فمتى يثبت هذا النوع المسمَّى عندهم بالفرض، وذهب جماعة من السلف إلى أنه سنة.

وقوله: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ تذييل لما أفادته الآية من الحث على السعي بين الصفا والمروة بمفاد قوله: ﴿مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾، والمقصد من هذا التذييل الإتيان بحكم كلي في أفعال الخيرات كلها من فرائض ونوافل أو نوافل فقط، فليس المقصود من

﴿خَيْرًا﴾ خصوص السعي لأن خيراً نكرة في سياق الشرط فهي عامة، ولهذا عطفت الجملة بالواو دون الفاء لئلا يكون الخير قاصراً على الطواف بين الصفا والمروة بخلاف قوله تعالى في آية الصيام في قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ﴾ [البقرة: 184] لأنه أريد هنالك بيان أن الصوم مع وجود الرخصة في الفطر أفضل من تركه أو أن الزيادة على إطعام مسكين أفضل من الاقتصار عليه كما سيأتي.

وتطوَّع يطلق بمعنى فَعَلَ طاعة وتكلَّفها، ويطلق مطاوع طوَّعه، أي: جعله مطيعاً فيدل على معنى التبرع غالباً لأن التبرع زائد في الطاعة. وعلى الوجهين فانتصاب خيراً على نزع الخافض، أي: تطوع بخير أو بتضمين تطوع معنى فعل أو أتى. ولما كانت الجملة تذييلًا فليس فيها دلالة على أن السعي من التطوع، أي: من المندوبات لأنها لإفادة حكم كلي بعد ذكر تشريع عظيم، على أن تطوع لا يتعين لكونه بمعنى تبرع بل يحتمل معنى أتى بطاعة أو تكلف طاعة.

وقرأ الجمهور: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ﴾ بصيغة الماضي، وقرأه حمزة والكسائي ويعقوب وخلف ﴿يطوَّع﴾ بصيغة المضارع وياء الغيبة وجزم العين.

و(مَن) هنا شرطية بدليل الفاء في جوابها. وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ دليل الجواب إذ التقدير: ومن تطوع خيراً جوزي به لأن الله شاكر، أي: لا يضيع أجر محسن، عليم لا يخفى عنه إحسانه، وذكر الوصفين لأن ترك الثواب عن الإحسان لا يكون إلا عن جحود للفضيلة أو جهل بها، فلذلك نُفيا بقوله: ﴿شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ والأظهر عندي أن ﴿شَاكِرٌ﴾ هنا استعارة تمثيلية شبه شأن الله في جزاء العبد على الطاعة بحال الشاكر لمن أسدى إليه نعمة، وفائدة هذا التشبيه تمثيل تعجيل الثواب وتحقيقه لأن حال المحسَن إليه أن يبادر بشكر المحسِن.

[159، 160] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿159﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿160﴾﴾.

عود بالكلام إلى مَهْيَعِه الذي فُصل عنه بما اعترض من شرع السعي بين الصفا والمروة كما علمته آنفاً.

قال المفسرون: إن هاته الآية نزلت في علماء اليهود في كتمهم دلائل صدق النبي محمد ﷺ وصفاته وصفات دينه الموجودة في التوراة، وفي كتمهم آية الرجم، وهو يقتضي أن يكون اسم الموصول للعهد، فإن الموصول يأتي له المعرف باللام وعليه فلا

عموم هنا، وأنا أرى أن يكون اسم الموصول هنا للجنس فهو كالمعرف بلام الاستغراق فيعم، ويكون من العام الوارد على سبب خاص ولا يخصص بسببه ولكنه يتناول أفراد سببه تناولًا أولياً أقوى من دلالته على بقية الأفراد الصالح هو للدلالة عليها، لأن دلالة العام على صورة السبب قطعية ودلالته على غيرها مما يشمله مفهوم العام دلالة ظنية.

فمناسبة وقع هاته الآية بعد التي قبلها أن ما قبلها كان من الأفانين القرآنية المتفننة على ذكر ما قابل به اليهود دعوة النبي ﷺ وتشبيههم فيها بحال سلفهم في مقابلة دعوة أنبيائهم من قبل إلى مبلغ قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [البقرة: 75 ـ 101] الآية، وما قابل به اشتباههم من النصارى ومن المشركين الدعوة الإسلامية، ثم أفضى ذلك إلى الإنحاء على المشركين قلة وفائهم بوصايا إبراهيم الذي يفتخرون بأنهم من ذريته وأنهم سدنة بيته فقال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 114] الآيات، فنوَّه بإبراهيم وبالكعبة واستقبالها وشعائرها وتخلل ذلك رد ما صدر عن اليهود من إنكار استقبال الكعبة إلى قوله: ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 146] يريد علماءهم، ثم عقب ذلك بتكملة فضائل الكعبة وشعائرها، فلما تم جميع ذلك عطف الكلام إلى تفصيل ما رماهم به إجمالًا في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ﴾ فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا﴾. . . إلخ، وهذه طريقة في الخطابة هي إيفاء الغرض المقصود حقه وتقصير الاستطراد والاعتراض الواقعين في أثنائه ثم الرجوع إلى ما يهم الرجوع إليه من تفصيل استطراد أو اعتراض تخلل الغرض المقصود.

فجملة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ﴾. . . إلخ استئناف كلام يعرف منه السامع تفصيل ما تقدم له إجماله، والتوكيد بإن لمجرد الاهتمام بهذا الخبر.

والكتم والكتمان عدم الإخبار بما من شأنه أن يخبر به من حادث مسموع أو مرئي، ومنه كتم السر وهو الخبر الذي تخبر به غيرك وتأمره بأن يكتمه فلا يخبره غيره.

وعبَّر في ﴿يَكْتُمُونَ﴾ بالفعل المضارع للدلالة على أنهم في الحال كاتمون للبينات والهدى، ولو وقع بلفظ الماضي لتوهم السامع أن المعنى به قوم مضوا مع أن المقصود إقامة الحجة على الحاضرين. ويُعلم حكم الماضين والآتين بدلالة لحن الخطاب لمساواتهم في ذلك، والمراد بما أنزلنا ما اشتملت عليه التوراة من الدلائل والإرشاد، والمراد بالكتاب التوراة.

والبينات جمع بينة وهي الحجة، وشمل ذلك ما هو من أصول الشريعة مما يكون

دليلًا على أحكام كثيرة، ويشمل الأدلة المرشدة إلى الصفات الإلهية وأحوال الرسل وأخذ العهد عليهم في اتباع كل رسول جاء بدلائل صدق لا سيما الرسول المبعوث في إخوة إسرائيل وهم العرب الذين ظهرت بعثته بينهم وانتشرت منهم، والهدى هو ما به الهدى، أي: الإرشاد إلى طريق الخير فيشمل آيات الأحكام التي بها صلاح الناس في أنفسهم وصلاحهم في مجتمعهم.

والكتمان يكون بإلغاء الحفظ والتدريس والتعليم، ويكون بإزالته من الكتاب أصلًا وهو ظاهره، قال تعالى: ﴿وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ [الأنعام: 91]، يكون بالتأويلات البعيدة عن مراد الشارع لأن إخفاء المعنى كتمان له، وحذف متعلق يكتمون الدال على المكتوم عنه للتعميم، أي: يكتمون ذلك عن كل أحد ليتأتى نسيانه وإضاعته.

وقوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ﴾ متعلق بـ ﴿يَكْتُمُونَ﴾ وذكر هذا الظرف لزيادة التفظيع لحال الكتمان وذلك أنهم كتموا البينات والهدى مع انتفاء العذر في ذلك لأنهم لو كتموا ما لم يبين لهم لكان لهم بعض العذر أن يقولوا: كتمناه لعدم اتضاح معناه فكيف وهو قد بيِّن ووضح في التوراة.

واللام في قوله: ﴿لِلنَّاسِ﴾ لام التعليل، أي: بيَّناه في الكتاب لأجل الناس، أي: أردنا إعلانه وإشاعته، أي: جعلناه بيِّناً، وفي هذا زيادة تشنيع عليهم فيما أتوه من الكتمان وهو أنه مع كونه كتماناً للحق وحرماناً منه هو اعتداء على مستحقه الذي جعل لأجله، ففعلهم هذا تضليل وظلم.

والتعريف في «الناس» للاستغراق، لأن الله أنزل الشرائع لهدي الناس كلهم وهو استغراق عرفي، أي: الناس المشرع لهم.

وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ إشارة إلى ﴿ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ﴾، وسط اسم الإشارة بين اسم ﴿إِنَّ﴾ وخبرها للتنبيه على أن الحكم الوارد بعد ذلك قد صاروا أحرياء به لأجل تلك الصفات التي ذكرت قبله بحيث إن تلك الصفات جعلتهم كالمشاهدين للسامع فأشير إليهم وهو في الحقيقة إشارة إلى أوصافهم، فمن أجل ذلك أفادت الإشارة التنبيه على أن تلك الأوصاف هي سبب الحكم وهو إيماء للعلة على حد: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5].

واختير اسم إشارة البعيد ليكون أبعث للسامع على التأمل منهم والالتفات إليهم، أو لأن اسم الإشارة بهذه الصيغة هو الأكثر استعمالًا في كلامهم.

وقد اجتمع في الآية إيماءان إلى وجه ترتب اللعن على الكتمان وهما: الإيماء

بالموصول إلى وجه بناء الخبر أي علته وسببه، والإيماء باسم الإشارة للتنبيه على أحرويتهم بذلك، فكان تأكيد الإيماء إلى التعليل قائماً مقام التنصيص على العلة.

واللعن الإبعاد عن الرحمة مع إذلال وغضب، وأثره يظهر في الآخرة بالحرمان من الجنة وبالعذاب في جهنم، وأما لعن الناس إياهم فهو الدعاء منهم بأن يبعدهم الله عن رحمته على الوجه المذكور، واختير الفعل المضارع للدلالة على التجدد مع العلم بأنه لعنهم أيضاً فيما مضى إذ كل سامع يعلم أنه لا وجه لتخصيص لعنهم بالزمن المستقبل. وكذلك القول في قوله: ﴿وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾، وكرر فعل ﴿يَلْعَنُهُمُ﴾ مع إغناء حرف العطف عن تكريره لاختلاف معنى اللاعنين، فإن اللعن من الله الإبعاد عن الرحمة واللعن من البشر الدعاء عليهم عكس ما وقع في ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ﴾ [الأحزاب: 56] لأن التحقيق أن صلاة الله والملائكة واحدة وهي الذكر الحسن.

والتعريف في ﴿اللَّاعِنُونَ﴾ للاستغراق وهو استغراق عرفي، أي: يلعنهم كل لاعن، والمراد باللاعنين المتدينون الذين ينكرون المنكر وأصحابه ويغضبون لله تعالى ويطلعون على كتمان هؤلاء فهم يلعنونهم بالتعيين وإن لم يطلعوا على تعيينهم فهم يلعنونهم بالعنوان العام، أي: حين يلعنون كل من كتم آيات الكتاب حين يتلون التوراة. ولقد أخذ الله الميثاق على بني إسرائيل أن يبينوا التوراة ولا يخفوها كما قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: 187].

وقد جاء ذكر اللعنة على إضاعة عهد الله في التوراة مرات وأشهرها العهد الذي أخذه موسى على بني إسرائيل في «حوريب» حسبما جاء في سفر الخروج في الإصحاح الرابع والعشرين، والعهد الذي أخذه عليهم في مؤاب وهو الذي فيه اللعنة على من تركه وهو في سفر التثنية في الإصحاح الثامن والعشرين والإصحاح التاسع والعشرين، ومنه: «أنتم واقفون اليوم جميعكم أمام الرب إلهكم... لكي تدخلوا في عهد الرب وقسمه لئلا يكون فيكم اليوم منصرف عن الرب... فيكون متى يسمع كلام هذه اللعنة يتبرك في قلبه... حينئذٍ يحل غضب الرب وغيرته على ذلك الرجل فتحل عليه كل اللعنات المكتوبة في هذا الكتاب ويمحو الرب اسمه من تحت السماء ويفرزه الرب للشر من جميع أسباط إسرائيل حسب جميع لعنات العهد المكتوبة في كتاب الشريعة هذا... لنعمل بجميع كلمات هذه الشريعة».

وفي الإصحاح الثلاثين: «ومتى أنت عليك هذه الأمور البركة واللعنة جعلتهما قدامك»، وفيه: «أشهد عليكم اليوم السماء والأرض قد جعلت قدامك الحياة والموت، البركة واللعنة».

فقوله تعالى: ﴿وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ تذكير لهم باللعنة المسطورة في التوراة، فإن

التوراة متلوة دائماً بينهم، فكلما قرأ القارئون هذا الكلام تجددت لعنة المقصودين، والذين كتموا ما أنزل من البينات والهدى هم أيضاً يقرأون التوراة، فإذا قرأوا لعنة الكاتمين فقد لعنوا أنفسهم بألسنتهم، فأما الذين يلعنون المجرمين والظالمين غير الكاتمين ما أنزل من البينات والهدى فهم غير مشمولين في هذا العموم، وبذلك كان الاستغراق المستفاد من تعريف اللاعنون باللام استغراقاً عرفياً.

واعلم أن لام الاستغراق العرفي واسطة بين لام الحقيقة ولام الاستغراق الحقيقي.

وإنما عدل إلى التعريف مع أنه كالنكرة مبالغة في تحققه حتى كأنه صار معروفاً لأن المنكر مجهول، أو يكون التعريف للعهد، أي: يلعنهم الذين لعنوهم من الأنبياء الذين أوصوا بإعلان العهد وأن لا يكتموه.

ولما كان في صلة: ﴿ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ﴾ إيماء كما قدمناه، فكل من يفعل فعلًا من قبيل مضمون الصلة من غير أولئك يكون حقيقاً بما تضمنه اسم الإشارة وخبره، فإن من مقاصد القرآن في ذكر القصص الماضية أن يعتبر بها المسلمون في الخير والشر، وعن ابن عباس أن كل ما ذم الله أهل الكتاب عليه فالمسلمون محذَّرون من مثله، ولذلك قال أبو هريرة لما قال الناس: أكثر أبو هريرة من الرواية عن رسول الله، فقال: لولا آية في كتاب الله ما حدثتكم حديثاً بعد أن قال الناس أكثر أبو هريرة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ﴾ الآية، وساق الحديث.

فالعالم يحرم عليه أن يكتم من علمه ما فيه هدى للناس، لأن كتم الهدى إيقاع في الضلالة سواء في ذلك العلم الذي بلغ إليه بطريق الخبر كالقرآن والسنة الصحيحة، والعلم الذي يحصل عن نظر كالاجتهادات إذا بلغت مبلغ غلبة الظن بأن فيها خيراً للمسلمين، ويحرم عليه بطريق القياس الذي تومئ إليه العلة أن يبث في الناس ما يوقعهم في أوهام بأن يلقنها وهو لا يحسن تنزيلها ولا تأويلها، فقد قال رسول الله ﷺ: «**حدِّثوا الناس بما يفهمون أتحبون أن يكذَّب الله ورسوله**»، وكذلك كل ما يعلم أن الناس لا يحسنون وضعه.

وفي صحيح البخاري أن الحجاج قال لأنس بن مالك: حدثني بأشد عقوبة عاقبها النبي، فذكر له أنس حديث العرنيين الذين قتلوا الراعي واستاقوا الذود فقطع النبي ﷺ أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرة يستقون فلا يسقون حتى ماتوا، فلما بلغ ذلك الحسن البصري قال: وددت أنه لم يحدثه، أو يتلقفون من ظاهره ما يوافق هواهم فيجعلونه معذرة لهم فيما يعاملون به الناس من الظلم.

قال ابن عرفة في «التفسير»: لا يحل للعالم أن يذكر للظالم تأويلًا أو رخصة

يتمادى منها إلى المفسدة كمن يذكر للظالم ما قال الغزالي في «الإحياء» من أن بيت المال إذا ضعف واضطر السلطان إلى ما يجهز به جيوش المسلمين لدفع الضرر عنهم فلا بأس أن يوظف على الناس العشر أو غيره لإقامة الجيش وسد الخلة، قال ابن عرفة وذكر هذه المظلمة مما يُحدِث ضرراً فادحاً في الناس.

وقد سأل سلطان قرطبة عبدالرحمٰن بن معاوية الداخل يحيى بن يحيى الليثي عن يوم أفطره في رمضان عامداً غلبته الشهوة على قربان بعض جواريه فيه فأفتاه بأنه يصوم ستين يوماً والفقهاء حاضرون ما اجترأوا على مخالفة يحيى، فلما خرجوا سألوه لم خصَّصته بأحد المخيرات؟ فقال: لو فتحنا له هذا الباب لوطئ كل يوم وأعتق أو أطعم فحملته على الأصعب لئلا يعود. اهـ.

قلت: فهو في كتمه عنه الكفارتين المخير فيهما قد أعمل دليل دفع مفسدة الجرأة على حرمة فريضة الصوم.

فالعالم إذا عيِّن بشخصه لأن يبلِّغ علماً أو يبيِّن شرعاً وجب عليه بيانه مثل الذين بعثهم رسول الله ﷺ لإبلاغ كتبه أو لدعوة قومهم، وإن لم يكن معيَّناً بشخصه فهو لا يخلو:

إما أن يكون ما يعلمه قد احتاجت الأمة إلى معرفته منه خاصة بحيث يتفرد بعلمه في صقع أو بلد حتى يتعذر على أناس طلب ذلك من غيره، أو يتعسر بحيث إن لم يعلمها إياه ضلَّت مثل التوحيد وأصول الاعتقاد، فهذا يجب عليه بيانه وجوباً متعيِّناً عليه إن انفرد به في عصر أو بلد، أو كان هو أتقن للعلم، فقد روى الترمذي وابن ماجه عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ قال له: «**إن الناس لكم تبع وإن رجالًا يأتونكم يتفهمون أو يتعلمون، فإذا جاؤوكم فاستوصوا بهم خيراً**». وإن شاركه فيه غيره من أمثاله كان وجوبه على جميع الذين يعلمون ذلك على الكفاية.

وإما أن يكون ما يعلمه من تفاصيل الأحكام وفوائدها التي تنفع الناس أو طائفة منهم، فإنما يجب عليه عيناً أو كفاية على الوجهين المتقدمين أن يبين ما دعت الحاجة إلى بيانه، ومما يُعد قد دعت الحاجة إلى بيانه أن تعيَّن له طائفة من الناس ليعلمهم فحينئذٍ يجب عليه أن يعلِّمهم ما يرى أن في علمهم به منفعة لهم وقدرة على فهمه وحسن وضعه، ولذلك وجب على العالم إذا جلس إليه الناس للتعلم أن يلقي إليهم من العلم ما لهم مقدرة على تلقيه وإدراكه، فظهر بهذا أن الكتمان مراتب كثيرة وأن أعلاها ما تضمنته هذه الآية، وبقية المراتب تؤخذ بالمقايسة، وهذا يجيء أيضاً في جواب العالم عما يُلقى إليه من المسائل، فإن كان قد انفرد بذلك أو كان قد عين للجواب مثل من يعيَّن للفتوى في بعض الأقطار فعليه بيانه إذا علم احتياج السائل ويجيء في انفراده بالعلم أو تعيينه للجواب وفي عدم انفراده الوجهان السابقان

في الوجوب العيني والوجوب الكفائي. وفي غير هذا فهو في خِيَرة أن يجيب أو يترك.

وبهذا يكون تأويل الحديث الذي رواه أصحاب السنن الأربعة أن النبي ﷺ قال: «**من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة**»، فخصص عمومه في الأشخاص والأحوال بتخصيصات دلت عليها الأدلة قد أشرنا إلى جماعها. وذكر القرطبي عن سحنون أن الحديث وارد في كتمان الشاهد بحق شهادته.

والعهدة في وضع العالم نفسه في المنزلة اللائقة به من هذه المنازل المذكورة على ما يأنسه من نفسه في ذلك وما يستبرئ به لدينه وعرضه.

والعهدة في معرفة أحوال الطالبين والسائلين عليه ليجريها على ما يتعين إجراؤها عليه من الصور على ما يتوسمه من أحوالهم والأحوال المحيطة بهم، فإن أشكل عليه الأمر في حال نفسه أو حال سائله فليستشر أهل العلم والرأي في الدِّين.

يجب أن لا يغفل عن حكمة العطف في قوله تعالى: ﴿وَالْهُدَىٰ﴾ حتى يكون ذلك ضابطاً لما يقضي إليه كتمان ما يكتم.

وقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ استثناء من: ﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ﴾، أي: فهم لا تلحقهم اللعنة، وهو استثناء حقيقي منصوب على تمام الكلام من ﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا﴾ . . . إلخ.

وشرط للتوبة أن يصلحوا ما كانوا أفسدوا وهو بإظهار ما كتموه وأن يبيِّنوه للناس، فلا يكفي اعترافهم وحدهم أو في خلواتهم، فالتوبة هنا الإيمان بمحمد ﷺ فإنه رجوع عن كتمانهم الشهادة له الواردة في كتبهم. وإطلاق التوبة على الإيمان بعد الكفر وارد كثيراً لأن الإيمان هو توبة الكافر من كفره، وإنما زاد بعده: ﴿وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا﴾ لأن شرط كل توبة أن يتدارك التائب ما يمكن تداركه مما أضاعه بفعله الذي تاب عنه.

ولعل عطف: ﴿وَبَيَّنُوا﴾ على ﴿وَأَصْلَحُوا﴾ عطف تفسير.

وقوله: ﴿فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ جملة مستأنفة لغير بيان بل لفائدة جديدة، لأنه لما استثنى ﴿الَّذِينَ تَابُوا﴾ فقد تم الكلام وعلم السامع أن من تابوا من الكاتمين لا يلعنهم الله ولا يلعنهم اللاعنون، وجيء باسم الإشارة مسند إليه يمثل النكتة التي تقدمت.

وقرنت الجملة بالفاء للدلالة على شيء زائد على مفاد الاستثناء وهو أن توبتهم يعقبها رضى الله عنهم.

وفي «صحيح البخاري» عن ابن مسعود، قال رسول الله ﷺ: «**لله أفرح بتوبة عبده من رجل نزل منزلًا وبه مهلكة ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه فوضع رأسه فنام نومة فاستيقظ وقد ذهبت راحلته حتى اشتد عليه الحر والعطش وما شاء الله، قال: أرجع**

إلى مكاني فرجع فنام نومة ثم رفع رأسه فإذا راحلته عنده».

فجاء في الآية نظم تقديره إلا الذين تابوا انقطعت عنهم اللعنة فأتوب عليهم، أي أرضى. وزاد توسط اسم الإشارة للدلالة على التعليل وهو إيجاز بديع.

[161، 162] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿161﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿162﴾﴾.

استئناف كلام لإفادة حال فريق آخر مشارك للذي قبله في استحقاق لعنة الله واللاعنين وهي لعنة أخرى.

وهذا الفريق هم المشركون، فإن الكفر يطلق كثيراً في القرآن مراداً به الشرك، قال تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: 10]، وذلك أن المشركين قد قُرنوا سابقاً مع أهل الكتاب قال تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: 105] الآية، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: 118]، فلما استؤنف الكلام ببيان لعنة أهل الكتاب الذين يكتمون عقب ذلك ببيان عقوبة المشركين أيضاً، فالقول في الاستئناف هنا كالقول في الاستئناف في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 159] من كونه بيانياً أو مجرداً.

وقال الفخر: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ عام وهو شامل للذين يكتمون وغيرهم والجملة تذييل، أي: لما فيها من تعميم الحكم بعد إناطته ببعض الأفراد، وجعل في «الكشاف» المراد من ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ خصوص الذين يكتمون وماتوا على ذلك وأنه ذكر لَعْنَتهم أحياء ثم لعنتهم أمواتاً، وهو بعيد عن معنى الآية لأن إعادة وكفروا لا نكتة لها للاستغناء بأن يقال: والذين ماتوا وهم كفار، على أنه مستغنى عن ذلك أيضاً بأنه مفاد الجملة السابقة مع استثنائها، واللعنة لا يظهر أثرها إلا بعد الموت فلا معنى لجعلها لعنتين، ولأن تعقيبه بقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البقرة: 163] يؤذن بأن المراد هنا المشركون لتظهر مناسبة الانتقال.

وإنما قال هنا: ﴿وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ لأن المشركين يلعنهم أهل الكتاب وسائر المتدينين الموحدين للخالق بخلاف الذين يكتمون ما أنزل من البينات فإنما يلعنهم الله والصالحون من أهل دينهم كما تقدم وتلعنهم الملائكة، وعموم «الناس» عرفي، أي الذين هم من أهل التوحيد.

وقوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ تصريح بلازم اللعنة الدائمة، فالضمير عائد لجهنم لأنها

معروفة من المقام مثل: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص: 32] ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ ﴿26﴾﴾ [القيامة: 26]، ويجوز أن يعود إلى اللعنة ويراد أثرها ولازمها.

وقوله: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ أي لأن كفرهم عظيم يصدهم عن خيرات كثيرة بخلاف كفر أهل الكتاب.

والإنظار الإمهال، نظره نظرة أمهله، والظاهر أن المراد ولا هم يمهلون في نزول العذاب بهم في الدنيا وهو عذاب القتل إذ لا يقبل منهم إلا الإسلام دون الجزية بخلاف أهل الكتاب، وهذا كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كَاشِفُوا۟ ٱلْعَذَابِ قَلِيلًا ۚ إِنَّكُمْ عَآئِدُونَ ﴿15﴾ يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ ۚ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿16﴾﴾ [الدخان: 16] وهي بطشة يوم بدر. وقيل: ﴿يُنظَرُونَ﴾ هنا من نظر العين وهو يتعدى بنفسه كما يتعدى بإلى، أي لا ينظر الله إليهم يوم القيامة وهو كناية عن الغضب والتحقير.

وجيء بالجملة الاسمية هنا لدلالتها على الثبات والاستقرار بخلاف قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ﴾ فالمقصود التجدد ليكونوا غير آيسين من التوبة.

[163] ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿163﴾﴾.

معطوف على جملة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [البقرة: 161]. والمناسبة أنه لما ذكر ما ينالهم على الشرك من اللعنة والخلود في النار بيّن أن الذي كفروا به وأشركوا هو إلٰه واحد، وفي هذا العطف زيادة ترجيح لما انتميناه من كون المراد من ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ المشركين لأن أهل الكتاب يؤمنون بإله واحد.

والخطاب بكاف الجمع لكل من يتأتى خطابه وقت نزول الآية أو بعده من كل قارئ للقرآن وسامع. فالضمير عام، والمقصود به ابتداءً المشركون لأنهم جهلوا أن الإله لا يكون إلا واحداً.

والإله في كلام العرب هو المعبود، ولذلك تعددت الآلهة عندهم، وأُطلق لفظ الإله على كل صنم عبدوه، وهو إطلاق ناشئ عن الضلال في حقيقة الإله، لأن عبادة من لا يغني عن نفسه ولا عن عابده شيئاً عبث وغلط، فوصف الإله هنا بالواحد لأنه في نفس الأمر هو المعبود بحق فليس إطلاق الإله على المعبود بحق نقلًا في لغة الإسلام ولكنه تحقيق للحق.

وما ورد في القرآن من إطلاق جمع الآلهة على أصنامهم فهو في مقام التغليط لزعمهم نحو: ﴿فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ قُرْبَانًا ءَالِهَةًۢ ۖ بَلْ ضَلُّوا۟ عَنْهُمْ ۚ وَذَٰلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿28﴾﴾ [الأحقاف: 28]، والقرينة هي الجمع، ولذلك لم يطلق

في القرآن الإله بالإفراد على المعبود بغير حق، وبهذا تستغني عن إكداد عقلك في تكلفات تكلفها بعض المفسرين في معنى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾.

والإخبار عن إلهكم بإله تكرير ليجري عليه الوصف بواحد، والمقصود: وإلهكم واحد، لكنه وسَّط لفظ ﴿إِلَٰهٌ﴾ بين المبتدأ والخبر لتقرير معنى الألوهية في المخبَر عنه كما تقول: عالم المدينة عالم فائق. وليجئ ما كان أصله خبراً مجيءَ النعت فيفيد أنه وصف ثابت للموصوف لأنه صار نعتاً إذ أصل النعت أن يكون وصفاً ثابتاً، وأصل الخبر أن يكون وصفاً حادثاً، وهذا استعمال متبع في فصيح الكلام أن يعاد الاسم أو الفعل بعد ذكره ليبنى عليه وصف أو متعلق كقوله: ﴿إِلَٰهًا وَاحِدًا﴾ [البقرة: 133]، وقوله: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ [الفرقان: 72] وقد تقدم عند قوله تعالى.... والتنكير في ﴿إِلَٰهٌ﴾ للنوعية لأن المقصود منه تقرير معنى الألوهية، وليس للإفراد لأن الإفراد استفيد من قوله واحد خلافاً لصاحب «المفتاح» في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [الأنعام: 19] إذ جعل التنكير في إلٰه للإفراد وجعل تفسيره بالواحد بياناً للوحدة، لأن المصير إلى الإفراد في القصد من التنكير مصير لا يختاره البليغ ما وجد عنه مندوحة.

وقوله: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ تأكيد لمعنى الوحدة وتنصيص عليها لرفع احتمال أن يكون المراد الكمال كقولهم في المبالغة: هو نسيج وحده، أو أن يكون المراد إلٰه المسلمين خاصة كما يتوهمه المشركون، ألا ترى إلى قول أبي سفيان لنا العُزَّى ولا عُزَّى لكم.

وقد أفادت جملة: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ التوحيد لأنها نفت حقيقة الألوهية عن غير الله تعالى. وخبر ﴿لَا﴾ محذوف دل عليه ما في ﴿لَا﴾ من معنى النفي لأن كل سامع يعلم أن المراد نفي هذه الحقيقة، فالتقدير: لا إلٰه إلا هو. وقد عَرَضَتْ حيرة للنحاة في تقدير الخبر في هاته الكلمة لأن تقدير موجود يوهم أنه قد يوجد إلٰه ليس هو موجوداً في وقت التكلم بهاته الجملة، وأنا أجيب بأن المقصود إبطال وجود إلٰه غير الله رداً على الذين ادعوا آلهة موجودة الآن، وأما انتفاء وجود إلٰه في المستقبل فمعلوم لأن الأجناس التي لم توجد لا يُترقب وجودها من بعد لأن مثبتي الآلهة يثبتون لها القدم فلا يتوهم تزايدها، ونسب إلى الزمخشري أنه لا تقدير لخبر هنا، وأن أصل لا إلٰه إلا هو: هو إله، فقدم إلٰه وأخَّر هو لأجل الحصر بإلا، وذكروا أنه ألَّف في ذلك رسالة، وهذا تكلف والحق عندي أن المقدرات لا مفاهيم لها، فليس تقدير لا إلٰه موجود بمنزلة النطق بقولك: لا إلٰه موجود، بل إن التقدير لإظهار معاني الكلام وتقريب الفهم، وإلا فإن لا النافية إذا نفت النكرة فقد دلت على نفي الجنس، أي: نفي تحقق الحقيقة، فمعنى ﴿لَا إِلَٰهَ﴾ انتفاء الألوهية (إلا الله)؛ أي: إلا الله.

وقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ وصفان للضمير، أي: المنعم بجلائل النعم ودقائقها، وهما وصفان للمدح وفيهما تلميح لدليل الألوهية والانفراد بها لأنه منهم، وغيره ليس بمنعم، وليس في الصفتين دلالة على الحصر ولكنهما تعريض به هنا لأن الكلام مسوق لإبطال ألوهية غيره فكان ما يذكر من الأوصاف المقتضية للألوهية هو في معنى قصرها عليه تعالى، وفي الجمع بين وصفي ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ ما تقدم ذكره في سورة الفاتحة على أن في ذكر صفة الرحمٰن إغاظة للمشركين فإنهم أبوا وصف الله بالرحمٰن كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: 60].

واعلم أن قوله: ﴿إِلَّا هُوَ﴾ استثناء من الإله المنفي، أي: أن جنس الإله منفي إلا هذا الفرد، وخبر «لا» في مثل هاته المواضع يكثر حذفه لأن (لا) التبرئة مفيدة لنفي الجنس فالفائدة حاصلة منها ولا تحتاج للخبر إلا إذا أريد تقييد النفي بحالة نحو: لا رجل في الدار، غير أنهم لما كرهوا بقاء صورة اسم وحرف بلا خبر ذكروا مع اسم (لا) خبراً، ألا ترى أنهم إذا وجدوا شيئاً يسد مسد الخبر في الصورة حذفوا الخبر مع (لا) نحو الاستثناء في لا إلٰه إلا الله، ونحو التكرير في قوله: لا نسب اليوم ولا خلة. ولأبي حيان هنا تكلفات.

وقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ زيادة في الرد على المشركين لأنهم قالوا: ﴿وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾.

[164] ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾.

موقع هاته الآية عقب سابقتها موقع الحجة من الدعوى، ذلك أن الله تعالى أعلن أن الإله إلٰه واحد لا إلٰه غيره، وهي قضية من شأنها أن تتلقى بالإنكار من كثير من الناس فناسب إقامة الحجة لمن لا يقتنع، فجاء بهذه الدلائل الواضحة التي لا يسع الناظر إلا التسليم إليها.

فـ(إن) هنا لمجرد الاهتمام بالخبر للفت الأنظار إليه، ويحتمل أنهم نزلوا منزلة من ينكر أن يكون في ذلك آيات ﴿لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ لأنهم لم يجروا على ما تدل عليه تلك الآيات.

وليست ﴿إِنَّ﴾ هنا بمؤذنة بتعليل للجملة التي قبلها، لأن شرط ذلك أن يكون مضمون الجملة التي بعدها صالحاً لتعليل مضمون التي قبلها بحيث يكون الموقع لفاء العطف، فحينئذٍ يغني وقوع «إن» عن الإتيان بفاء العطف كما ذكره الشيخ عبدالقاهر في

«دلائل الإعجاز»، وقد بسطنا القول فيه عند قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾ [البقرة: 61].

والمقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالى ووحدانيته، ولذلك ذكرت إثر ذكر الوحدانية لأنها إذا أثبتت بها الوحدانية ثبت الوجود بالضرورة. فالآية صالحة للرد على كفار قريش دهريهم ومشركهم، والمشركون هم المقصود ابتداء، وقد قرر الله في هاته الآية دلائل كلها واضحة من أصناف المخلوقات وهي مع وضوحها تشتمل على أسرار يتفاوت الناس في دركها حتى يتناول كل صنف من العقلاء مقدار الأدلة منها على قدر قرائحهم وعلومهم.

والخلق هنا بمعنى المصدر، واختير هنا لأنه جامع لكل ما فيه عبرة من مخلوقات السماوات والأرض، وللعبرة أيضاً في نفس الهيئة الاجتماعية من تكوين السماوات والأرض والنظام الجامع بينها، فكما أن كل مخلوق منها أو فيها هو آية وعبرة فكذلك مجموع خلقها، ولعل الآية تشير إلى ما يعبر عنه في علم الهيئة بالنظام الشمسي وهو النظام المنضبط في أحوال الأرض مع الكواكب السيارة المعبر عنها بالسماوات.

وَ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ جمع سماء، والسماء إذا أطلقت مفردة فالمراد بها الجو المرتفع فوقنا الذي يبدو كأنه قبة زرقاء، وهو الفضاء العظيم الذي تسبح فيه الكواكب، وذلك المراد في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [الملك: 5] ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ⑥﴾ [الصافات: 6]، ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [البقرة: 22].

وإذا جمعت فالمراد بها أجرام عظيمة ذات نظام خاص مثل الأرض، وهي السيارات العظيمة المعروفة والتي عرفت من بعد والتي ستعرف: عطارد، والزهرة، والمريخ، والشمس، والمشتري، وزحل، وأرانوس، ونبتون. ولعلها هي السماوات السبع والعرش العظيم، وهذا السر في جمع «السماوات» هنا وإفراد «الأرض» لأن الأرض عالم واحد، وأما جمعها في بعض الآيات فهو على معنى طبقاتها أو أقسام سطحها.

والمعنى أن في خلق مجموع السماوات مع الأرض آيات، فلذلك أفرد الخلق وجعلت الأرض معطوفاً على السماوات ليتسلط المضاف عليهما.

والآية في هذا الخلق ﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ آية عظيمة لمن عرف أسرار هذا النظام وقواعد الجاذبية التي أودعها الله تعالى في سير مجموع هاته السيارات على وجه لا يعتريه خلل ولا خرق: ﴿لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ⑩﴾ [يس: 40]، وأعظم تلك الأسرار تكوينها على هيئة كرية. قال الفخر: كان عمر بن الحسام يقرأ «كتاب المجسطي» على عمر الأبهري فقال لهما بعض الفقهاء

يوماً: ما الذي تقرأونه؟ فقال الأبهري: أفسر قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَـٰهَا﴾ [ق: 6] فأنا أفسر كيفية بنائها. ولقد صدق الأبهري فيما قال، فإن كل من كان أكثر توغلًا في بحار المخلوقات كان أكثر علماً بجلال الله تعالى وعظمته. اهـ.

قلت: ومن بديع هذا الخلق أن جعله الله تعالى يمد بعضه بعضاً بما يحتاجه كلًّا فلا ينقص من المد شيء، لأنه يمده غيره بما يخلف له ما نقص، وهكذا نجد الموجودات متفاعلة، فالبحر يمد الجو بالرطوبة فتكون منه المياه النازلة، ثم هو لا ينقص مع طول الآباد لأنه يمده كل نهر وواد.

وهي آية لمن كان في العقل دون هاته المرتبة فأدرك من مجموع هذا الخلق مشهداً بديعاً في طلوع الشمس وغروبها وظهور الكواكب في الجو وغروبها.

وأما الاعتبار بما فيها من المخلوقات وما يحف بها من الموجودات كالنجوم الثوابت والشهب وما في الأرض من جبال وبحار وأنهار وحيوان، فذلك من تفاريع تلك الهيئة الاجتماعية.

وقوله: ﴿وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ تذكير بآية أخرى عظيمة لا تخفى على أحد من العقلاء وهي اختلاف الليل والنهار، أعني اختلاف حالتي الأرض في ضياء وظلمة، وما في الضياء من الفوائد للناس وما في الظلمة من الفوائد لهم لحصول سكونهم واسترجاع قواهم المنهوكة بالعمل.

وفي ذلك آية لخاصة العقلاء إذ يعلمون أسباب اختلاف الليل والنهار على الأرض وأنه من آثار دوران الأرض حول الشمس في كل يوم، لهذا جُعلت الآية في اختلافهما وذلك يقتضي أن كلًّا منهما آية.

والاختلاف افتعال من الخلف وهو أن يجيء شيء عوضاً عن شيء آخر يخلفه في مكانه، والخلفة بكسر الخاء الخلف، قال زهير:

بها العين والآرام يمشين خِلفة

وقد أضيف الاختلاف لكل من الليل والنهار لأن كل واحد منهما يخلف الآخر فتحصل منه فوائد تعاكس فوائد الآخر بحيث لو دام أحدهما لانقلب النفع ضراً، ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿71﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿72﴾﴾ [القصص: 71 ـ 72].

وللاختلاف معنى آخر هو مراد أيضاً وهو تفاوتهما في الطول والقصر، فمرة

يعتدلان ومرة يزيد أحدهما على الآخر، وذلك بحسب أزمنة الفصول وبحسب أمكنة الأرض في أطوال البلاد وأعراضها كما هو مقرر في علم الهيئة، وهذا أيضاً من مواضع العبرة لأنه من آثار الصنع البديع في شكل الأرض ومسامتتها للشمس قرباً وبعداً. ففي اختيار التعبير بالاختلاف هنا سر بديع لتكون العبارة صالحة للعبرتين.

والليل اسم لعرض الظلمة والسواد الذي يعم مقدار نصف من كرة الأرض الذي يكون غير مقابل للشمس، فإذا حجب قرص الشمس عن مقدار نصف الكرة الأرضية بسبب التقابل الكروي تقلص شعاع الشمس عن ذلك المقدار من الكرة الأرضية فأخذ النور في الضعف وعادت إليه الظلمة الأصلية التي ما أزالها إلا شعاع الشمس ويكون تقلص النور مدرَّجاً من وقت مغيب قرص الشمس عن مقابلة الأفق ابتداء من وقت الغروب ثم وقت الشفق الأحمر ثم الشفق الأبيض إلى أن يحلك السواد في وقت العشاء حين بُعد قرص الشمس عن الأفق الذي ابتدأ منه المغيب، وكلما اقترب قرص الشمس من الأفق الآخر أكسبه ضياء من شعاعها ابتداء من وقت الفجر إلى الإسفار إلى الشروق إلى الضحى، حيث يتم نور أشعة الشمس المتجهة إلى نصف الكرة تدريجاً. وذلك الضياء هو المسمَّى بالنهار وهو النور التام المنتظم على سطح الكرة الأرضية، وإن كان قد يستنير سطح الكرة بالقمر في معظم لياليه استنارة غير تامة، وبضوء بعض النجوم استنارة ضعيفة لا تكاد تعتبر.

فهذا هو المراد باختلاف الليل والنهار، أي: تعاقبهما وخلف أحدهما الآخر، ومن بلاغه علم القرآن أن سمَّى ذلك اختلافاً تسمية مناسبة لتعاقب الأعراض على الجوهر لأنه شيء غير ذاتي، فإن ما بالذات لا يختلف فأومأ إلى أن الليل والنهار ليسا ذاتين ولكنهما عرضان خلاف معتقد الأمم الجاهلة أن الليل جسم أسود كما صوَّره المصريون القدماء على بعض الهياكل، وكما قال امرؤ القيس في الليل:

فقلت له لما تمطَّى بصُلبه ... وأردفَ أعجازاً وناءَ بكَلْكَلِ

وقال تعالى في سورة الشمس [3، 4]: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ۝٣ وَالَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا ۝٤﴾.

وقوله: ﴿وَالْفُلْكِ﴾ عطف على ﴿خَلْقِ﴾ وَ﴿اخْتِلَافِ﴾ فهو معمول لـ(في) أي: وفي الفلك، ووصفها بالتي تجري الموصول لتعليل العطف، أي: أن عطفها على خلق السماوات والأرض في كونها آية من حيث إنها تجري في البحر، وفي كونها نعمة من حيث إنها تجري بما ينفع الناس، فأما جريها في البحر فهو يتضمن آيتين، إحداهما: آية خلق البحر الذي تجري فيه الفُلك خلقاً عجيباً عظيماً إذ كان ماء غامراً لأكثر الكرة

الأرضية وما فيه من مخلوقات وما ركب في مائه من الأملاح والعقاقير الكيمياوية ليكون غير متعفن بل بالعكس يخرج للهواء أجزاء نافعة للأحياء على الأرض، والثانية: آية سير السفن فيه وهو ماء من شأنه أن يتعذر المشي عليه، فجري السفن آية من آيات إلهام الله تعالى الإنسان للتفطن لهذا التسخير العجيب الذي استطاع به أن يسلك البحر كما يمشي في الأرض، وصنع الفُلك من أقدم مخترعات البشر ألهمه الله تعالى نوحاً عليه السلام في أقدم عصور البشر.

ثم إن الله تعالى سخر للفلك الرياح الدورية وهي رياح تهب في الصباح إلى جهة وفي المساء إلى جهة في السواحل تنشأ عن إحماء أشعة الشمس في رابعة النهار الهواء الذي في البر حتى يخف الهواء فيأتي هواء من جهة البحر ليخلف ذلك الهواء البري الذي تصاعد فتحدث ريح رخاء من جهة البحر ويقع عكس ذلك بعد الغروب فتأتي ريح من جهة البر إلى البحر، وهذه الريح ينتفع بها الصيادون والتجار وهي تكون أكثر انتظاماً في مواقع منها في مواقع أخرى.

وسخر الفلك رياحاً موسمية وهي تهب إلى جهة واحدة في أشهر من السنة وإلى عكسها في أشهر أخرى تحدث من اتجاه حرارة أشعة الشمس على الأماكن الواقعة بين مدار السرطان ومدار الجدي من الكرة الأرضية عند انتقال الشمس من خط الاستواء إلى جهة مدار السرطان وإلى جهة مدار الجدي، فتحدث هاته الريح مرتين في السنة وهي كثيرة في شطوط اليمن وحضرموت والبحر الهندي وتسمى الريح التجارية.

وأما كونها نعمة فلأن في التسخير نفعاً للتجارة والزيارة والغزو وغير ذلك، ولذلك قال بما ينفع الناس لقصد التعميم مع الاختصار.

والفُلك هنا جمع لا محالة لأن العبرة في كثرتها، وهو ومفرده سواء في الوزن، فالتكسير فيه اعتباري وذلك أن أصل مفرده فُلُك بضمتين كعنق وكسر على فلك مثل عرب وعجم وأسد، وخُفف المفرد بتسكين عينه لأن ساكن العين في مضموم الفاء فرع مضموم العين قصد منه التخفيف على ما بيَّنه الرضي، فاستوى في اللفظ المفرد والجمع، وقيل: المفرد بفتح الفاء وسكون اللام والجمع بضم الفاء وضم اللام قيل: أَسْد وأُسْد وخَشَب وخُشُب ثم سكِّنت اللام تخفيفاً، والاستعمال الفصيح في المفرد والجمع ضم الفاء وسكون اللام، قال تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ﴾ [هود: 37]، و﴿ٱلۡفُلۡكِ ٱلۡمَشۡحُونِ﴾ [الشعراء: 119] وقال: ﴿وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ﴾، وقال: ﴿وَٱلۡفُلۡكَ تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِأَمۡرِهِۦ﴾ [الحج: 65] ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم﴾ [يونس: 22]، ثم إن أصل مفردة التذكير قال تعالى: و﴿ٱلۡفُلۡكِ ٱلۡمَشۡحُونِ﴾ ويجوز تأنيثه على تأويله بمعنى السفينة، قال تعالى:

﴿وَقَالَ ٱرۡكَبُواْ فِيهَا﴾ [هود: 41] ﴿وَهِيَ تَجۡرِي بِهِمۡ﴾ [هود: 42] كل ذلك بعد قوله: ﴿وَيَصۡنَعُ ٱلۡفُلۡكَ﴾ [هود: 38].

وكأن هذا هو الذي اعتمده ابن الحاجب إذ عد لفظ الفلك مما أنِّث بدون تاء ولا ألف فقال في قصيدته: والفلك تجري وهي في القرآن لأن العبرة باستعماله مؤنثاً وإن كان تأنيثه بتأويل، وقد قيل: إنه يجوز في مفرده فقط ضم اللام مع ضم الفاء وقرئ به شاذاً والقول به ضعيف، وقال الكواشي: وهو بضم اللام أيضاً للمفرد والجمع، وهو مردود إذ لم ينص عليه أهل اللغة ولا داعي إليه، وكأنه قاله بالقياس على الساكن.

وفي امتنان الله تعالى بجريان الفلك في البحر دليل على جواز ركوب البحر من غير ضرورة مثل ركوبه للغزو والحج والتجارة، وقد أخرج مالك في «الموطأ» وتبعه أهل «الصحيح» حديث أم حرام بنت ملحان في باب الترغيب في الجهاد الثاني من الموطأ عن أنس بن مالك ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا ذهب إلى قباء يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله ﷺ فنام يوماً ثم استيقظ وهو يضحك قالت: فقلت ما يضحكك؟ قال: «**ناس من أمتي عُرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكاً على الأسرة**»، فقلت: ادع الله أن يجعلني منهم فدعا لها» الحديث. وفي حديث أبي هريرة: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء» الحديث.

وعليه؛ فلما روي عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى عمرو بن العاص أن لا يحمل جيش المسلمين في البحر مؤول على الاحتياط وترك التغرير، وأنا أحسبه قد قصد منه خشية تأخر نجدات المسلمين في غزواتهم لأن السفن قد يتأخر وصولها إذا لم تساعفها الرياح التي تجري بما لا تشتهي السفن، ولأن ركوب العدد الكثير في سفن ذلك العصر مظنة وقوع الغرق، ولأن عدد المسلمين يومئذٍ قليل بالنسبة للعدو فلا ينبغي تعريضه للخطر فذلك من النظر في المصلحة العامة في أحوال معينة فلا يحتج به في أحكام خاصة للناس. ولما مات عمر استأذن معاوية عثمان فأذن له في ركوبه فركبه لغزو «قبرص» ثم لغزو القسطنطينية، وفي غزوة قبرص ظهر تأويل رؤيا النبي ﷺ في حديث أم حرام، وقد قيل: إن عمر بن عبدالعزيز لما ولي الخلافة نهى عن ركوبه ثم ركبه الناس بعده.

وروي عن مالك كراهية سفر المرأة في البحر للحج والجهاد، قال ابن عبدالبر: وحديث أم حرام يرد هذه الرواية ولكن تأولها أصحابه بأنه كره ذلك لخشية اطلاعهن على عورات الرجال لعسر الاحتراز من ذلك فخصَّه أصحابه بسفن أهل الحجاز لصغرها

وضيقها وتزاحم الناس فيها مع كون الطريق من المدينة إلى مكة من البر ممكناً سهلًا، وأما السفن الكبار كسفن أهل البصرة التي يمكن فيها الاستتار وقلة التزاحم فليس بالسفر فيها للمرأة بأس عند مالك.

﴿وَمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ﴾ معطوف على الأسماء التي قبله جيء به اسم موصول ليأتي عطف صلة على صلة فتبقى الجملة بمقصد العبرة والنعمة، فالصلة الأولى وهي: ﴿وَمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ﴾ تذكير بالعبرة لأن في الصلة من استحضار الحالة ما ليس في نحو كلمة المطر والغيث، وإسناد الإنزال إلى الله لأنه الذي أوجد أسباب نزول الماء بتكوينه الأشياء عند خلق هذا العالم على نظام محكم.

والسماء المفرد هو الجو والهواء المحيط بالأرض كما تقدم آنفاً، وهو الذي يشاهده جميع السامعين.

ووجه العبرة أن شأن الماء الذي يسقي الأرض أن ينبع منها فجعل الماء نازلًا عليها من ضدها وهو السماء عبرة عجيبة.

وفي الآية عبرة علمية لمن يجيء من أهل العلم الطبيعي، وذلك أن جعل الماء نازلًا من السماء يشير إلى أن بخار الماء يصير ماء في الكرة الهوائية عندما يلامس الطبقة الزمهريرية، وهذه الطبقة تصير زمهريراً عندما تقل حرارة أشعة الشمس، ولعل في بعض الأجرام العلوية وخاصة القمر أهوية باردة يحصل بها الزمهرير في ارتفاع الجو فيكون لها أثر في تكوين البرودة في أعلى الجو، فأسند إليها بإنزال الماء مجازاً عقلياً وربما يستروح لهذا بحديث مروي وهو أن المطر ينزل من بحر تحت العرش، أي: أن عنصر المائية يتكون هنالك ويصل بالمجاور حتى يبلغ إلى جوِّنا قليل منه، فإذا صادفته الأرض تكون من ازدواجهما الماء، وقد قال تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ﴾ [النور: 43]، ولعلها جبال كرة القمر، وقد ثبت في الهيئة أن نهار القمر يكون خمسة عشر يوماً، وليله كذلك، فيحصل فيه تغيير عظيم من شدة الحر إلى شدة البرد، فإذا كانت مدة شدة البرد هي مدة استقباله الأرض أحدث في جو الأرض عنصر البرودة.

وقوله: ﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ﴾ معطوف على الصلة بالفاء لسرعة حياة الأرض إثر نزول الماء، وكلا الأمرين الفعل والفاء موضع عبرة وموضع منه. وأطلقت الحياة على تحرك القوى النامية من الأرض وهي قوة النبات استعارة لأن الحياة حقيقة هي ظهور القوى النامية في الحيوان فشبهت الأرض به. وإذا جعلنا الحياة حقيقة في ظهور قوى النماء وجعلنا النبات يوصف بالحياة حقيقة وبالموت فقوله: ﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ﴾ مجاز عقلي، والمراد إحياء ما تراد له الأرض وهو النبات.

وفي الجمع بين السماء والأرض وبين أحيا وموت طباقان.

وقوله: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ عطف إما على ﴿أَنزَلَ﴾ فيكون صلة ثانية، وباعتبار ما عطف قبله على الصلة ثالثة، وإما عطف على أحيا فيكون معطوفاً ثانياً على الصلة، وأياً ما كان فهو آية ومنَّة مستقلة، فإن جعلته عطفاً على الصلة فـ(من) في قوله: ﴿مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ بيانية وهي في موضع الحال ظرف مستقر، وإن جعلته عطفاً على المعطوف على الصلة وهو (أحيا) فـ(من) في قوله: ﴿مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ تبعيضية وهي ظرف لغو، أي: أكثر فيها عدداً من كل نوع من أنواع الدواب، بمعنى أن كل نوع من أنواع الدواب ينبث بعض كثير من كل أنواعه، فالتنكير في دابة للتنويع، أي: أكثر من كل الأنواع لا يختص ذلك بنوع دون آخر.

والبث في الأصل نشر ما كان خفياً ومنه بث الشكوى وبث السر؛ أي: أظهره. قالت الأعرابية: «لقد أبثثتك مكتومي وأطعمتك مأدومي»، وفي حديث أم زرع قالت السادسة: «ولا يولج الكف ليعلم البث»، أي: لا يبحث عن سر زوجته لتفشوه له، فمثلت البحث بإدخال الكف إخراج المخبوء، ثم استعمل مجازاً في انتشار الشيء بعد أن كان كامناً كما في هاته الآية، واستعمل أيضاً في مطلق الانتشار، قال الحماسي:

وهلا أعدُّوني لمثلي تفاقدوا وفي الأرض مبثوثٌ شجاعٌ وعقرب

وبث الدواب على وجه عطفه على فعل ﴿أَنزَلَ﴾ هو خلق أنواع الدواب على الأرض، فعبر عنه بالبث لتصوير ذلك الخلق العجيب المتكاثر، فالمعنى وخلق فبث فيها من كل دابة.

وعلى وجه عطف ﴿وَبَثَّ﴾ على ﴿فَأَحْيَا﴾ فبث الدواب انتشارها في المراعي بعد أن كانت هازلة جاثمة وانتشار نسلها بالولادة، وكل ذلك انتشار وبث وصفه لبيد بقوله:

رُزقت مرابيع النجوم وَصَابَها وَدْق الرَّواعد جَوْدُها فرِهامُها
فعلا فروعُ الأيهقان وأطفلتْ بالجَلْهتين ظباؤها ونَعامها

والآية أوجز من بيتَي لبيد وأوفر معنى، فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ﴾ أوجز من البيت الأول، وقوله: ﴿فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ أوجز من قوله: فعلا فروع الأيهقان، وأعم وأبرع بما فيه من استعارة الحياة، وقوله: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ أوجز من قوله: وأطفلت البيت مع كونه أعم لعدم اقتصاره على الظباء والنعام.

والدابة ما دبَّ على وجه الأرض، وقد آذنت كلمة (كل) بأن المراد جميع الأنواع، فانتفى احتمال أن يراد من الدابة خصوص ذوات الأربع.

وقد جمع قوله تعالى: ﴿فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ﴾ أصول علم التاريخ الطبيعي وهو المواليد الثلاثة المعدن والنبات والحيوان، وزيادة على ما في بقية الآية سابقاً ولاحقاً من الإشارات العلمية الراجعة لعلم الهيئة وعلم الطبيعة وعلم الجغرافيا الطبيعية وعلم حوادث الجو.

وقوله: ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ﴾ عطف على مدخول (في) وهو من آيات وجود الخالق وعظيم قدرته، لأن هبوب الريح وركودها آية، واختلاف مهابها آية، فلولا الصانع الحكيم الذي أودع أسرار الكائنات لما هبت الريح أو لما ركدت، ولما اختلف مهابها بل دامت من جهة واحدة وهذا موضع العبرة، وفي تصريف الرياح موضع نعمة وهو أن هبوبها قد يحتاج إليه أهل موضع للتنفيس من الحرارة أو لجلب الأسحبة أو لطرد حشرات كالجرذ ونحوه أو لجلب منافع مثل الطير.

وقد يحتاج أهل مكة إلى اختلاف مهابها لتجيء ريح باردة بعد ريح حارة، أو ريح رطبة بعد ريح يابسة، أو لتهب إلى جهة الساحل فيرجع أهل السفن من الأسفار أو من الصيد، فكل هذا موضع نعمة، وهذا هو المشاهد للناس كلهم، ولأهل العلم في ذلك أيضاً موضع عبرة أعجب وموضع نعمة، وذلك أن سبب تصريف الرياح أن الله أحاط الكرة الأرضية بهواء خلقه معها، به يتنفس الحيوان وهو محيط بجميع الكرة بحرها متصل بسطحها ويشغل من فوق سطحها ارتفاعاً لا يعيش الحيوان لو صعد إلى أعلاه، وقد خلقه الله تعالى مؤلفاً من غازين، هما: النيتروجين والأكسجين وفيه جزء آخر عارض فيه هو جانب من البخار المائي المتصاعد له من تبخر البحار ورطوبة الأرض بأشعة الشمس وهذا البخار هو غاز دقيق لا يشاهد، وهذا الهواء قابل للحرارة والبرودة بسبب مجاورة حار أو بارد، وحرارته تأتي من أشعة الشمس ومن صعود حرارة الأرض حين تسخنها الشمس وبرودته تجيء من قلة حرارة الشمس ومن برودة الثلوج الصاعدة من الأرض ومن الزمهرير الذي يتزايد بارتفاع الجو كما تقدم.

ولما كانت الحرارة من طبعها أن تمدد أجزاء الأشياء فتتلطف بذلك التمدد كما تقرر في الفيزياء، والبرودة بالعكس، فإذا كان هواء في جهة حارة كالصحراء وهواء في جهة باردة كالمنجمد، وقع اختلاف بين الهواءين في الكثافة فصعد الخفيف وهو الحار إلى الأعلى وانحدر الكثيف إلى الأسفل وبصعود الخفيف يترك فراغاً يخلفه فيه الكثيف طلباً للموازنة فتحدث حركة تسمَّى ريحاً، فإذا كانت الحركة خفيفة لقرب التفاوت بين الهواءين سمِّيت الحركة نسيماً، وإذا اشتدت الحركة وأسرعت فهي الزوبعة. فالريح جنس لهاته الحركة، والنسيم والزوبعة والزعزع أنواع له.

ومن فوائد هاته الرياح الإعانة على تكوين السحاب ونقله من موضع إلى موضع وتنقية الكرة الهوائية مما يحل بها من الجراثيم المضرة، وهذان الأمران موضع عبرة ونعمة لأهل العلم.

وقد اختير التعبير بلفظ التصريف هنا دون نحو لفظ التبديل أو الاختلاف لأنه اللفظ الذي يصلح معناه لحكاية ما في الأمر من حال الرياح، لأن التصريف تفعيل من الصرف للمبالغة، وقد علمت أن منشأ الريح هو صرف بعض الهواء إلى مكان وصرف غيره إلى مكانه الذي كان فيه، فيجوز أن تقدر: وتصريف الله تعالى الرياح، وجعل التصريف للريح مع أن الريح تكونت بذلك التصريف فهو من إطلاق الاسم على الحاصل في وقت الإطلاق كما في قوله تعالى: ﴿وَيَلْعَنُهُمُ اللَّٰعِنُونَ﴾ [البقرة: 159] وهو ضرب من مجاز الأوْل، وأن تجعل التصريف بمعنى التغيير، أي: تبديل ريح من جهة إلى جهة فتبقى الحقيقة ويفوت الإعجاز العلمي ويكون اختيار لفظ التصريف دون التغيير لأنه أخف.

وجُمع الرياح هنا لأن التصريف اقتضى التعدد، لأنها كلما تغير مهبها فقد صارت ريحاً غير التي سبقت، وقرأه الجمهور ﴿الرِّيَٰحِ﴾ بالجمع وقرأه حمزة والكسائي: ﴿**الريح**﴾ بالإفراد على إرادة الجنس، واستفادة العموم من اسم الجنس المعرف سواء كان مفرداً أو جمعاً سواء، وقد قيل: إن ﴿الرِّيَٰحِ﴾ بصيغة الجمع يكثر استعماله في ريح الخير وأن الريح بإفراد يكثر استعماله في ريح الشر، واعتضدوا في ذلك بما رووه عن النبي ﷺ أنه كان يقول إذا رأى الريح: «**اللّهم اجعلها رياحاً لا ريحاً**» وهي تفرقة أغلبية وإلا فقد عُبِّر بالإفراد في موضع الجمع، والعكس في قراءة كثير من القراء. والحديث لم يصح، وعلى القول بالتفرقة فأحسن ما يعلل به أن الريح النافعة للناس تجيء خفيفة وتتخلل موجاتها فجوات فلا تحصل منها مضرة ،فباعتبار تخلل الفجوات لهبوبها جُمعت، وأما الريح العاصف فإنه لا يترك للناس فجوة فلذلك جعل ريحاً واحدة، وهذا مأخوذ من كلام القرطبي.

والرياح جمع ريح، والريح بوزن فِعْل بكسر الفاء وعينها واو انقلبت ياء لأجل الكسرة بدليل قولهم في الجمع: أرواح، وأما قولهم في الجمع رياح فانقلاب الواو فيه ياء كانقلابها في المفرد لسبب الكسرة كما قالوا: ديمة ودِيَم، وحيلة وحِيَل، وهما من الواوي.

وقوله: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ﴾ عطف على ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَٰحِ﴾ أو على ﴿الرِّيَٰحِ﴾ ويكون التقدير: وتصريف السحاب المسخر، أي: نقله من موضع إلى موضع. وهو عبرة

ومنة، أما العبرة ففي تكوينه بعد أن لم يكن وتسخيره، وكونه في الفضاء، وأما المنة ففي جميع ذلك، فتكوينه منة وتسخيره من موضع إلى موضع منة، وكونه بين السماء والأرض منة، لأنه ينزل منه المطر على الأرض من ارتفاع فيفيد اختراق الماء في الأرض، ولأنه لو كان على سطح الأرض لاختنق الناس، فهذا ما يبدو لكل أحد، وفي ذلك أيضاً عبرة ومنة لأهل العلم فتكوينه عبرة لهم وذلك أنه يتكون من تصاعد أبخرة البحار ورطوبة الأرض التي تبخرها أشعة الشمس ولذا لم يخلُ الهواء من بخار الماء كما قدمناه إلا أن بخار الماء شفاف غازي فإذا جاور سطحاً بارداً ثقل وتكاثف فصار ضباباً أو ندى أو سحاباً، وإنما تكاثف لأن أجزاء البخار تجتمع فتقل قدرة الهواء على حمله، ثم إذا تكامل اجتماعه نزل مطراً، ولكون البخار الصاعد إلى الجو أكثر بخار البحر؛ لأن البحر أكثر سطح الكرة الأرضية كانت السحب أكثر ما تتكون من جهة البحار، وكانوا يظنون أن المطر كله من ماء البحر، وأن خراطيم السحاب تتدلى إلى أمواج البحر فتمتص منه الماء ثم ينزل مطراً. قال أبو ذؤيب الهذلي:

سقى أم عمرو كل آخر ليلة ... حناتمُ سودٌ ماؤهن ثجيج
شربن بماء البحر ثم ترفعت ... متى لُجج خضر لهن نئيج

وقال البديع الإصطرلابي[1]:

أَهدي لمجلسك الشريف وإنما ... أهدي له ما حُزتُ من نعمائه
كالبحر يُمطره السحاب وما له ... فضلٌ عليه لأنه من مائه

فلولا الرياح تسخره من موضع إلى موضع لكان المطر لا ينزل إلا في البحار. وموضع المنة في هذا في تكوينه حتى يحمل الماء ليحيي الأرض، وفي تسخيره لينتقل، وفي كونه بين السماء والأرض فهو مسخر بين السماء والأرض حتى يتكامل ما في الجو من الماء فيثقل السحاب فينزل ماء إذا لم تبق في الهواء مقدرة على حمله، قال تعالى: ﴿وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ [الرعد: 12]. وقوله تعالى: ﴿لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، أي: دلائل. وقد تقدم الكلام على الآية والآيات، وجَمَعَ الآيات لأن في كل ما ذكر من خلق السماوات والأرض وما عطف عليه آيات.

فإن أريد الاستدلال بها على وجود الله تعالى فقط كانت دلائل واضحة وكان ردًّا

(1) هبة الله بن الحسين، لقب بالبديع ووصف بالإصطرلابي لأنه صانع آلة الإصطرلاب، توفي سنة 534هـ.

على الدهريين من العرب وكان ذكرهم بعد الذين ذكرهم بعد الذين كفروا وماتوا وهم كفار المراد بهم المشركون تكميلًا لأهل النِّحَل في العرب، ويكون قوله بعد ذلك: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: 165] رجوعاً إلى المشركين، وهذا الوجه يرجع إلى الاستدلال بالعلم على الصانع وهو دليل مشهور في كتب الكلام.

وإن أريد الاستدلال بهاته الدلائل على وحدانية الله تعالى المستلزمة لوجوده وهو الظاهر من قوله: ﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ لأن الاستدلال بهاته الدلائل وأمثالها على وجود الصانع لا يدل على كمال عقل بخلاف الاحتجاج بها على وجه الوحدانية، ولأنه ذكر بعد قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: 163]، ولأن دهماء العرب كانوا من المشركين لا من المعطلين الدهريين. وكفاية هذه الدلائل في الرد على المشركين من حيث إنهم لم يكونوا يدَّعون للأصنام قدرة على الخلق كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: 17].

وإن أريد الاستدلال بهذه الآثار لوحدانية الله على الأمم التي تُثبت الاشتراك للآلهة في الإيجاد مثل مجوس الفرس ومشركي اليونان. فوجه دلالة هاته الآيات على الوحدانية أن هذا النظام البديع في الأشياء المذكورة وذلك التدبير في تكوينها وتفاعلها وذهابها وعَوْدها ومواقيتها، كل ذلك دليل على أن لها صانعاً حكيماً متصفاً بتمام العلم والقدرة والحكمة والصفات التي تقتضيها الأُلهانية، ولا جرم أن يكون الإله الموصوف بهاته الصفات واحد لاعتراف المشركين بأن نواميس الخلق وتسيير العالم من فعل الله تعالى، إذ لم يدَّعوا لشركائهم الخلق، ولذلك قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: 17]، وذكر في سورة النحل الاستدلال ببعض ما هنا على أن لا إلٰه مع الله، فالمقصود التذكير بانتفاء حقيقة الإلهية عن شركائهم، وأما طريقة الاستدلال العلمية فهي بالبرهان الملقب في علم الكلام ببرهان التمانع وسيأتي عند قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ في سورة الأنبياء [22].

والقوم: الجماعة من الرجال ويطلق على قبيلة الرجل كما قال عمرو بن معدي كرب:

فـلـو أن قـومـي أنـطـقـتـنـي رمـاحـهـم

ويطلق على الأمة، وذكر لفظ: ﴿لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ دون أن يقال: للذين يعقلون أو للعاقلين لأن إجراء الوصف على لفظ قوم، يومئ إلى أن ذلك الوصف سجية فيهم، ومن مكملات قوميتهم، فإن للقبائل والأمم خصائص تميزها وتشتهر بها كما قال تعالى: ﴿وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ﴾ [التوبة: 56] وقد تكرر هذا في مواضع كثيرة من القرآن

ومن كلام العرب، فالمعنى أن في ذلك آيات للذين سجيتهم العقل، وهو تعريض بأن الذين لم ينتفعوا بآيات ذلك ليست عقولهم براسخة ولا هي ملكات لهم، وقد تكرر هذا في سورة يونس.

[165] ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾.

عطف على ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: 164]... إلخ، لأن تلك الجملة تضمَّنت أن قوماً يعقلون استدلوا بخلق السماوات والأرض وما عطف عليه على أن الله واحد فوحَّدوه، فناسب أن يعطف عليه شأن الذين لم يهتدوا لذلك فاتخذوا لأنفسهم شركاء مع قيام تلك الدلائل الواضحة، فهؤلاء الذين اتخذوا من دون الله هم المتحدث عنهم آنفاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [البقرة: 161] الآيات.

وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ خبر مقدم وقد ذكرنا وجه الإخبار به وفائدة تقديمه عند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾﴾ [البقرة: 8] وعطفه على ذكر دلائل الوحدانية وتقديم الخبر ﴿مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ مؤذن بأنه تعجبٌ من شأنهم.

و﴿مَن﴾ في قوله: ﴿مَن يَتَّخِذُ﴾ ماصِدْقُها فريق لا فرد بدليل عود الضمير في قوله: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾.

والمراد بالأنداد الأمثال في الألوهية والعبادة، وقد مضى الكلام على الند بكسر النون عند قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22].

وقوله: ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ معناه مع الله، لأن دون تؤذن بالحيلولة بمعنى وراء، فإذا قالوا: اتخذ دون الله، فالمعنى أنه أفرده وأعرض عن الله، وإذا قالوا: من دون الله فالمعنى أنه جعله بعض حائل عن الله، أي أشركه مع الله لأن الإشراك يستلزم الإعراض عن الله في أوقات الشغل بعبادة ذلك الشريك.

وقوله: ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ حال من ضمير ﴿يَتَّخِذُ﴾ وقوله: ﴿يُحِبُّونَهُمْ﴾ بدل ﴿مَن يَتَّخِذُ﴾ بدل اشتمال، لأن الاتخاذ يشتمل على المحبة والعبادة ويجوز كونه صفة لمن، ويجوز أن يكون صفة لأنداداً لكنه ضعيف، لأن فيه إيهام الضمائر لاحتمال أن يفهم أن المحب هم الأنداد يحبون الذين اتخذوهم، والأظهر أن يكون حالًا من ﴿مَن﴾ تفظيعاً لحالهم في هذا الاتخاذ، وهو اتخاذ أنداد سوّوها بالله تعالى في محبتها والاعتقاد فيها.

والمراد بالأنداد هنا وفي مواقعه من القرآن، الأصنام لا الرؤساء كما قيل، وعاد عليهم ضمير جماعة العقلاء المنصوب في قوله: ﴿يُحِبُّونَهُمْ﴾ لأن الأصنام لما اعتقدوا

ألوهيتها فقد صارت جديرة بضمير العقلاء على أن ذلك مستعمل في العربية ولو بدون هذا التأويل، والمحبة هنا مستعملة في معناها الحقيقي وهو ميل النفس إلى الحسن عندها بمعاينة أو سماع أو حصول توقع محقق أو موهوم لعدم انحصار المحبة في ميل النفس إلى المرئيات خلافاً لبعض أهل اللغة، فإن الميل إلى الخُلق «بضم الخاء» وإلى الفعل الحسن والكمال، محبة أشد من محبة محاسن الذات، فتشترك هذه المعاني في إطلاق اسم المحبة عليها باعتبار الحاصل في النفس وقطع النظر عن سبب حصوله.

فالتحقيق أن الحب يتعلق بذكر المرء وحصول النفع منه وحسن السمعة وإن لم يره فنحن نحب الله لما نعلمه من صفات كماله ولما يصلنا من نعمته وفضله ورحمته، ونحب رسوله لما نعلم من كماله ولما وصل إلينا على يديه ولما نعلم من حرصه على هدينا ونجاتنا، ونحب أجدادنا، ونحب أسلافنا من علماء الإسلام، ونحب الحكماء والمصلحين من الأولين والآخرين، ولله درُّ أبي مدين في هذا المعنى:

وكم من محب قد أحب وما رأى وعشق الفتى بالسمع مرتبة أخرى

وبضد ذلك كله تكون الكراهية، .ومن الناس من زعم أن تعلق المحبة بالله مجاز مرسل في الطاعة والتعظيم بعلاقة اللزوم، لأن طاعة المحب للمحبوب لازم عرفي لها قال الجعدي:

ولو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحبَّ لمن يحبُّ مُطيعُ

أو مجاز بالحذف، والتقدير: يحبون ثواب الله أو نعمته لأن المحبة لا تتعلق بذات الله، إما لأنها من أنواع الإرادة والإرادة لا تتعلق إلا بالجائزات وهو رأي بعض المتكلمين، وإما لأنها طلب الملائم. واللذة لا تحصل بغير المحسوسات وكلا الدليلين ظاهر الوهن كما بيَّنه الفخر، وعلى هذا التفضيل بين إطلاق المحبة هنا يكون التشبيه راجعاً إلى التسوية في القوة، ومنهم من جعل محبة الله تعالى مجازاً وجعلها في قوله: ﴿يُحِبُّونَهُمْ﴾ أيضاً مجازاً، وعلى ذلك درج في الكشاف وكان وجهه أن الأصل في تشبيه اسم بمثله أن يكون تشبيه فرد من الحقيقة بآخر منها. وقد علمت أنه غير متعين.

وقوله: ﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ مفيد لمساواة الحُبَّين، لأن أصل التشبيه المساواة، وإضافة حب إلى اسم الجلالة من الإضافة إلى المفعول فهو بمنزلة الفعل المبني إلى المجهول.

فالفاعل المحذوف حذف هنا لقصد التعميم، أي: كيفما قدرت حب محب الله فحب هؤلاء أندادهم مساو لذلك الحب، ووجه هذا التعميم أن أحوال المشركين

مختلفة، فمنهم من يعبد الأنداد من الأصنام أو الجن أو الكواكب ويعترف بوجود الله ويسوي بين الأنداد وبينه، ويسميهم شركاء أو أبناء الله تعالى، ومنهم من يجعل لله تعالى الإلهية الكبرى ويجعل الأنداد شفعاء إليه، ومنهم من يقتصر على عبادة الأنداد وينسى الله تعالى، قال تعالى: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: 19]، ومن هؤلاء صابئة العرب الذين عبدوا الكواكب، ولله تعالى محبون من غير هؤلاء ومن بعض هؤلاء، فمحبة هؤلاء أندادهم مساوية لمحبة محبي الله إياه، أي: مساوية في التفكير في نفوس المحبين من الفريقين فيصح أن تقدر يحبونهم كما يحب أن يحب الله، أو يحبونهم كحب الموحدين لله إياه، أو يحبونهم كحبهم الله، وقد سلك كل صورة من هذه التقادير طائفة من المفسرين، والتحقيق أن المقدر هو القدر المشترك وهو ما قدرناه في أول الكلام.

واعلم أن المراد إنكار محبتهم الأنداد من أصلها لا إنكار تسويتها بحب الله تعالى، وإنما قيدت بمماثلة محبة الله لتشويهها وللنداء على انحطاط عقول أصحابها، وفيه إيقاظ لعيون معظم المشركين وهم الذين زعموا أن الأصنام شفعاء لهم كما كثرت حكاية ذلك عنهم في القرآن فنبهوا إلى أنهم سووا بين محبة التابع ومحبة المتبوع، ومحبة الخالق ومحبة المخلوق لعلهم يستفيقون، فإذا ذهبوا يبحثون عما تستحقه الأصنام من المحبة وتطلبوا أسباب المحبة وجدوها مفقودة كما قال إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: 42] مع ما في هذا الحال من زيادة موجب الإنكار.

وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾، أي: أشد حباً لله من محبة أصحاب الأنداد أندادهم، على ما بلغوا من التصلب فيها، ومن محبة بعضهم لله ممن يعترف بالله مع الأنداد، لأن محبة جميع هؤلاء المحبين وإن بلغوا ما بلغوا من التصلب في محبوبيهم لما كانت محبة مجردة عن الحجة لا تبلغ مبلغ أصحاب الاعتقاد الصميم المعضود بالبرهان، ولأن إيمانهم بهم لأغراض عاجلة كقضاء الحاجات ودفع الملمات بخلاف حب المؤمنين لله فإنه حب لذاته وكونه أهلًا للحب، ثم يتبع ذلك أغراض أعظمها الأغراض الآجلة لرفع الدرجات وتزكية النفس.

والمقصود تنقيص المشركين حتى في إيمانهم بآلهتهم، فكثيراً ما كانوا يعرضون عنها إذا لم يجدوا منها ما أمَّلوه.

فمورد التسوية بين المحبتين التي دل عليها التشبيه مخالف لمورد التفضيل الذي دل عليه اسم التفضيل هنا، لأن التسوية ناظرة إلى فرط المحبة وقت خطورها، والتفضيل ناظر إلى رسوخ المحبة وعدم تزلزلها، وهذا مأخوذ من كلام «الكشاف» ومصرح به في كلام البيضاوي مع زيادة تحريره، وهذا يغنيك عن احتمالات وتمحُّلات عرضت هنا

لبعض المفسرين وبعض شراح «الكشاف».

وروي أن امرأ القيس لما أراد قتال بني أسد حين قتلوا أباه حُجْراً ملكهم مرَّ على ذي الخُلَصة الصنم الذي كان بتبالة بين مكة واليمن فاستقسم بالأزلام التي كانت عند الصنم فخرج له القدح الناهي ثلاث مرات[1]، فكسر تلك القداح ورمى بها وجه الصنم وشتمه وأنشد:

لو كنتَ يا ذا الخلص الموتورا ... مثلي وكان شيخك المقبورا
لم تَنْهَ عن قتل العُداة زورا

ثم قصد بني أسد فظفر بهم.

وروي أن رجلًا من بني مَلْكَان جاء إلى سعد الصنم بساحل جُدَّة وكان معه إبل فنفرت إبله لما رأت الصنم[2]، فغضب الملكاني على الصنم ورماه بحجر وقال:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا ... فشتَّتنا سعد فما نحنُ من سعدِ
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة ... من الأرض لا تدعو لغيٍّ ولا رُشدِ

وإنما جيء بأفعل التفضيل بواسطة كلمة ﴿أَشَدُّ﴾ قال التفتازاني، آثر ﴿أَشَدُّ حُبًّا﴾ على أحب، لأن أحب شاع في تفضيل المحبوب على محبوب آخر، تقول: هو أحبُّ إلي، وفي القرآن: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: 24] إلخ. يعني أن فعل (أحب) هو الشائع وفعل (حب) قليل، فلذلك خصُّوا في الاستعمال كلًّا بمواقع نفياً للَّبس فقالوا: أحب وهو محب وأشد حباً، وقالوا: حبيب من حب، وأحب إلى من حب أيضاً.

[165] ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾﴾.

---

(1) ذو الخلصة: بضم الخاء وفتح اللام، صنم كان لخثعم وزبيد ودوس وهوازن، وهو صخرة قد نقشت فيها صورة الخلصة، والخلصة زهرة معروفة، وكان عند ذي الخلصة أزلام ثلاثة يستقسمون بها وهي: الناهي والآمر والمرتضى. وذو الخلصة هدمه جرير بن عبدالله البجلي بإذن من النبي ﷺ.

(2) كان هذا الصنم حجراً طويلاً ضخماً.

عطف على قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ﴾ وذلك أن قوله ذلك لما كان شرحاً لحال ضلالهم الفظيع في الدنيا من اتخاذ الأنداد لله مع ظهور أدلة وحدانيته حتى كان قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ مؤذناً بالتعجيب من حالهم كما قدمنا، وزيد في شناعته أنهم اتخذوا لله أنداداً وأحبوها كحبه، ناسب أن ينتقل من ذلك، أي ذكر عاقبتهم من هذا الصنيع ووصف فظاعة حالهم في الآخرة كما فظع حالهم في الدنيا.

قرأ نافع وابن عامر ويعقوب ﴿وَلَوْ تَرَى﴾ بتاء فوقية وهو خطاب لغير معين يعم كل من يسمع هذا الخطاب، وذلك لتناهي حالهم في الفظاعة والسوء، حتى لو حضرها الناس لظهرت لجميعهم، ويجوز أن يكون الخطاب للنبي ﷺ: (فالذين ظلموا) مفعول «ترى» على المعنين، و«إذ» ظرف زمان، والرؤية بصرية في الأول والثاني لتعلقها في الموضعين بالمرئيات، ولأن ذلك مورد المعنى، إلا أن وقت الرؤيتين مختلف، إذ المعنى لو تراهم الآن حين يرون العذاب يوم القيامة، أي: لو ترى الآن حالهم، وقرأ الجمهور ﴿يرى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ﴾ بالتحتية فيكون: ﴿ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ﴾ فاعل (يرى) والمعنى أيضاً لو يرون الآن، وحذف مفعول (يرى) لدلالة المقام، وتقديره لو يرون عذابهم أو لو يرون أنفسهم أو يكون «إذ» اسماً غير ظرف، أي لو ينظرون الآن ذلك الوقت فيكون بدل اشتمال من ﴿ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ﴾.

و﴿ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ﴾ هم الذين اتخذوا من دون الله أنداداً، فهو من الإظهار في مقام الإضمار ليكون شاملًا لهؤلاء المشركين وغيرهم، وجعل اتخاذهم الأنداد ظلماً لأنه اعتداء على عدة حقوق: فقد اعتدوا على حق الله تعالى من وجوب توحيده، واعتدوا على من جعلوهم أنداداً لله على العقلاء منهم مثل الملائكة وعيسى، ومثل ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر، فقد ورد في «الصحيح» عن ابن عباس أنهم كانوا رجالًا صالحين من قوم نوح فلما ماتوا اتخذ قومهم لهم تماثيل ثم عبدوها، ومثل اللات يزعم العرب أنه رجل كان يلت السويق للحجيج وأن أصله اللاتّ بتشديد التاء، فبذلك ظلموهم إذ كانوا سبباً لهول يحصل لهم من السؤال يوم القيامة كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: 116]، وقال: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [سبأ: 40] الآية، وقال: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَقُولُ ءَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِى هَٰٓؤُلَآءِ أَمْ هُمْ ضَلُّواْ ٱلسَّبِيلَ ﴿١٧﴾﴾ [الفرقان: 17] الآية، وظلموا أنفسهم في ذلك بتعريضها للسخرية في الدنيا وللعذاب في الآخرة، وظلموا أعقابهم وقومهم الذين يتبعونهم في هذا الضلال فتمضي عليه العصور والأجيال، ولذلك حذف مفعول ﴿ظَلَمُوٓاْ﴾ لقصد التعميم، ولك أن تجعل ﴿ظَلَمُوٓاْ﴾ بمعنى أشركوا كما هو الشائع في القرآن، قال تعالى عن لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾

[لقمان: 13] وعليه فالفعل منزَّل منزلة اللازم لأنه صار كاللقب.

وجملة: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ معترضة، والغرض منها التنويه بشأن الذين آمنوا بأن حبهم لله صار أشد من حبهم الأنداد التي كانوا يعبدونها، وهذا كقول عمر بن الخطاب للنبي ﷺ: «**لأنت أحب إليَّ من نفسي التي بين جَنْبَي**».

وتركيب ﴿وَلَوْ تَرَى﴾ وما أشبهه نحو (لو رأيت) من التراكيب التي جرت مجرى المثل فبُنيت على الاختصار وقد تكرر وقوعها في القرآن.

وجواب «لو» محذوف لقصد التفخيم وتهويل الأمر لتذهب النفس في تصويره كل مذهب ممكن، ونظيره: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنعام: 93]، ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [الأنعام: 27]، ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ﴾ [الرعد: 31]، قال المرزوقي عند قول الشميذر الحارثي:

وقد ساءني ما جرَّت الحربُ بيننا بني عمِّنا لو كان أمراً مُدانيا

«حذف الجواب في مثل هاته المواضع أبلغ وأدل على المراد بدليل أن السيد إذا قال لعبده: لئن قمت إليك ثم سكت، تزاحم على العبد من الظنون المعترضة للتوعد ما لا يتزاحم لو نص على ضرب من العذاب»، والتقدير على قراءة نافع وابن عامر: لرأيت أمراً عظيماً، وعلى قراءة الجمهور: لرأوا أمراً عظيماً.

وقوله: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ﴾ قرأه الجمهور بفتح همزة (أن) وهو بدل اشتمال من العذاب أو من ﴿ظَلَمُوٓاْ﴾، فإن ذلك العذاب من أحوالهم، ولا يضر الفصل بين المبدل منه والبدل لطول البدل، ويجوز أن يكون على حذف لام التعليل، والتقدير: لأن القوة لله جميعاً، والتعليل بمضمون الجواب المقدر، أي: لرأيت ما هو هائل لأنه عذاب الله، ولله القوة جميعاً.

و﴿جَمِيعًا﴾ استعمل في الكثرة، فقوة غيره كالعدم، وهذا كاستعمال ألفاظ الكثرة في معنى القوة وألفاظ القلة في معنى الوهن كما في قول تأبط شراً:

قليلُ التشكي للمُلِمِّ يصيبُه كثير الهوى شتَّى النوى والمسالك

أراد: شديد الغرام.

وقرأه أبو جعفر ويعقوب ﴿إِنَّ ٱلْقُوَّةَ﴾ على الاستئناف البياني، كأن سائلًا قال: ماذا أرى وما هذا التهويل؟ فقيل: إن القوة، ولا يصح كونها حينئذٍ للتعليل التي تغني غناء الفاء كما هي في قول بشار:

إن ذاك الـــــنــجـــاح فـــي الـــتـــبـــكـــيـــر

لأن ذلك يكون في مواقع احتياج ما قبلها للتعليل حتى تكون صريحة فيه.

وقرأ ابن عامر وحده (إذ يُرون العذاب) بضم الياء، أي: إذ يُريهم الله العذاب في معنى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [البقرة: 167] وانتصب ﴿جَمِيعًا﴾ على التوكيد لقوله: ﴿ٱلْقُوَّةَ﴾، أي: جميع جنس القوة ثابت لله، وهو مبالغة لعدم الاعتداد بقوة غيره، فمفاد جميع هنا مفاد لام الاستغراق في قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2].

وقد جاء (لو) في مثل هذا التركيب بشرط مضارع ووقع في كلام الجمهور من النحاة أن (لو) للشرط في الماضي وأن المضارع إذا وقع شرطاً لها يصرف إلى معنى الماضي إذا أريد استحضار حالة ماضية، وأما إذا كان المضارع بعدها متعيناً للمستقبل فأوَّله الجمهور بالماضي في جميع مواقعه وتكلفوا في كثير منها كما وقع لصاحب «المفتاح»، وذهب المبرد وبعض الكوفيين إلى أن (لو) حرف بمعنى إن لمجرد التعليق لا للامتناع، وذهب ابن مالك في «التسهيل» و«الخلاصة» إلى أن ذلك جائز لكنه قليل، وهو يريد القلة النسبية لوقوع الماضي، وإلا فهو وارد في القرآن وفصيح العربية.

والتحقيق أن الامتناع الذي تفيده (لو) متفاوت المعنى ومرجعه إلى أن شرطها وجوابها مفروضان فرضاً، وغير حصول الشرط فقد يكون ممكن الحصول وقد يكون متعذراً، ولذلك كان الأولى أن يعبر بالانتفاء دون الامتناع لأن الامتناع يوهم أنه غير ممكن الحصول، فأما الانتفاء فأعم، وأن كون الفعل بعدها ماضياً أو مضارعاً ليس لمراعاة مقدار الامتناع ولكن ذلك لمقاصد أخرى مختلفة باختلاف مفاد الفعلين في مواقعها في الشروط وغيرها، إذ كثيراً ما يراد تعليق الشرط بـ(لو) في المستقبل نحو قول توبة:

ولو تلتقي أصداؤنا بعد موتنا ... ومن بين رَمْسَينا من الأرض سَبْسَبُ
لظل صدى صوتي وإن كنتُ رِمَّةً ... لصوت صدى ليلى يهشُّ ويَطْرُبُ

فإنه صريح في المستقبل، ومثله هذه الآية.

[166، 167] ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ (166) وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ (167)﴾.

«إذ» ظرف وقع بدل اشتمال من ظرف ﴿إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾ [البقرة: 165]، أي: لو تراهم في هذين الحالين حال رؤيتهم العذاب وهي حالة فظيعة وتشتمل على حال انخذالهم وتبرُّؤ بعضهم من بعض، وهي حالة شنيعة وهما حاصلان في زمن واحد.

وجيء بالفعل بعد «إذ» هنا ماضياً مع أنه مستقبل في المعنى لأنه إنما يحصل في الآخرة تنبيهاً على تحقق وقوعه، فإن درجت على أن إذ لا تخرج عن كونها ظرفاً للماضي على رأي جمهور النحاة فهي واقعة موقع التحقيق مثل الفعل الماضي الذي معها فتكون ترشيحاً للتبعية، وإن درجت على أنها ترد ظرفاً للمستقبل وهو الأصح ونسبه في «التسهيل» إلى بعض النحاة، وله شواهد كثيرة في القرآن، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ﴾ [آل عمران: 152] على أن يكون إذ تحسونهم هو الموعود به، وقال: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ۝٧٠ إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ﴾ [غافر: 70 ـ 71] فيكون المجاز في فعل ﴿تَبَرَّأَ﴾ خاصة.

والتبرؤ تكلف البراءة، وهي التباعد من الأمر الذي من شأن قربه أن يكون مضراً، ولذلك يقال تبارآ إذا أبعد كلٌّ الآخرَ من تبعة محققة أو متوقعة.

و﴿ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟﴾ بالبناء إلى المجهول هم الذين ضلَّلوا المشركين ونصبوا لهم الأنصاب مثل عمرو بن لحي، فقد أشعر قوله: ﴿ٱتُّبِعُوا۟﴾ أنهم كانوا يدعون إلى متابعتهم، وأيد ذلك قوله بعده: ﴿فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا﴾، أي: نجازيهم على إخلافهم.

ومعنى براءتهم منهم تنصُّلهم من مواعيد نفعهم في الآخرة الذي وعدوهم في الدنيا والشفاعة فيهم، وصرفهم عن الالتحاق بهم حين هرعوا إليهم.

وجملة: ﴿وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ﴾ حالية، أي: تبرؤوا في حال رؤيتهم العذاب، ومعنى رؤيتهم إياه أنهم رأوا أسبابه وعلموا أنه أعد لمن أضل الناس فجعلوا يتباعدون من أتباعهم لئلا يحق عليهم عذاب المضللين، ويجوز أن تكون رؤية العذاب مجازاً في إحساس التعذيب كالمجاز في قوله تعالى: ﴿يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [الأنعام: 49]، فموقع الحال هنا حسن جداً وهي مغنية عن الاستئناف الذي يقتضيه المقام لأن السامع يتساءل عن موجب هذا التبرؤ فإنه غريب، فيقال: رأوا العذاب، فلما أريد تصوير الحال وتهويل الاستفظاع عدل عن الاستئناف إلى الحال قضاءً لحق التهويل واكتفاء بالحال عن الاستئناف لأن موقعهما متقارب، ولا تكون معطوفة على جملة ﴿تَبَرَّأَ﴾ لأن معناها حينئذٍ يصير إعادة لمعنى جملة: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ﴾ فتصير مجرد تأكيد لها ويفوت ما ذكرناه من الخصوصيات.

وضمير (رأوا) ضمير مبهم عائد إلى فريقي الذين اتَّبعوا والذين اتُّبعوا.

وجملة: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ معطوفة على جملة ﴿تَبَرَّأَ﴾، أي: وإذ تقطعت بهم الأسباب، والضمير المجرور عائد إلى كلا الفريقين.

والتقطع: الانقطاع الشديد، لأن أصله مطاوع قطَّعه بالتشديد مضاعف قَطَع بالتخفيف.

والأسباب جمع سبب وهو الحبل الذي يمد ليُرتقى عليه في النخلة أو السطح، وقوله: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ تمثيلية شبهت هيئتهم عند خيبة أملهم حين لم يجدوا النعيم الذي تعبوا لأجلة مدة حياتهم وقد جاء إبَّانه في ظنهم فوجدوا عوضه العذاب، بحال المرتقي إلى النخلة ليجتني الثمر الذي كد لأجله طول السنة فتقطَّع به السبب عند ارتقائه فسقط هالكاً، فكذلك هؤلاء قد علم كلهم حينئذٍ أن لا نجاة لهم فحالهم كحال الساقط من علو لا ترجى له سلامة، وهي تمثيلية بديعة لأنها الهيئة المشبهة تشتمل على سبعة أشياء كل واحد منها يصلح لأن يكون مشبهاً بواحد من الأشياء التي تشتمل عليها الهيئة المشبه بها وهي: تشبيه المشرك في عبادته الأصنام واتباع دينها بالمرتقى بجامع السعي، وتشبيه العبادة وقبول الآلهة منه بالحبل الموصل، وتشبيه النعيم والثواب بالثمرة في أعلى النخلة لأنها لا يصل لها المرء إلا بعد طول وهو مدة العمر، وتشبيه العمر بالنخلة في الطول، وتشبيه الحرمان من الوصول للنعيم بتقطيع الحبل، وتشبيه الخيبة بالبعد عن الثمرة، وتشبيه الوقوع في العذاب بالسقوط المهلك. وقلما تأتي في التمثيلية صلوحية أجزاء التشبيه المركب فيها لأن تكون تشبيهات مستقلة، والوارد في ذلك يكون في أشياء قليلة كقول بشار الذي يعد مثالًا في الحُسن:

كأن مُثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافَنا ليلٌ تهاوى كواكِبُه

فليس في البيت أكثر من تشبيهات ثلاثة.

فالباء في ﴿بِهِمُ﴾ للملابسة، أي: تقطَّعت الأسباب ملتبسة بهم، أي: فسقطوا، وهذا المعنى هو محل التشبيه لأن الحبل لو تقطَّع غيرَ مُلابِسٍ للمرتقي عليه لما كان في ذلك ضر إذ يمسك بالنخلة ويتطلب سبباً آخر ينزل فيه، ولذلك لم يقل: وتقطعت أسبابهم أو نحوه، فمن قال: إن الباء بمعنى عن أو للسببية أو التعدية فقد بعد عن البلاغة، وبهذه الباء تقوم معنى التمثيلية بالصاعد إلى النخلة بحبل، وهذا المعنى فائت في قول امرئ القيس:

تقطَّع أسبابُ اللُّبانة والهوى عشيَّةَ جاوزنا حَمَاة وشَيْزرا

وقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟﴾ [البقرة: 167] أظهر في مقام الإضمار لأن ضميرَي

الغيبة اللذين قبله عائدان إلى مجموع الفريقين، على أن في صلة ﴿ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ﴾ تنبيهاً على إغاظة المتبوعين وإثارة حسرتهم، وذلك عذاب نفساني يضاعف العذاب الجثماني، وقد نبَّه عليه قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾.

و(لو) في قوله: ﴿لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً﴾ مستعملة في التمني وهو استعمال كثير لحرف (لو) وأصلها الشرطية حذف شرطها وجوابها، واستعيرت للتمني بعلاقة اللزوم لأن الشيء العسير المنال يكثر تمنيه، وسد المصدر مسد الشرط والجواب، وتقدير الكلام: لو ثبتت لنا كرَّة لتبرأنا منهم، وانتصب ما كان جواباً على أنه جواب التمني، وشاع هذا الاستعمال حتى صار من معاني (لو)، وهو استعمال شائع وأصله مجاز مرسل مركب، وهو في الآية مرشح بنصب الجواب.

والكَرَّةُ: الرجعة إلى محل كان فيه الراجع، وهي مرة من الكر، ولذلك تطلق في القرآن على الرجوع إلى الدنيا لأنه رجوع لمكان سابق، وحذف متعلق الكَرَّة هنا لظهوره.

والكاف في ﴿كَمَا تَبَرَّءُواْ﴾ للتشبيه، استعملت في المجازاة لأن شأن الجزاء أن يماثل الفعل المُجازى، قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]، وهذه الكاف قريبة من كاف التعليل أو هي أصلها، وأحسن ما يظهر فيه معنى المجازاة في غير القرآن قول أبي كبير الهذلي:

أَهُــزُّ بــه فــي نــدوة الــحــي عــطــفــه كــمــا هــزَّ عِــطــفــي بــالــهِــجــان الأوارك

ويمكن الفرق بين هذه الكاف وبين كاف التعليل أن المذكور بعدها إن كان من نوع المشبه كما في الآية وبيت أبي كبير جعلت للمجازاة، وإن كان من غير نوعه وما بعد الكاف باعث على المشبه كانت للتعليل كما في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: 198].

والمعنى أنهم تمنوا أن يعودوا إلى الدنيا بعدما علموا الحقيقة وانكشف لهم سوء صنيعهم، فيدعوهم الرؤساء إلى دينهم فلا يجيبونهم ليشفوا غيظهم من رؤسائهم الذين خذلوهم ولتحصل للرؤساء خيبة وانكسار كما خيبوهم في الآخرة.

فإن قلت: هم إذا رجعوا رجعوا جميعاً عالمين بالحق فلا يدعوهم الرؤساء إلى عبادة الأوثان حتى يمتنعوا من إجابتهم، **قلت**: باب التمني واسع، فالأتباع تمنوا أن يعودوا إلى الدنيا عالمين بالحق ويعود المتبوعون في ضلالهم السابق، وقد يقال: اتَّهم الأتباع متبوعيهم بأنهم أضلوهم على بصيرة لعلمهم غالباً والأتباع مغرورون لجهلهم فهم إذا رجعوا جميعاً إلى الدنيا رجع المتبوعون على ما كانوا عليه من التضليل على علم بناءً

على أن ما رأوه يوم القيامة لم يرعهم لأنهم كانوا من قبل موقنين بالمصير إليه، ورجع الأتباع عالمين بمكر المتبوعين فلا يطيعونهم.

وجملة: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾ تذييل وفذلكة لقصة تبري المتبوعين من أتباعهم.

والإشارة في قوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ﴾ للإراءة المأخوذة من يريهم على أسلوب ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143].

والمعنى أن الله يريهم عواقب أعمالهم إراءً مثل هذا الإراء، إذ لا يكون إراء لأعمالهم أوقع منه، فهو تشبيه الشيء بنفسه باختلاف الاعتبار كأنه يرام أن يريهم أعمالهم في كيفية شنيعة فلم يوجد أشنع من هذه الحالة، وهذا مثل الإخبار عن المبتدأ بلفظه في نحو: شعري شعري، أو بمرادفة نحو: والسفاهة كاسمها، وقد تقدم تفصيله عند قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143].

والإراءة هنا بصرية ولذلك فقوله: ﴿حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾ حال من ﴿أَعْمَٰلَهُمْ﴾ ومعنى ﴿يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ يريهم ما هو عواقب أعمالهم، لأن الأعمال لا تدرك بالبصر لأنها انقضت فلا يحسون بها.

والحسرة حزن في ندامة وتلهف، وفعله كفرح واشتقاقها من الحسر وهو الكشف، لأن الكشف عن الواقع هو سبب الندامة على ما فات من عدم الحيطة له.

وقوله: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ حال أو اعتراض في آخر الكلام لقصد التذييل لمضمون ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾ لأنهم إذا كانوا لا يخرجون من النار تعين أن تمنيهم الرجوع إلى الدنيا وحدوث الخيبة لهم من صنع رؤسائهم لا فائدة فيه إلا إدخال ألم الحسرات عليهم وإلا فهم يلقون في النار على كل حال.

وعدل عن الجملة الفعلية بأن يقال (وما يخرجون) إلى الاسمية للدلالة على أن هذا الحكم ثابت أنه من صفاتهم، وليس لتقديم المسند إليه هنا نكتة، إلا أنه الأصل في التعبير بالجملة الاسمية في مثل هذا، إذ لا تتأتى بسوى هذا التقديم، فليس في التقديم دلالة على اختصاص لما علمت، ولأن التقديم على المسند المشتق لا يفيد الاختصاص عند جمهور أئمة المعاني، بل الاختصاص مفروض في تقديمه على المسند الفعلي خاصة، ولأجل ذلك صرح صاحب «الكشاف» تبعاً للشيخ عبدالقاهر بأن موقع الضمير هنا كموقعه في قول المعذَّل البكري:

هم يَفْرِشونَ اللِّبد كل طِمِرَّةٍ ... وأجردَ سبَّاق يبذُّ المُغاليا

في دلالته على قوة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص. اهـ.

[طِمِرّ: الفرس الجواد الشديد العدو].

وادعى صاحب «المفتاح» أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق قد يفيد الاختصاص كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٖ﴾ [هود: 91]، ﴿وَمَا أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [هود: 29]، ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ﴾ [الأنعام: 107]. فالوجه أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق لا يفيد بذاته التخصيص، وقد يستفاد من بعض مواقعه معنى التخصيص بالقرائن، وليس في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ ما يفيد التخصيص ولا ما يدعو إليه.

[168، 169] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ (168) إِنَّمَا يَأۡمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلۡفَحۡشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ (169)﴾.

استئناف ابتدائي هو كالخاتمة لتشويه أحوال أهل الشرك من أصول دينهم وفروعه التي ابتدأ الكلام فيها من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: 161] الآية، إذ ذكر كفرهم إجمالًا ثم أبطله بقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [البقرة: 163] واستدل على إبطاله بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: 164] الآيات.

ثم وصف كفرهم بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا يُحِبُّونَهُمۡ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 165]، ووصف حالهم وحسرتهم يوم القيامة، فوصف هنا بعض مساوئ دين أهل الشرك فيما حرَّموا على أنفسهم مما أخرج الله لهم من الأرض، وناسب ذكره هنا أنه وقع بعد ما تضمنه الاستدلال على وحدانية الله والامتنان عليهم بنعمته بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ﴾ [البقرة: 164] الآية، وهو تمهيد وتلخيص لما يعقبه من ذكر شرائع الإسلام في الأطعمة وغيرها التي ستأتي من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾ [البقرة: 172].

فالخطاب بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ موجه إلى المشركين كما هو شأن خطاب القرآن بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾.

والأمر في قوله: ﴿كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ مستعمل في التوبيخ على ترك ذلك وليس للوجوب ولا للإباحة، إذ ليس الكفار بأهل للخطاب بفروع الشريعة، فقوله: ﴿كُلُواْ﴾ تمهيد لقوله بعده: ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾.

وقوله: ﴿حَلَالًا طَيِّبًا﴾ تعريض بتحميقهم فيما أعنتوا به أنفسهم فحرموها من نعم طيبة افتراء على الله، وفيه إيماء إلى علة إباحته في الإسلام وتعليم للمسلمين بأوصاف الأفعال التي هي مناط الحل والتحريم.

والمقصود إبطال ما اختلقوه من منع أكل البحيرة، والسائبة، والوصيلة، والحامي، وما حكى الله عنهم في سورة الأنعام [138] من قوله: ﴿وَقَالُوا هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ﴾ الآيات.

قيل نزلت في ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج، حرَّموا على أنفسهم من الأنعام، أي: مما ذكر في سورة الأنعام.

ومن في قوله: ﴿مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ للتبعيض، فالتبعيض راجع إلى كون المأكول بعضاً من كل نوع وليس راجعاً إلى كون المأكول أنواعاً دون أنواع، لأنه يفوت غرض الآية، فما في الأرض عام خصَّصه الوصف بقوله: ﴿حَلَالًا طَيِّبًا﴾ فخرجت المحرَّمات الثابت تحريمها بالكتاب أو السُّنة.

وقوله: ﴿حَلَالًا طَيِّبًا﴾ حالان من «ما» الموصولة، أولهما: لبيان الحكم الشرعي، والثاني: لبيان علته، لأن الطيب من شأنه أن تقصده النفوس للانتفاع به، فإذا ثبت الطيب ثبتت الحليَّة لأن الله رفيق بعباده لم يمنعهم مما فيه نفعهم الخالص أو الراجح.

والمراد بالطيب هنا ما تستطيعه النفوس بالإدراك المستقيم السليم من الشذوذ وهي النفوس التي تشتهي الملائم الكامل أو الراجح بحيث لا يعود تناوله بضر جثماني أو روحاني، وسيأتي معنى الطيب لغة عند قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ في سورة المائدة [4].

وفي هذا الوصف معنى عظيم من الإيماء إلى قاعدة الحلال والحرام، فلذلك قال علماؤنا: إن حكم الأشياء التي لم ينص الشرع فيها بشيء أن أصل المضار منها التحريم وأصل المنافع الحل، وهذا بالنظر إلى ذات الشيء بقطع النظر عن عوارضه كتعلق حق الغير به الموجب تحريمه، إذ التحريم حينئذٍ حكم للعارض لا للمعروض.

وقد فسِّر الطيب هنا بما يبيحه الشرع وهو بعيد لأنه يفضي إلى التكرار، ولأنه يقتضي استعمال لفظ في معنى غير متعارف عندهم.

وقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ الضمير للناس لا محالة وهم المشركون المتلبسون بالمنهي عنه دوماً، وأما المؤمنون فحظهم منه التحذير والموعظة.

واتباع الخطوات تمثيلية، أصلها أن السائر إذا رأى آثار خطوات السائرين تبع ذلك المسلك علماً منه بأنه ما سار فيه السائر قبله إلا لأنه موصل للمطلوب، فشبه المقتدي الذي لا

دليل له سوى المقتدى به وهو يظن مسلكه موصلًا، بالذي يتبع خطوات السائرين، وشاعت هاته التمثيلية حتى صاروا يقولون: هو يتبع خطى فلان بمعنى يقتدي به ويمتثل له.

والخُطْوات بضم فسكون جمع خُطوة مثل الغُرفة والقُبضة بضم أولهما، بمعنى المخطو والمغروف والمقبوض، فهي بمعنى مخطوة اسم لمسافة بين القدمين عند مشي الماشي فهو يخطوها، وأما الخَطوة بفتح الخاء فهي المرة من مصدر الخطو، وتطلق على المخطو من إطلاق المصدر على المفعول.

وقرأ الجمهور: ﴿خُطُوَٰتِ﴾ بضم فسكون على أصل جمع السلامة، وقرأه ابن عامر وقنبل عن ابن كثير وحفص عن عاصم بضم الخاء والطاء على الاتباع، والاتباع يساوي السكون في الخفة على اللسان.

والاقتداء بالشيطان إرسال النفس على العمل بما يوسوسه لها من الخواطر البشرية، فإن الشياطين موجودات مدركة لها اتصال بالنفوس البشرية لعله كاتصال الجاذبية بالأفلاك والمغناطيس بالحديد، فإذا حصل التوجه من أحدهما إلى الآخر بأسباب غير معلومة حدثت في النفس خواطر سيئة، فإن أرسل المكلف نفسه لاتباعها ولم يردعها بما له من الإرادة والعزيمة حققها في فعله، وإن كبحها وصدها عن ذلك غلبها. ولذلك أودع الله فينا العقل والإرادة والقدرة وكمَّل لما ذلك بالهدي الديني عوناً وعصمة عن تلبيتها لئلا تضلنا الخواطر الشيطانية حتى نرى حسناً ما ليس بالحسن، ولهذا جاء في الحديث: «**من همَّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة**»، لأنه لما همَّ بها فذلك حين تسلطت عليه القوة الشيطانية ولما عدل عنها فذلك حين غلَّب الإرادة الخيرية عليها، ومثل هذا يقال في الخواطر الخيرية وهي الناشئة عن التوجهات الملكية، فإذا تنازع الداعيان في نفوسنا احتجنا في التغلب إلى الاستعانة بعقولنا وآرائنا، وقدرتنا، وهدي الله تعالى إيانا. وذلك هو المعبر عنه عند الأشعري بالكسب، وعنه يترتب الثواب والعقاب.

واللام في ﴿ٱلشَّيۡطَٰنِۚ﴾ للجنس، ويجوز أن تكون للعهد، ويكون المراد إبليس وهو أصل الشياطين وآمرُهم، فكل ما ينشأ من وسوسة الشياطين فهو راجع إليه لأنه الذي خطا الخطوات الأولى.

وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ﴾، إن لمجرد الاهتمام بالخبر لأن العداوة بين الشيطان والناس معلومة متقررة عند المؤمنين والمشركين، وقد كانوا في الحج يرمون الجمار ويعتقدون أنهم يرجمون الشيطان، أو تجعل إن للتأكيد بتنزيل غير المتردد في الحكم منزلة المتردد أو المنكر لأنهم لاتباعهم الإشارات الشيطانية بمنزلة من ينكر عداوته كما قال عبدة:

إن الـذيـن تـرونـهـم إخـوانَـكـم يـشـفـي غـلـيـل صـدورهـم أن تُـصـرعـوا

وأيًّا ما كان فـ(إن) تفيد معنى التعليل والربط في مثل هذا، وتغني غناء الفاء وهو شأنها بعد الأمر والنهي على ما في دلائل الإعجاز، ومثله قول بشار:

بـكِّـرا صـاحـبـيَّ قـبـل الـهـجـيـر إنَّ ذاك الـنـجـاح فـي الـتـبـكـيـر

وقد تقدم ذلك.

وإنما كان عدواً لأن عنصر خِلقته مخالف لعنصر خلقة الإنسان، فاتصاله بالإنسان يؤثر خلاف ما يلائمه، وقد كثر في القرآن تمثيل الشيطان في صورة العدو المتربص بنا الدوائر لإثارة داعية مخالفته في نفوسنا كي لا نغتر حين نجد الخواطر الشريرة في أنفسنا فنظنها ما نشأت فينا إلا وهي نافعة لنا لأنها تولدت من نفوسنا، ولأجل هذا أيضاً صُوِّرت لنا النفس في صورة العدو في مثل هاته الأحوال.

ومعنى المبين: الظاهر العداوة، من أبان الذي هو بمعنى بان، وليس من أبان الذي همزته للتعدية بمعنى أظهر، لأن الشيطان لا يظهر لنا العداوة بل يلبس لنا وسوسته في لباس النصيحة أو جلب الملائم، ولذلك سمَّاه الله ولياً فقال: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: 119]، إلا أن الله فضحه فلم يبق مسلم تروج عليه تلبيساته حتى في حال اتباعه لخطواته فهو يعلم أنها وساوسه المُضرة إلا أنه تغلبه شهوته وضعف عزيمته ورقة ديانته.

وقوله: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوٓءِ وَالْفَحْشَآءِ﴾ استئناف بياني لقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ فيئول إلى كونه علة للعلة، إذ يسأل السامع عن ثبوت العداوة مع عدم سبق المعرفة ومع بُعد ما بيننا وبينه فقيل: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم﴾، أي: لأنه لا يأمركم إلا بالسوء الخ، أي: يحسِّن لكم ما فيه مضرتكم لأن عداوته أمر خفي عرفناه من آثار أفعاله.

والأمر في الآية مجاز عن الوسوسة والتزيين إذ لا يسمع أحد صيغ أمر من الشيطان. ولك أن تجعل جملة: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم﴾ تمثيلية بتشبيه حاله وحالهم في التسويل والوسوسة وفي تلقيهم ما يسوس لهم بحال الآمر والمأمور، ويكون لفظ يأمر مستعملًا في حقيقته مفيداً مع ذكر الرمز إلى أنهم لا إرادة لهم ولا يملكون أمر أنفسهم، وفي هذا زيادة تشنيع لحالهم وإثارة للعداوة بين الشيطان وبينهم.

والسَّوء الضر من ساءه سوءاً، فالمصدر بفتح السين، وأما السُّوء بضم السين فاسم للمصدر.

والفحشاء اسم مشتق من فحش إذا تجاوز الحد المعروف في فعله أو قوله،

واختص في كلام العرب بما تجاوز حد الآداب وعَظُمَ إنكاره، لأن وساوس النفس تؤول إلى مضرة كشرب الخمر والقتل المفضي للثأر، أو إلى سوأة وعار كالزنا والكذب، فالعطف هنا عطف لمتغايرين بالمفهوم والذات لا محالة بشهادة اللغة وإن كانا متحدين في الحكم الشرعي لدخول كليهما تحت وصف الحرام أو الكبيرة، وأما تصادفهما معاً في بعض الذنوب كالسرقة فلا التفات إليه كسائر الكليات المتصادفة.

وقوله: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ يشير إلى ما اختلقه المشركون وأهل الضلال من رسوم العبادات ونسبة أشياء لدين الله ما أمر الله بها. وخصَّه بالعطف مع أنه بعض السوء والفحشاء لاشتماله على أكبر الكبائر وهو الشرك والافتراء على الله.

ومفعول ﴿تَعۡلَمُونَ﴾ محذوف وهو ضمير عائد إلى «ما» وهو رابط الصلة، ومعنى ما لا تعلمون: لا تعلمون أنه من عند الله بقرينة قوله: ﴿عَلَى ٱللَّهِ﴾، أي: لا تعلمون أنه يرضيه ويأمر به، وطريق معرفة رضا الله وأمره هو الرجوع إلى الوحي وإلى ما يتفرع عنه من القياس وأدلة الشريعة المستقراة من أدلتها. ولذلك قال الأصوليون: يجوز للمجتهد أن يقول فيما أداه إليه اجتهاده بطريق القياس: إنه دين الله ولا يجوز أن يقول: قاله الله، لأن المجتهد قد حصلت له مقدمة قطعية مستقراة من الشريعة انعقد الإجماع عليها وهي وجوب عمله بما أداه إليه اجتهاده بأن يعمل به في الفتوى والقضاء وخاصة نفسه فهو إذا أفتى به وأخبر فقد قال على الله ما يعلم أنه يرضي الله تعالى بحسب ما كلف به من الظن.

[170] ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾.

الأحسن عندي أن يكون عطفاً على قوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ [البقرة: 168]، فإن المقصود بالخطاب في ذلك هم المشركون فإنهم الذين ائتمروا لأمره بالسوء والفحشاء، وخاصة بأن يقولوا على الله ما لا يعلمون، والمسلمون محاشون عن مجموع ذلك.

وفي هذه الآية المعطوفة زيادة تفظيع لحال أهل الشرك، فبعد أن أثبت لهم اتباعهم خطوات الشيطان فيما حرَّموا على أنفسهم من الطيبات، أعقب ذلك بذكر إعراضهم عمن يدعوهم إلى اتباع ما أنزل الله، وتشبثوا بعدم مخالفتهم ما ألفوا عليه آباءهم، وأعرضوا عن الدعوة إلى غير ذلك دون تأمل ولا تدبر.

﴿بَلۡ﴾ إضراب إبطال، أي: أضربوا عن قول الرسول، ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾،

إضراب إعراض بدون حجة إلا بأنه مخالف لما ألفوا عليه آباءهم.

وفي ضمير ﴿لَهُمُ﴾ التفات من الخطاب الذي في قوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ﴾ [البقرة: 168].

والمراد بما ألفوا عليه آباءهم، ما وجدوهم عليه من أمور الشرك كما قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ﴾ [الزخرف: 23]، والأمة: الملة، وأعظم ذلك عبادة الأصنام.

وقوله: ﴿أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ﴾ كلام من جانب آخر للرد على قولهم: ﴿نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ﴾، فإن المتكلم لما حكاه عنهم رد قولهم هذا باستفهام يقصد منه الرد ثم التعجيب، فالهمزة مستعملة في الإنكار كناية وفي التعجيب إيماء، والمراد بالإنكار الرد والتخطئة لا الإنكار بمعنى النفي.

و(لو) للشرط وجوابها محذوف دل عليه الكلام السابق تقديره: لاتبعوهم، والمستفهم عنه هو الارتباط الذي بين الشرط وجوابه، وإنما صارت الهمزة للرد لأجل العلم بأن المستفهم عنه يجاب عنه بالإثبات بقرائن حال المخبر عنه والمستفهم. ومثل هذا التركيب من بديع التراكيب العربية وأعلاها إيجازاً و«لو» في مثله تسمَّى وصلية وكذلك «إن» إذا وقعت في موقع «لو».

وللعلماء في معنى الواو وأداة الشرط في مثله ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنها للحال، وإليه ذهب ابن جني والمرزوقي وصاحب الكشاف، قال ابن جني في شرح الحماسة عند قول عمرو بن معد يكرب:

ليس الجمال بمِئزرٍ فاعلَم وإن رديت بُردا

ونحو منه بيت «الكتاب»:

عاوِدْ هَراةَ وإن مَعْمُورُها خَرِبا[1]

(1) هو لرجل من ربيعة قاله يرثي زوجه في واقعة فتح عبدالله بن خازم هراة سنة ست وستين وبعده قوله:

وأسِعد اليوم مشغوفاً إذا طربا

وأرجع بطرفك نحو الخندقَيْنِ ترى ... رُزءاً جليلاً وأمراً مفظعاً عجبا

هاماً تُزَقَّى وأوصالاً مُفرَّقة ... ومنزلًا مُقفِراً من أهله خَرِبا

وذلك أن الواو وما بعدها منصوبة الموضع بـ(عاود) كما أنها وما بعدها في قوله: وإن رديت برداً منصوبة الموضع بما قبلها، وقريب من هذا: أزورك راغباً فيض وأحسن إليك شاكراً إلي، فراغباً وشاكراً لهما، ألا ترى أن معناه إن رغبت فيَّ زرتك وإن شكرتني أحسنت إليك، وسألت مرة أبا علي عن قوله:

عـــاود هـــراة وإن مـــعـــمـــورهـــا خَـــرِبـــا

كيف موقع الواو هنا وأومأت في ذلك له إلى ما نحن بصدده، فرأيته كالمُصانع في الجواب لا قصوراً بحمد الله عنه ولكن فتوراً عن تكلفه فأَجْمَمْتُه، وقال المرزوقي هنالك: قوله: (وإن رديت برداً) في موضع الحال كأنه قال: ليس جمالك بمئزر مردًّى معه برد، والحال قد يكون فيه معنى الشرط كما أن الشرط فيه معنى الحال، فالأول كقولك: لأفعلنه كائناً ما كان، أي: إن كان هذا أو إن كان ذاك، والثاني: كبيت «الكتاب»:

عـــاود هـــراة وإن مـــعـــمـــورُهـــا خَـــرِبـــا

لأن الواو منه في موضع الحال كما هو في بيت عمرو، وفيه لفظ الشرط ومعناه، وما قبله نائب عن الجواب، وتقديره: إن معمورها خرباً فعاودها وإن رديت برداً على مئزر فليس الجمال بذلك. اهـ.

وقال صاحب «الكشاف» في هذه الآية وفي نظيرتها في سورة المائدة: الواو للحال، ثم ظاهر كلام ابن جني والمرزوقي أن الحال في مثله من الجملة المذكورة قبل الواو وهو الذي نحاه البيضاوي هنا ورجَّحه عبدالحكيم، وذهب صاحب الكشاف إلى أن الحال من جملة محذوفة تقديرها: أيتبعونهم ولو كان آباؤهم، وعلى اعتبار الواو واو الحال فهمزة الاستفهام في قوله: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ﴾ ليست مقدمة من تأخير كما هو شأنها مع واو العطف والفاء وثم بل الهمزة داخلة على الجملة الحالية، لأن محل الإنكار هو تلك الحالة، ولذلك قال في «الكشاف» في سورة المائدة: الواو واو الحال قد دخلت عليها همزة الإنكار، وقدَّرَ هنا وفي المائدة محذوفاً هو مدخول الهمزة في التقدير يدل عليه ما قبله فقدَّره هنا: أيتبعون آباءهم، وقدَّره في سورة المائدة: أحسبهم ذلك، وهذا اختلاف في رأيه، فمن لا يقدر محذوفاً يجعل الهمزة داخلة على جملة الحال.

القول الثاني: أن الواو للعطف، قيل على الجملة المتقدمة وإليه ذهب البيضاوي ولا أعلم له سلفاً فيه، وهو وجيه جداً، أي: قالوا: بل تتبع ولو كان آباؤهم، وعليه فالجملة المعطوفة تارة تكون من كلام الحاكي كما في الآية، أي: يقولونه في كل حال

ولو كان آباؤهم... إلخ، فهو من مجيء المتعاطفين من كلامَي متكلمين عطف التلقين كما تقدم في قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيٓ﴾ [البقرة: 124]، وتارة تكون من كلام صاحب الكلام الأول كما في بيت «الحماسة» وبيت «الكتاب» وتارة تكون من كلام الحاكي تلقيناً للمحكي عنه وتقديراً له من كلامه كقول رؤبة:

قالت بنات العمِّ يا سلمى وإنْ كان فقيراً مُعْدَماً قالت وإنْ

وقيل: العطف على جملة محذوفة ونسبه الرضي للجرمي وقدَّروا الجملة بشرطية مخالفة للشرط المذكور، والتقدير: يتبعونهم إن كانوا يعقلون ويهتدون ولو كانوا لا يعقلون ولا يهتدون، وكذلك التقدير في نظائره من الشواهد، وهذا هو الجاري على ألسنة المعربين عندنا في نظائره لخفة مؤنته.

القول الثالث: مختار الرضي أن الواو في مثله للاعتراض إما في آخر الكلام كما هنا وإما في وسطه، وليس الاعتراض معنى من معاني الواو ولكنه استعمال يرجع إلى واو الحال. فأما الشرط المقترن بهذه الواو فلكونه وقع موقع الحال أو المعطوف أو الاعتراض من كلام سابق غير شرط، كان معنى الشرطية فيه ضعيفاً لذلك اختلف النحاة في أنه باق على معنى الشرط أو انسلخ عنه إلى معنى جديد، فظاهر كلام ابن جني والمرزوقي أن الشرطية باقية ولذلك جَعلا يقرِّبان معنى الشرط من معنى الحال يومئان إلى وجه الجمع بين كون الجملة حالية وكونها شرطية، وإليه مال البيضاوي هنا وحسَّنه عبدالحكيم وهو الحق.

ووجه معنى الشرطية فيه أن الكلام الذي قبله إذا ذكر فيه حكم وذكر معه ما يدل على وجود سبب لذلك الحكم، وكان لذلك السبب أفراد أو أحوال متعددة منها ما هو مظنة لأن تتخلف السببية عنده لوجود ما ينافيها معه فإنهم يأتون بجملة شرطية مقترنة بـ(إن) أو (لو) دلالة على الربط والتعليق بين الحالة المظنون فيها تخلف التسبب وبين الفعل المسبب عن تلك الحالة، لأن جملة الشرط تدل على السبب وجملة الجزاء تدل على المسبب، ويستغنون حينئذٍ عن ذكر الجزاء لأنه يعلم من أصل الكلام الذي عقب بجملة الشرط.

وإنما خص هذا النوع بحرفي «إن ولو» في كلام العرب لدلالتهما على ندرة حصول الشرط أو امتناعه، إلا أنه إذا كان ذلك الشرط نادر الحصول جاؤوا معه بإن كبيت عمرو، وإذا كان ممتنع الحصول في الأمر نفسه جاؤوا معه بلو كما في هذه الآية، وربما أتوا بلو لشرط شديد الندرة، للدلالة على أنه قريب من الممتنع، فيكون استعمال لو معه مجازاً مرسلًا تبعياً.

وذهب جماعة إلى أن «إن ولو» في مثل هذا التركيب خرجتا عن الشرطية إلى معنى جديد، وظاهر كلام صاحب «الكشاف» في قوله تعالى: ﴿وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾ [الأحزاب: 52] أن لو فيه للفرض؛ إذ فسره بقوله: مفروضاً إعجابك حسنهن، وقال صاحب «الكشاف» هنا: إن الشرط في مثله لمجرد التسوية وهي لا تقتضي جواباً على الصحيح لخروجها عن معنى الشرطية وإنما يقدرون الجواب توضيحاً للمعنى وتصويراً له. اهـ. وسمى المتأخرون من النحاة (إن، ولو) هاتين وصليتين، وفسره التفتازاني في «المطول» بأنهما لمجرد الوصل والربط في مقام التأكيد.

وإذ قد تحققتَ معنى هذا الشرط فقد حان أن نبين لك وجه الحق في الواو المقارنة له المختلف فيها ذلك الاختلاف الذي سمعته، فإن كان ما بعد الواو معتبراً من جملة الكلام الذي قبلها فلا شبهة في أن الواو للحال وأنه المعنى المراد وهو الغالب، وإن كان ما بعدها من كلام آخر فهي واو العطف لا محالة عطفت ما بعدها على مضمون الكلام الأول على معنى التلقين، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [الزمر: 43]، وكذلك الآية التي نحن بصدد تفسيرها، فإن مجيء همزة الاستفهام دليل على أنه كلام آخر، وكذلك بيت: قالت بنات العم. . . المتقدم، وإن كان ما بعدها من جملة الكلام الأول لكنه منظور فيه إلى جواب سؤال يخطر ببال السامع، فالواو للاستئناف البياني الذي عبر عنه الرضي بالاعتراض مثل قول كعب بن زهير:

لا تأخذَنِّي بأقوال الوشاة ولم ... أُذْنِبْ وإن كثُرت فيَّ الأقاويلُ

فإن موقع الشرط فيه ليس موقع الحال بل موقع رد سؤال سائل يقول: أتنفي عن نفسك الذنب. وقد كثر القول في إثباته.

وقوله: ﴿لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا﴾، أي: لا يدركون شيئاً من المدركات، وهذا مبالغة في إلزامهم بالخطأ في اتباع آبائهم عن غير تبصّر ولا تأمّل، وتقدم القول في كلمة شيء.

ومتعلق ﴿وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ محذوف، أي: إلى شيء، وهذه الحالة ممتنعة في نفس الأمر؛ لأن لآبائهم عقولًا تدرك الأشياء، وفيهم بعض الاهتداء مثل اهتدائهم إلى إثبات وجود الله تعالى وإلى بعض ما عليه أمورهم من الخير كإغاثة الملهوف وقري الضيف وحفظ العهد ونحو ذلك، ولهذا صح وقوع «لو» الشرطية هنا. وقد أشبعت الكلام على «لو» هذه؛ لأن الكلام عليها لا يوجد مفصلًا في كتب النحو، وقد أجحف فيه صاحب «المغني».

وليس لهذه الآية تعلق بأحكام الاجتهاد والتقليد؛ لأنها ذم للذين أبوا أن يتبعوا ما أنزل الله، فأما التقليد فهو تقليد للمتبعين ما أنزل الله.

[171] ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾.

لما ذكر تلقيهم الدعوة إلى اتباع الدِّين بالإعراض إلى أن بلغ قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا﴾ [البقرة: 170]، وذكر فساد عقيدتهم إلى أن بلغ قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: 165] الآية، فالمراد بالذين كفروا المضروب لهم المثل هنا هو عين المراد من الناس في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾، وعين المراد من ﴿ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ﴾ [البقرة: 165] في قوله: ﴿وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ﴾ [البقرة: 165]، وعين الناس في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: 168]، وعين المراد من ضمير الغائب في قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: 11]، عقب ذلك كله بتمثيل فظيع حالهم إبلاغاً في البيان واستحضاراً لهم بالمثال، وفائدة التمثيل تقدمت عند قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: 17]. وإنما عطفه بالواو هنا ولم يفصله كما فصل قوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ لأنه أريد هنا جعل هذه صفة مستقلة لهم في تلقي دعوة الإسلام ولو لم يعطفه لما صح ذلك.

والمثل هنا لما أضيف إلى ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [البقرة: 6] كان ظاهراً في تشبيه حالهم عند سماع دعوة النبي ﷺ إياهم إلى الإسلام بحال الأنعام عند سماع دعوة من ينعق بها في أنهم لا يفهمون، إلا أن النبي ﷺ يدعوهم إلى متابعته من غير تبصر في دلائل صدقه وصحة دينه، فكل من الحالة المشبهة والحالة المشبه بها يشتمل على أشياء: داع ومدعو ودعوة، وفهم وإعراض وتصميم، وكل من هاته الأشياء التي هي أجزاء التشبيه المركب صالح لأن يكون مشبهاً بجزء من أجزاء المشبه به، وهذا من أبدع التمثيل وقد أوجزته الآية إيجازاً بديعًا، والمقصود ابتداء هو تشبيه حال الكفار لا محالة، ويستتبع ذلك تشبيه حال النبي وحال دعوته، وللكفار هنا حالتان؛ إحداهما: حالة الإعراض عن داعي الإسلام، والثانية: حالة الإقبال على عبادة الأصنام، وقد تضمَّنت الحالتين الآية السابقة وهي قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا﴾ [البقرة: 170] وأعظمه عبادة الأصنام، فجاء هذا المثل بياناً لما طوي في الآية السابقة.

فإن قلت: مقتضى الظاهر أن يقال: ومثل الذين كفروا كمثل غنم الذي ينعق؛ لأن الكفار هم المشبهون والذي ينعق يشبهه داعي الكفار، فلماذا عدل عن ذلك؟ وهل هذا

الأسلوب يدل على أن المقصود تشبيه النبي ﷺ في دعائه لهم بالذي ينعق؟

قلت: كلا الأمرين منتفٍ؛ فإن قوله: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ﴾، صريح في أنه تشبيه هيئة بهيئة كما تقدم في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ﴾ [البقرة: 17]، وإذا كان كذلك كانت أجزاء المركبين غير منظور إليها استقلالًا وأيها ذكرت في جانب المركب المشبه والمركب المشبه به أجزأك، وإنما كان الغالب أن يبدأوا الجملة الدالة على المركب المشبه به بما يقابل المذكور في المركب المشبه نحو: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ وقد لا يلتزمون ذلك، فقد قال الله تعالى: ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ﴾ [آل عمران: 117] الآية.

والذي يقابل ما ينفقون في جانب المشبه به هو قوله: ﴿حَرْثَ قَوْمٍ﴾ [آل عمران: 117] وقال: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾ [البقرة: 261]، وإنما الذي يقابل الذين ينفقون في جانب المشبه به هو زارع الحبة وهو غير مذكور في اللفظ أصلًا، وقال تعالى: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾ [البقرة: 264] الآية، والذي يقابل الصفوان في جانب المشبه هو المال المنفق لا الذي ينفق، وفي الحديث الصحيح: مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر أجراء... إلخ، والذي يقابل الرجل الذي استأجر في جانب المشبه هو الله تعالى في ثوابه للمسلمين وغيرهم ممن آمن قبلنا، وهو غير مذكور في جانب المشبه أصلًا، وهو استعمال كثير جداً، وعليه فالتقديرات الواقعة للمفسرين هنا تقادير لبيان المعنى، والآية تحتمل أن يكون المراد تشبيه حال المشركين في إعراضهم عن الإسلام بحال الذي ينعق بالغنم، أو تشبيه حال المشركين في إقبالهم على الأصنام بحال الداعي للغنم، وأياً ما كان فالغنم تسمع صوت الدعاء والنداء ولا تفهم ما يتكلم به الناعق، والمشركون لم يهتدوا بالأدلة التي جاء بها النبي ﷺ فيكون قوله: ﴿إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾ من تكملة أوصاف بعض أجزاء الركب التمثيلي في جانب المشبه به. وذلك صالح لأن يكون مجرد إتمام للتشبيه إن كان المراد تشبيه المشركين بقلة الإدراك، ولأن يكون احتراساً في التشبيه إن كان المراد تشبيه الأصنام حين يدعوها المشركون بالغنم حين ينعق بها رعاتها فهي لا تسمع إلا دعاء ونداء، ومعلوم أن الأصنام لا تسمع لا دعاء ولا نداء فيكون حينئذٍ مثل قوله تعالى: ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: 74]، ثم قال: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾.

وقد جوَّز المفسرون أن يكون التمثيل على إحدى الطريقتين، وعندي أن الجمع بينهما ممكن ولعله من مراد الله تعالى؛ فقد قدَّمنا أن التشبيه التمثيلي يحتمل كل ما

حملته من الهيئة كلها، وهيئة المشركين في تلقي الدعوة على إعراض عنها وإقبال على دينهم كما هو مدلول قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ﴾ [البقرة: 170] الآية، فهذه الحالة كلها تشبه حال الناعق بما لا يسمع، فالنبي يدعوهم كناعق بغنم لا تفقه دليلًا، وهم يدعون أصنامهم كناعق بغنم لا تفقه شيئاً. ومن بلاغة القرآن صلوحية آياته لمعان كثيرة يفرضها السامع.

والنعق نداء الغنم وفعله كضرب ومنع، ولم يُقرأ إلا بكسر العين، فلعل وزن ضرب فيه أفصح وإن كان وزن منع أقيس، وقد أخذ الأخطل معنى هذه الآية في قوله يصف جريراً بأن لا طائل في هجائه الأخطل:

فانعِق بضأنِكَ يا جرير فإنما ... منَّتْكَ نفسُك في الظلام ضلالا

والدعاء والنداء، قيل: بمعنى واحد، فهو تأكيد ولا يصح، وقيل: الدعاء للقريب والنداء للبعيد، وقيل: الدعاء ما يُسمع والنداء قد يسمع وقد لا يسمع ولا يصح.

والظاهر أن المراد بهما نوعان من الأصوات التي تفهمها الغنم، فالدعاء ما يخاطب به الغنم من الأصوات الدالة على الزجر وهي أسماء الأصوات، والنادر رفع الصوت عليها لتجتمع إلى رعاتها، ولا يجوز أن يكونا بمعنى واحد مع وجود العطف؛ لأن التوكيد اللفظي لا يعطف فإن حقيقة النداء رفع الصوت لإسماع الكلام، أو المراد به هنا نداء الرعاء بعضهم بعضاً للتعاون على ذود الغنم، وسيأتي معنى النداء عند قوله تعالى: ﴿وَنُودُوا أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ﴾ في سورة الأعراف [43].

وقوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾ إخبار لمحذوف على طريقة الحذف المعبر عنه في علم المعاني بمتابعة الاستعمال بعد أن أجرى عليهم التمثيل، والأوصاف إن رجعت للمشركين فهي تشبيه بليغ وهو الظاهر، وإن رجعت إلى الأصنام المفهومة من ينعق على أحد الاحتمالين المتقدمين فهي حقيقة وتكون شاهداً على صحة الوصف بالعدم لمن لا يصح اتصافه بالمَلَكة كقولك للحائط: هو أعمى، إلا أن يجاب بأن الأصنام لما فرضها المشركون عقلاء آلهة وأريد إثبات انعدام الإحساس منهم عبَّر عنها بهذه الأوصاف تهكماً بالمشركين فقيل: صم بكم عمي، كقول إبراهيم: ﴿يَٰأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: 42].

وقوله: ﴿فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ تفريع كمجيء النتيجة بعد البرهان، فإن كان ذلك راجعاً للمشركين فالاستنتاج عقب الاستدلال ظاهر لخفاء النتيجة في بادئ الرأي، أي: إن تأملتم وجدتموهم لا يعقلون؛ لأنهم كالأنعام والصم والبكم... إلخ، وإن كان راجعاً

للأصنام فالاستنتاج للتنبيه على غباوة المشركين الذين عبدوها. ومجيء الضمير لهم بضمير العقلاء تهكم بالمشركين لأنهم جعلوا الأصنام في أعلى مراتب العقلاء كما تقدم.

[172] ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١٧٢﴾﴾.

اعتراض بخطاب المسلمين بالامتنان عليهم بإباحة ما في الأرض من الطيبات جرَّت إليه مناسبة الانتقال، فقد انتقل من توبيخ أهل الشرك على أن حرَّموا ما خلقه الله من الطيبات إلى تحذير المسلمين من مثل ذلك مع بيان ما حرم عليهم من المطعومات، وقد أعيد مضمون الجملة المتقدمة جملة ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: 168] بمضمون جملة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ﴾ ليكون خطاب المسلمين مستقلًّا بنفسه، ولهذا كان الخطاب هنا بـ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، والكلام على الطيبات تقدم قريباً.

وقوله: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ﴾ معطوف على الأمر بأكل الطيبات الدال على الإباحة والامتنان، والأمر في (اشكروا) للوجوب لأن شكر المنعم واجب.

وتقدم وجه تعدية فعل الشكر بحرف اللام عند قوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِى﴾ [البقرة: 152].

والعدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر لأن في الاسم الظاهر إشعاراً بالإلهية فكأنه يومئ إلى ألا تشكر الأصنام؛ لأنها لم تخلق شيئاً مما على الأرض باعتراف المشركين أنفسهم فلا تستحق شكراً. وهذا من جعل اللقب ذا مفهوم بالقرينة، إذ الضمير لا يصلح لذلك إلا في مواضع.

ولذلك جاء بالشرط فقال: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾، أي: اشكروه على ما رزقكم إن كنتم ممن يتصف بأنه لا يعبد إلا الله، أي: إن كنتم هذا الفريق وهذه سجيتكم، ومن شأن (كان) إذا جاءت وخبرها جملة مضارعية أن تدل على الاتصاف بالعنوان لا على الوقوع بالفعل مثل قوله: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: 43]، أي: إن كان هذا العلم من صفاتكم، والمعنى إن كنتم لا تشركون معه في العبادة غيره فاشكروه وحده.

فالمراد بالعبادة هنا الاعتقاد بالإلهية والخضوع والاعتراف، وليس المراد بها الطاعات الشرعية. وجواب الشرط محذوف أغنى عنه ما تقدمه من قوله: ﴿وَٱشْكُرُوا۟﴾.

[173] ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (173)﴾.

استئناف بياني، ذلك أن الإذن بأكل الطيبات يثير سؤال من يسأل ما هي الطيبات؟ فجاء هذا الاستئناف مبيناً المحرَّمات وهي أضداد الطيبات، لتعرف الطيبات بطريق المضادة المستفاد من صيغة الحصر، وإنما سلك طريق بيان ضد الطيبات للاختصار؛ فإن المحرمات قليلة، ولأن في هذا الحصر تعريضاً بالمشركين الذين حرموا على أنفسهم كثيراً من الطيبات وأحلوا الميتة والدم، ولما كان القصر هنا حقيقياً لأن المخاطب به هم المؤمنون وهم لا يعتقدون خلاف ما يشرع لهم، لم يكن في هذا القصر قلب اعتقاد أحد وإنما حصل الرد به على المشركين بطريقة التعريض.

و﴿إِنَّمَا﴾ بمعنى ما «وإلا»، أي: ما حرم عليكم إلا الميتة وما عطف عليها، ومعلوم من المقام أن المقصود ما حرم من المأكولات.

والحرام: الممنوع منعا شديداً.

والميتة بالتخفيف هي في أصل اللغة الذات التي أصابها الموت، فمُخفَّفها ومشدَّدها سواء كالمَيْت والمَيِّت، ثم خص المخفف مع التأنيث بالدابة التي تقصد ذكاتها إذا ماتت بدون ذكاة، فقيل: إن هذا من نقل الشرع، وقيل: هو حقيقة عرفية قبل الشرع وهو الظاهر بدليل إطلاقها في القرآن على هذا المعنى.

وقرأ الجمهور الميتة بتخفيف الياء، وقرأه أبو جعفر بتشديد الياء.

وإضافة التحريم إلى ذات الميتة وما عطف عليها هو من المسألة الملقبة في أصول الفقه بإضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان، ومحمله على تحريم ما يقصد من تلك العين باعتبار نوعها نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: 3] أو باعتبار المقام نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: 23] فيقدر في جميع ذلك مضاف يدل عليه السياق، أو يقال: أقيم اسم الذات مقام الفعل المقصود منها للمبالغة، فإذا تعين ما تقصد له قصر التحريم والتحليل على ذلك، وإلا عمِّم احتياطاً، فنحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ متعين لحرمة تزوجهن وما هو من توابع ذلك كما اقتضاه السياق، فلا يخطر بالبال أن يحرم تقبيلهن أو محادثتهن، ونحو: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90] بالنسبة إلى الميسر والأزلام متعين لاجتناب اللعب بها دون نجاسة ذواتها.

والميتة هنا عام؛ لأنه معرف بلام الجنس، فتحريم أكل الميتة هو نص الآية

وصريحها لوقوع فعل ﴿حَرَّمَ﴾ بعد قوله: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: 57]، وهذا القدر متفق عليه بين علماء الإسلام، واختلفوا فيما عدا الأكل من الانتفاع بأجزاء الميتة كالانتفاع بصوفها وما لا يتصل بلحمها مما كان ينتزع منها في وقت حياتها فقال مالك: يجوز الانتفاع بذلك، ولا ينتفع بقرنها وأظلافها وريشها وأنيابها، لأن فيها حياة إلا ناب الفيل المسمَّى العاج، وليس دليله على هذا التحريم منتزعاً من هذه الآية، ولكنه أخذ بدلالة الإشارة؛ لأن تحريم أكل الميتة أشار إلى خباثة لحمها وما في معناها، وقال الشافعي: يحرم الانتفاع بكل أجزاء الميتة، ولا دليل له من فعل ﴿حَرَّمَ﴾؛ لأن الفعل في خبر الإثبات لا عموم له، ولأن لفظ: ﴿ٱلْمَيْتَةَ﴾ كل وليس كليًّا فليس من صيغ العموم، فيرجع الاستدلال به إلى مسألة الخلاف في الأخذ بأوائل الأسماء أو أواخرها وهي مسألة ترجع إلى إعمال دليل الاحتياط وفيه مراتب وعليه قرائن ولا أحسبها متوافرة هنا، وقال أبو حنيفة: لا يجوز الانتفاع بالميتة بوجه ولا يطعمها الكلاب ولا الجوارح، لأن ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرَّمها الله تحريماً مطلقاً معلقاً بعينها مؤكداً به حكم الحظر، فقوله موافق لقول مالك فيما عدا استدلاله.

وأما جلد الميتة فله شبه من جهة ظاهره كشبه الشعر والصوف، ومن جهة باطنه كشبه اللحم، ولتعارض هذين الشبهين اختلف الفقهاء في الانتفاع بجلد الميتة إذا دبغ، فقال أحمد بن حنبل: لا يطهر جلد الميتة بالدبغ، وقال أبو حنيفه والشافعي: يطهر بالدبغ ما عدا جلد الخنزير، لأنه محرَّم العين، ونسب هذا إلى الزهري، وألحق الشافعي جلد الكلب بجلد الخنزير، وقال مالك: يطهر ظاهر الجلد بالدبغ لأنه يصير صلباً لا يداخله ما يجاوره، وأما باطنه فلا يطهر بالدبغ، ولذلك قال: يجوز استعمال جلد الميتة المدبوغ في غير وضع الماء فيه، ومنع أن يصلى به أو عليه، وقول أبي حنيفة أرجح للحديث الصحيح أن النبي ﷺ رأى شاة ميتة كانت لميمونة أم المؤمنين فقال: «**هلَّا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به**»، ولما جاء في الحديث الآخر من قوله: «**أيما إهاب دُبغ فقد طهر**»[1]، ويظهر أن هذين الخبرين لم يبلغا مبلغ الصحة عند مالك ولكن صحتهما ثبتت عند غيره، والقياس يقتضي طهارة الجلد المدبوغ لأن الدبغ يزيل ما في الجلد من توقع العفونة العارضة للحيوان غير المذكَّى فهو مزيل لمعنى القذارة والخباثة العارضتين للميتة.

ويستثنى من عموم الميتة ميتة الحوت ونحوه من دواب البحر التي لا تعيش في

(1) رواه الترمذي والنسائي وأحمد وابن ماجه عن ابن عباس عن النبي ﷺ.

البر، وسيأتي الكلام عليها عند قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ [المائدة: 96] في سورة العقود.

واعلم أن حكمة تحريم الميتة فيما أرى هي أن الحيوان لا يموت غالباً إلا وقد أصيب بعلة، والعلل مختلفة وهي تترك في لحم الحيوان أجزاء منها فإذا أكلها الإنسان قد يخالط جزءاً من دمه جراثيم الأمراض، مع أن الدم الذي في الحيوان إذا وقفت دورته غلبت فيه الأجزاء الضارة على الأجزاء النافعة، ولذلك شرعت الذكاة لأن المذكَّى مات من غير علة غالباً، ولأن إراقة الدم الذي فيه تجعل لحمه نقياً مما يخشى منه أضرار.

ومن أجل هذا قال مالك في الجنين: أن ذكاته ذكاة أمه؛ لأنه لاتصاله بأجزاء أمه صار استفراغ دم أمه استفراغاً لدمه ولذلك يموت بموتها فسلم من عاهة الميتة وهو مدلول الحديث الصحيح: «**ذكاة الجنين ذكاة أمه**» وبه أخذ الشافعي، وقال أبو حنيفة لا يؤكل الجنين إذا خرج ميتاً، فاعتبر أنه ميتة لم يذك، وتناول الحديث بما هو معلوم في الأصول، ولكن القياس الذي ذكرناه في تأييد مذهب مالك لا يقبل تأويلًا.

وقد ألحق بعض الفقهاء بالحوت الجراد تؤكل ميتته لأنه تتعذر ذكاته وهو قول ابن نافع وابن عبدالحكيم من المالكية تمسكاً بما في «صحيح مسلم» من حديث عبدالله بن أبي أوفى: «غزونا مع رسول الله ﷺ سبع غزوات كنا نأكل الجراد معه». اهـ.

وسواء كان (معه) ظرفاً لغواً متعلقاً بنأكل أم كان ظرفاً مستقراً حالًا من ضمير كنا فهو يقتضي الإباحة إما بأكله ﷺ إياه، وإما بتقريره ذلك، فتخص به الآية لأنه حديث صحيح، وأما حديث: «**أحلت لنا ميتتان السمك والجراد**» فلا يصلح للتخصيص لأنه ضعيف كما قال ابن العربي في «الأحكام»، ومنعه مالك وجمهور أصحابه إلا أن يذكى ذكاة أمثاله كالطرح في الماء السخن أو قطع ما لا يعيش بقطعه.

ولعل مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ استضعف الحديث الذي في مسلم أو حمله على الاضطرار في السفر أو حمله على أنهم كانوا يصنعون به ما يقوم مقام الذكاة، قال ابن وهب: إن ضم الجراد في غرائر فضمه ذلك ذكاة له، وقد ذكر في «الموطأ» حديث عمر وقول كعب الأحبار في الجراد أنه من الحوت وبينت توهم كعب الأحبار في كتابي المسمَّى «كشف المغطى عن وجه الموطا».

وأما الدم فإنما نص الله على تحريمه لأن العرب كانت تأكل الدم، كانوا يأخذون المباعر فيملأونها دماً ثم يشوونها بالنار ويأكلونها، وحكمة تحريم الدم أن شربه يورث ضراوة في الإنسان فتغلظ طباعه ويصير كالحيوان المفترس، وهذا مناف لمقصد الشريعة، لأنها جاءت لإتمام مكارم الأخلاق وإبعاد الإنسان عن التهور والهمجية، ولذلك قيد في بعض الآيات بالمسفوح، أي: المهراق، لأنه كثير، لو تناوله الإنسان اعتاده أورثه

ضراوة، ولذا عفت الشريعة عما يبقى في العروق بعد خروج الدم المسفوح بالذبح أو النحر، وقاس كثير من الفقهاء نجاسة الدم على تحريم أكله وهو مذهب مالك، ومداركهم في ذلك ضعيفة، ولعلهم رأوا مع ذلك أن فيه قذارة.

والدم معروف مدلوله في اللغة وهو إفراز من المفرزات الناشئة عن الغذاء وبه الحياة، وأصل خِلقته في الجسد آت من انقلاب دم الحيض في رحم الحامل إلى جسد الجنين بواسطة المصران المتصل بين الرحم وجسد الجنين وهو الذي يقطع حين الولادة، وتجدده في جسد الحيوان بعد بروزه من بطن أمه يكون من الأغذية بواسطة هضم الكبد للغذاء المنحدر إليها من المعدة بعد هضمه في المعدة ويخرج من الكبد مع عرق فيها فيصعد إلى القلب الذي يدفعه إلى الشرايين وهي العروق الغليظة وإلى العروق الرقيقة بقوة حركة القلب بالفتح والإغلاق حركة ماكينية هوائية، ثم يدور الدم في العروق متنقلًا من بعضها إلى بعض بواسطة حركة القلب وتنفس الرئة، وبذلك الدوران يسلم من التعفن فلذلك إذا تعطلت دورته حصة طويلة مات الحيوان.

ولحم الخنزير هو لحم الحيوان المعروف بهذا الاسم. وقد قال بعض المفسرين: إن العرب كانوا يأكلون الخنزير الوحشي دون الإنسي، أي: لأنهم لم يعتادوا تربية الخنازير، وإذا كان التحريم وارداً على الخنزير الوحشي، فالخنزير الإنسي أولى بالتحريم أو مساوٍ للوحشي.

وذكر اللحم هنا لأنه المقصود للأكل فلا دلالة في ذكره على إباحة شيء آخر منه ولا على عدمها، فإنه قد يعبر ببعض الجسم على جميعه كقوله تعالى عن زكريا: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي﴾ [مريم: 4]، وأما نجاسته ونجاسة شعره أو إباحتها فذلك غرض آخر وهو ليس المراد من الآية.

وقد قيل في وجه اللحم هنا وتركه في قوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ﴾ وجوه، قال ابن عطية: إن المقصد الدلالة على تحريم عينه ذُكِّي أم لم يُذَكَّ. اهـ. ومراده بهذا ألا يتوهم متوهم أنه إنما يحرم إذا كان ميتة وفيه بعد، وقال الآلوسي: خصَّه لإظهار حرمته، لأنهم فضَّلوه على سائر اللحوم فربما استعظموا وقوع تحريمه. اهـ. يريد أن ذكره لزيادة التغليظ، أي: اللحم الذي تذكرونه بشراهة، ولا أحسب ذلك، لأن الذين استجادوا لحم الخنزير وهم الروم دون العرب، وعندي أن إقحام لفظ اللحم هنا إما مجرد تفنن في الفصاحة وإما للإيماء إلى طهارة ذاته كسائر الحيوان، وإنما المحرم أكله لئلا يفضي تحريمه للناس إلى قتله أو تعذيبه، فيكون فيه حجة لمذهب مالك بطهارة عين الخنزير كسائر الحيوان الحي، وإما للترخيص في الانتفاع بشعره؛ لأنهم كانوا يغرزون به الجلد.

وحكمة تحريم لحم الخنزير أنه يتناول القاذورات بإفراط فتنشأ في لحمه دودة مما يقتاته لا تهضمها معدته فإذا أصيب بها آكله قتلته.

ومن عجيب ما يتعرض له المفسرون والفقهاء البحث في حرمة خنزير الماء وهي مسألة فارغة إذ أسماء أنواع الحوت روعيت فيها المشابهة كما سموا بعض الحوت فرس البحر وبعضه حمام البحر وكلب البحر، فكيف يقول أحد بتأثير الأسماء والألقاب في الأحكام الشرعية، وفي المدونة توقف مالك أن يجيب في خنزير الماء وقال: أنتم تقولون خنزير. قال ابن شاس: رأى غير واحد أنَّ توقُّف مالك حقيقة لعموم: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ [المائدة: 96] وعموم قوله تعالى: ﴿وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾، ورأى بعضهم أنه غير متوقف فيه، وإنما امتنع من الجواب إنكاراً عليهم تسميتهم إياه خنزير ولذلك قال: أنتم تسمونه خنزير يعني أن العرب لم يكونوا يسمونه خنزير، وأنه لا ينبغي تسميته خنزيراً، ثم السؤال عن أكله حتى يقول قائلون: أكلوا لحم الخنزير، أي: فيرجع كلام مالك إلى صون ألفاظ الشريعة ألا يتلاعب بها، وعن أبي حنيفة أنه منع أكل خنزير البحر غير متردد أخذاً بأنه سمي خنزيراً، وهذا عجيب منه وهو المعروف بصاحب الرأي، ومن أين لنا ألا يكون لذلك الحوت اسم آخر في لغة بعض العرب فيكون أكله محرماً على فريق ومباحاً لفريق.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾، أي: ما أعلن به أو نودي عليه بغير اسم الله تعالى، وهو مأخوذ من أهلَّ إذا رفع صوته بالكلام ومثله استهل ويقولون: استهل الصبي صارخاً إذا رفع صوته بالبكاء، وأهلَّ بالحج أو العمرة إذا رفع صوته بالتلبية عند الشروع فيهما، والأقرب أنه مشتق من قول الرجل: هلا لقصد التنبيه المستلزم لرفع الصوت، وهلا أيضاً اسم صوت لزجر الخيل، وقيل مشتق من الهلال، لأنهم كانوا إذا رأوا الهلال نادى بعضهم بعضاً، وهو عندي من تلفيقات اللغويين وأهل الاشتقاق، ولعل اسم الهلال إن كان مشتقاً وكانوا يصيحون عند رؤيته هو الذي اشتُق من هلَّ وأهلَّ بمعنى رفع صوته، لأن تصاريف أهل أكثر، ولأنهم سموا الهلال شهراً من الشهرة كما سيأتي.

وكانت العرب في الجاهلية إذا ذبحت أو نحرت للصنم صاحوا باسم الصنم عند الذبح فقالوا: باسم اللات أو باسم العزى أو نحوهما، وكذلك كان عند الأمم التي تعبد آلهة إذا قربت لها القرابين، وكان نداء المعبود ودعاؤه عند الذبح إليه عند اليونان كما جاء في «الإلياذة» لهوميروس.

فـ ﴿أُهِلَّ﴾ في الآية مبني للمجهول، أي: ما أهلَّ عليه المُهِل غير اسم الله،

وضمَّن ﴿أُهِلَّ﴾ معنى تقرَّب فعدِّي لمتعلقه بالباء وباللام مثل تقرب، فالضمير المجرور بالباء عائد إلى ما ﴿أُهِلَّ﴾، وفائدة هذا التضمين تحريم ما تقرِّب به لغير الله تعالى سواء نودي عليه باسم المتقرب إليه أم لا، والمراد بغير الله الأصنام ونحوها.

وأما ما يذبحه سودان بلدنا بنية أن الجن تشرب دمه ولا يذكرون اسم الله عليه زعماً بأن الجن تفر من نورانية اسم الله، فالظاهر أنه لا يجوز أكله وإن كان الذين يفعلونه مسلمين ولا يخرجهم ذلك عن الإسلام.

وقال ابن عرفة في «تفسيره»: الأظهر جواز أكله لأنه لم يهل به لغير الله.

وقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾... إلخ. الفاء فيه لتفريع الإخبار لا لتفريع المعنى، فإن معنى رفع الحرج عن المضطر لا ينشأ عن التحريم، والمضطر هو الذي ألجأته الضرورة، أي: الحاجة، أي: اضطر إلى أكل شيء من هذه المحرمات فلا إثم عليه، وقول: ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ حال، والبغي الظلم، والعدوان المحاربة والقتال، ومجيء هذه الحال هنا للتنويه بشأن المضطر في حال إباحة هاته المحرمات له بأنه بأكلها يكون غير باغ ولا عاد، لأن الضرورة تلجئ إلى البغي والاعتداء. فالآية إيماء إلى علة الرخصة وهي رفع البغي والعدوان بين الأمة، وهي أيضاً إيماء إلى حد الضرورة وهي الحاجة التي يشعر عندها من لم يكن دأبه البغي والعدوان بأنه سيبغي ويعتدي، وهذا تحديد منضبط، فإن الناس متفاوتون في تحمل الجوع ولتفاوت الأمزجة في مقاومته.

ومن الفقهاء من يحدد الضرورة بخشية الهلاك ومرادهم الإفضاء إلى الموت والمرض وإلا فإن حالة الإشراف على الموت لا ينفع عندها الأكل، فعلم أن نفي الإثم عن المضطر فيما يتناوله من هذه المحرمات منوط بحالة الاضطرار، فإذا تناول ما أزال به الضرورة فقد عاد التحريم كما كان، فالجائع يأكل من هاته المحرمات إن لم يجد غيرها أكلاً يغنيه عن الجوع، وإذا خاف أن تستمر به الحاجة كمن توسط فلاة في سفر أن يتزود من بعض هاته الأشياء حتى إن استغنى عنها طرحها، لأنه لا يدري هل يتفق له وجدانها مرة أخرى.

ومن عجب الخلاف بين الفقهاء أن ينسب إلى أبي حنيفة والشافعي أن المضطر لا يشبع ولا يتزود خلافاً لمالك في ذلك، والظاهر أنه خلاف لفظي والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ في معرض الامتنان، فكيف يأمر الجائع بالبقاء على بعض جوعه ويأمر السائر بالإلقاء بنفسه إلى التهلكة إن لم يتزود، وقد فسر قوله: ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ بتفاسير أخرى: فمن الشافعي أنه غير الباغي والعادي على الإمام لا عاص بسفره فلا

رخصة له فلا يجوز له أكل ذلك عند الاضطرار، فأجاب المالكية: بأن عصيانه بالسفر لا يقتضي أن يؤمر بمعصية أكبر وهي إتلاف نفسه بترك أكل ما ذكر، وهو إلجاء مكين.

ومما اختلفوا في قياسه على ضرورة الجوع ضرورة التداوي، فقيل: لا يتداوى بهاته المحرمات ولا بشيء مما حرم الله كالخمر، وهذا قول مالك والجمهور، ولم يزل الناس يستشكلونه لاتحاد العلة وهي حفظ الحياة، وعندي أن وجهه أن تحقق العلة فيه منتف إذ لم يبلغ العلم بخصائص الأدوية ظن نفعها كلها إلا ما جرِّب منها، وكم من أغلاط كانت للمتطببين في خصائص الدواء، ونقل الفخر عن بعضهم إباحة تناول المحرمات في الأدوية، وعندي أنه إذا وقع قوة ظن الأطباء الثقات بنفع الدواء المحرم من مرض عظيم وتعينه أو غلب ذلك في التجربة، فالجواز قياساً على أكل المضطر وإلا فلا.

وقرأ أبو جعفر: ﴿فَمَنُ ٱضۡطُرَّ﴾ بكسر الطاء، لأن أصله اضطرر براءين أولاهما مكسورة، فلما أريد إدغام الراء الأولى في الثانية نقلت حركتها إلى الطاء بعد طرح حركة الطاء.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾ تذييل قصد به الامتنان، أي: إن الله موصوف بهذين الوصفين فلا جرم أن يغفر للمضطر أكل الميتة لأنه رحيم بالناس، فالمغفرة هنا بمعنى التجاوز عما تُمكِن المؤاخذة عليه، لا بمعنى تجاوز الذنب، ونحوه قوله ﷺ في رؤيا القليب: «**وفي نزعه ضعف والله يغفر له**». ومعنى الآية: أن رفع الإثم عن المضطر حكم يناسب من اتصف بالمغفرة والرحمة.

[174] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَشۡتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾﴾.

عَود إلى محاجة أهل الكتاب لاحق بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ﴾ [البقرة: 159] بمناسبة قوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ وَٱلدَّمَ﴾ [البقرة: 173] تحذيراً للمسلمين مما أحدثه اليهود في دينهم من تحريم بعض ما أحل الله لهم، وتحليل بعض ما حرَّم الله عليهم؛ لأنهم كانوا إذا أرادوا التوسيع والتضييق تركوا أن يقرأوا من كتابهم ما غيَّروا العمل بأحكامه كما قال تعالى: ﴿تَجۡعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبۡدُونَهَا وَتُخۡفُونَ كَثِيرٗاۖ﴾ [الأنعام: 91] كما فعلوا في ترك قراءة حكم رجم الزاني في التوراة حين دعا النبي ﷺ أحد اليهود ليقرأ ذلك الحكم من التوراة فوضع اليهودي يده على الكلام الوارد في ذلك كما

أخرجه البخاري في كتاب الحدود، ولجريانه على مناسبة إباحة ما أبيح من المأكولات جاء قوله هنا: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾ [البقرة: 174] لقصد المشاكلة.

وفي هذا تهيئة للتخلص إلى ابتداء شرائع الإسلام؛ فإن هذا الكلام فيه إبطال لما شرعه أهل الكتاب في دينهم، فيكون التخلص ملوناً بلوني الغرض السابق والغرض اللاحق.

وعدل عن تعريفهم بغير الوصول إلى الموصول لما في الصلة من الإيماء إلى سبب الخير وعلته نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: 60].

والقول في الكتمان تقدم عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ﴾ [البقرة: 159] والكتاب المذكور هنا هو الكتاب المعهود من السياق وهو كتاب الَّذِينَ يَكْتُمُونَ، فيشبه أن تكون «أل» عوضاً عن المضاف إليه، والذين يكتمونه هم اليهود والنصارى، أي: يكتمون البشارة بمحمد ﷺ، ويكتمون بعض الأحكام التي بدلوها.

وقوله: ﴿وَيَشۡتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلًا﴾ تقدم تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا﴾ [البقرة: 41] وهو المال الذي يأخذونه من الناس جزاء على إفتائهم بما يلائم هواهم مخالفاً لشرعهم أو على الحكم بذلك، فالثمن يطلق على الرشوة لأنها ثمن يدفع عوضاً عن جَور الحاكم وتحريف المفتي.

وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾ جيء باسم الإشارة لإشهارهم لئلا يخفى أمرهم على الناس، وللتنبيه على أن ما يخبر به عن اسم الإشارة استحقوه بسبب ما ذكر قبل اسم الإشارة، كما تقدم في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡ﴾ [البقرة: 5]، وهو تأكيد للسببية المدلول عليها بالموصول، وفعل ﴿يَأۡكُلُونَ﴾ مستعار لأخذ الرشا المعبر عنها بالثمن، والظاهر أنه مستعمل في زمان الحال، أي: ما يأكلون وقت كتمانهم واشترائهم إلا النار، لأنه الأصل في المضارع.

والأكل مستعار للانتفاع مع الإخفاء، لأن الأكل انتفاع بالطعام وتغييب له فهو خفي لا يظهر كحال الرشوة، ولما لم يكن لآكل الرشوة على كتمان الأحكام أكل نار تعين أن في الكلام مجازاً، فقيل: هو مجاز عقلي في تعلق الأكل بالنار وليست هي له وإنما له سببها أعني الرشوة، قال التفتازاني: وهو الذي يوهمه ظاهر كلام «الكشاف» لكنه صرح أخيراً بغيره، وقيل: هو مجاز في الطرف بأن أطلق لفظ النار على الرشوة إطلاقاً للاسم على سببه، قال التفتازاني: وهو الذي صرح به في الكشاف، ونظره بقول الأعرابي يوبخ امرأته وكان يقلاها:

أكـلــتُ دمــاً إن لــم أَرُعْــكِ بـضَــرَّةٍ بـعـيـدة مَـهْـوَى الـقُـرط طـيِّـبـة الـنَّـشـر

أراد الحلف بطريقة الدعاء على نفسه أن يأكل دماً، أي: دية دم، فقد تضمن الدعاء على نفسه بقتل أحد أقاربه وبذهاب مروءته، لأنهم كانوا يتعيرون بأخذ الدية عن القتيل ولا يرضون إلا بالقَوَد، واختار عبدالحكيم أنه استعارة تمثيلية: شبهت الهيئة الحاصلة من أكلهم الرشا بالهيئة المنتزعة من أكلهم النار وأُطلق المركَّب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبَّهة.

قلت: ولا يضر كون الهيئة المشبه بها غير محسوسة لأنها هيئة متخيلة كقوله: «أعلام ياقوت نُشرن على رماح من زبرجد»، فالمركب الذي من شأنه أن يدل على الهيئة المشبهة أن يقال: أولئك ما يأخذون إلا أخذاً فظيعاً مهلكاً، فإنَّ تناولها كتناول النار للأكل فإنه كله هلاك من وقت تناولها باليد إلى حصولها في البطن، ووجه كون الرشوة مهلكة أن فيها اضمحلال أمر الأمة وذهاب حرمة العلماء والدين، فتكون هذه الاستعارة بمنزلة قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [آل عمران: 103]، أي: على وشك الهلاك والاضمحلال.

والذي يدعو إلى المصير للتمثيلية هو قوله تعالى: ﴿فِي بُطُونِهِمْ﴾ فإن الرشوة لا تؤكل في البطن، فيتعين أن يكون المركَّب كله استعارة، ولو جُعلت الاستعارة في خصوص لفظ النار لكان قوله: ﴿يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ﴾ مستعملًا في المركب الحقيقي، وهو لا يصح، ولولا قوله في بطونهم لأمكن أن يقال: إن يأكلون هنا مستعمل حقيقة عرفية في غضب الحق ونحو ذلك.

وجوَّزوا أن يكون قوله: ﴿يَأْكُلُونَ﴾ مستقبلًا، أي: ما سيأكلون إلا النار على أنه تهديد ووعيد بعذاب الآخرة، وهو وجيه، ونكتة استعارة الأكل هنا إلى اصطلائهم بنار جهنم هي مشاكلة تقديرية لقوله: ﴿وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾، فإن المراد بالثمن هنا الرشوة، وقد شاع تسمية أخذ الرشوة أكلًا.

وقوله: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾ نفي للكلام، والمراد به لازم معناه وهو الكناية عن الغضب، فالمراد نفي كلام التكريم، فلا ينافي قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿92﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿93﴾﴾ [الحجر: 92، 93]، وقوله: ﴿وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾، أي: لا يثني عليهم في ذلك المجمع، وذلك إشعار لهم بأنهم صائرون إلى العذاب؛ لأنه إذا نفيت التزكية أعقبها الذم والتوبيخ، فهو كناية عن ذمهم في ذلك الجمع إذ ليس يومئذٍ سكوت.

[175] ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡعَذَابَ بِٱلۡمَغۡفِرَةِۚ فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ ١٧٥﴾.

إن جعلتَ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ مبتدأ ثانياً لجملة هي خبر ثان عن المبتدأ الأول وهو اسم إن في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [البقرة: 174]، فالقول فيه كالقول في نظيره وهو ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾ [البقرة: 174]، ونكتة تكريره أنه للتنبيه على أن المشار إليه جدير بأحكام أخرى غير الحكم السابق، وأن تلك الأحكام لأهميتها ينبغي ألا تجعل معطوفة تابعة للحكم الأول بل تُفرد بالحُكمية.

وإن جعلته مبتدأ مستقلًّا مع جملته، فالجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً لبيان سبب انغماسهم في عذاب النار؛ لأنه وعيد عظيم جداً يستوجب أن يسأل عنه السائل، فيبين بأنهم أخذوا الضلال ونبذوا الهدى واختاروا العذاب ونبذوا المغفرة، ومجيء المسند إليه حينئذٍ اسم إشارة لتفظيع حالهم؛ لأنه يشير لهم بوصفهم السابق وهو كتمان ما أنزل الله من الكتاب.

ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى في كتمان الكتاب أن كل آية أخفوها أو أفسدوها بالتأويل فقد ارتفع مدلولها المقصود منها، وإذا ارتفع مدلولها نُسي العمل بها فأقدم الناس على ما حذرتهم منه، ففي كتمانهم حقٌّ رُفِع وباطل وُضِع.

ومعنى اشتراء العذاب بالمغفرة أنهم فعلوا ذلك الكتمان عن عمد وعلم بسوء عاقبته، فهم قد رضوا بالعذاب وإضاعة المغفرة، فكأنهم استبدلوا بالمغفرة العذاب. والقول في معنى: ﴿ٱشۡتَرَوُاْ﴾ تقدم عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا﴾ [البقرة: 41].

وقوله: ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ تعجيب من شدة صبرهم على عذاب النار، ولما كان شأن التعجيب أن يكون ناشئاً عن مشاهدة صبرهم على العذاب، وهذا الصبر غير حاصل في وقت نزول هاته الآية، بنى التعجيب على تنزيل غير الواقع منزلة الواقع لشدة استحضار السامع إياه بما وصف به من الصفات الماضية، وهذا من طرق جعل المحقق الحصول في المستقبل بمنزلة الحاصل، ومنه التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي وتنزيل المتخيل منزلة الشاهد كقول زهير:

تبصَّر خليلي هل ترى من ظعائن ... تَحَمَّلْنَ بالعلياء من فوق جُرْثُم

بعد أن ذكر أنه وقف بالدار بعد عشرين حجة، وقول مالك بن الريب:

دعاني الهوى من أهل ودِّي وجيرتي ... بذي الطَّيِّسين فالتفتُّ ورائيا

وقريب منه قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (5) لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (6)﴾ [التكاثر: 5، 6] على جعل ﴿لَتَرَوُنَّ﴾ جواب ﴿لَوْ﴾.

[176] ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (176)﴾.

جيء باسم الإشارة لربط الكلام اللاحق بالسابق على طريقة العرب في أمثاله إذا طال الفصل بين الشيء وما ارتبط به من حكم أو علة أو نحوهما كقول النابغة:

وذلك من تلقاء مثلك رائع

بعد قوله:

أتاني أبيتَ اللَّعنَ أنك لُمْتني

والكلام السابق الأظهر أنه قوله: ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [البقرة: 175]، والمعنى أنهم استحقوا العذاب على كتمانهم بسبب أن الله أنزل الكتاب بالحق فكتمانهم شيئاً من الكتاب كتمان للحق، وذلك فساد وتغيير لمراد الله؛ لأن ما يكتم من الحق يخلفه الباطل كما بيَّناه آنفاً فحق عليهم العذاب لكتمانه، لأنه مخالف مراد الله من تنزيله، وعليه فالكتاب في قوله: ﴿بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ﴾ هو عين الكتاب المذكور في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [البقرة: 174] وهو كتابهم التوراة والإنجيل ليكون الموضوع في العلة والحكم المعلل واحداً، وعليه فالجملة فُصِلت من الجملة التي قبلها لجريانها منها مجرى العلة.

ويجوز أن يكون المشار إليه السابق هو الكتمان المأخوذ من يكتمون، أي: إنما كتموا ما كتموا بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق فعلموا أنه على النعت الذي بشر الله به على لسان التوراة. والمعنى أنهم كتموا دلائل صدق النبي حسداً وعناداً؛ لأن الله أنزل القرآن على محمد، فالكتاب هنا غير الكتاب في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [البقرة: 174].

والجملة على هذا الوجه استئناف بياني لاستغراب تعمدهم كتمان ما أنزل الله من الكتاب وإن هذا الصنع الشنيع لا يكون إلا عن سبب عظيم، فبين بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾.

وقوله: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ تذييل، ولكنه عُطف بالواو لأنه يتضمن تكملة وصف الذين اشتروا الضلالة بالهدى ووعيدهم، والمراد بالذين

اختلفوا عين المراد من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ﴾ [البقرة: 159] و﴿ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ﴾ [البقرة: 175]، فالموصولات كلها على نسق واحد.

والمراد من (الكتاب) المجرور بفي يُحتمل أنه المراد من الكتاب في قوله: ﴿نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ فهو القرآن، فيكون من الإظهار في مقام الإضمار ليناسب استقلال جملة التذييل بذاتها ويكون المراد باختلفوا على هذا الوجه أنهم اختلفوا مع الذين آمنوا منهم أو اختلفوا فيما يصفون به القرآن من تكذيب به كله أو تكذيب ما لا يوافق هواهم وتصديق ما يؤيد كتبهم، ويحتمل أن المراد من الكتاب المجرور بفي هو المراد من المنصوب في قوله: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [البقرة: 174] يعني التوراة والإنجيل، أي: اختلفوا في الذي يقرُّونه والذي يغيِّرونه، وفي الإيمان بالإنجيل والإيمان بالتوراة، ومن المحتمل أن يكون المراد بالذين اختلفوا في الكتاب ما يشمل المشركين وأن يكون الاختلاف هو اختلاف معاذيرهم عن القرآن إذ قالوا: سحر أو شعر أو كهانة أو أساطير الأولين. لكنه خروج عن سياق الكلام على أهل الكتاب، ومن المحتمل أيضاً أن يكون المراد بالكتاب الجنس، أي: الذين اختلفوا في كتب الله فآمنوا ببعضها وكفروا بالقرآن.

وفائدة الإظهار في مقام الإضمار في قوله: ﴿ٱلۡكِتَٰبَ﴾ أن يكون التذييل مستقلًّا بنفسه لجريانه مجرى المثل، وللمفسرين وجوه كثيرة في قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ متفاوتة البُعد.

ووصف الشقاق بالبعيد مجاز عقلي، أي: بعيد صاحبه عن الوفاق كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾ [هود: 118].

[177] ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلۡمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينَ وَٱبۡنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُوفُونَ بِعَهۡدِهِمۡ إِذَا عَٰهَدُواْۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلۡبَأۡسِۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾.

قدمنا عند قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ﴾ [البقرة: 153] أن قوله: ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ﴾ متصل بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ﴾ [البقرة: 142] وأنه ختام للمحاجَّة في شأن تحويل القبلة، وأن ما بين هذا وذلك كله اعتراض أُطنِب فيه وأُطيل لأخذ معانيه بعضها بحُجَز بعض.

فهذا إقبال على خطاب المؤمنين بمناسبة ذكر أحوال أهل الكتاب وحسدهم المؤمنين على اتباع الإسلام مراد منه تلقين المسلمين الحجة على أهل الكتاب في تهويلهم على المسلمين إبطال القبلة التي كانوا يصلُّون إليها، ففي ذلك تعريض بأهل الكتاب. فأهل الكتاب رأوا أن المسلمين كانوا على شيء من البر باستقبالهم قبلتهم، فلما تحولوا عنها لَمَزوهم بأنهم أضاعوا أمراً من أمور البر، يقول: عَدِّ عن هذا وأعرضوا عن تهويل الواهنين، وهَبوا أن قبلة الصلاة تغيرت أو كانت الصلاة بلا قبلة أصلًا، فهل ذلك أمر له أثر في تزكية النفوس واتصافها بالبر؟ فذكر المشرق والمغرب اقتصار على أشهر الجهات أو هو للإشارة إلى قبلة اليهود وقبلة النصارى لإبطال تهويل الفريقين على المسلمين حين استقبلوا الكعبة، ومنهم من جعله لكل من يسمع الخطاب.

والبر: سعة الإحسان وشدة المرضاة والخير الكامل الشامل، ولذلك توصف به الأفعال القوية الإحسان فيقال: بر الوالدين وبر الحج، وقال تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: 92]، والمراد به هنا بر العبد ربه بحسن المعاملة في تلقي شرائعه وأوامره.

ونفى البر عن استقبال الجهات مع أن منها ما هو مشروع كاستقبال الكعبة: إما لأنه من الوسائل لا من المقاصد فلا ينبغي أن يكون الاشتغال به قصارى همة المؤمنين، ولذلك أسقطه الله عن الناس في حال العجز والنسيان وصلوات النوافل على الدابة في السفر، ولذلك قال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ﴾... إلخ، فإن ذلك كله من أهم مقاصد الشريعة وفيه جماع صلاح النفس والجماعة، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ﴾ [التوبة: 19] الآيات، فيكون النفي على معنى نفي الكمال، وإما لأن المنفيَّ عنه البر هو استقبال قبلتَي اليهود والنصارى، فقد تقدم لنا أن ذلك الاستقبال غير مشروع في أصل دينهم ولكنه شيء استحسنه أنبياؤهم ورهبانهم، ولذلك نفى البر عن تولية المشرق والمغرب تنبيهاً على ذلك.

وقرأ الجمهور: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرُّ﴾ برفع البر على أنه اسم ﴿لَّيْسَ﴾ والخبر هو (أن تولوا) وقرأه حمزة وحفص عن عاصم بنصب ﴿ٱلْبِرَّ﴾ على أن قوله: ﴿أَن تُوَلُّوا۟﴾ اسم ﴿لَّيْسَ﴾ مؤخر، ويكثر في كلام العرب تقديم الخبر على الاسم في باب كان وأخواتها إذا كان أحد معمولي هذا الباب مركباً من أن المصدرية وفعلها كان المتكلم بالخيار في المعمول الآخرين أن يرفعه وأن ينصبه، وشأن اسم ﴿لَّيْسَ﴾ أن يكون هو الجدير بكونه مبتدأ به، فوجه قراءة رفع ﴿ٱلْبِرُّ﴾ أن البر أمر مشهور معروف لأهل الأديان مرغوب للجميع، فإذا جُعل مبتدأ في حالة النفي أصغت الأسماع إلى الخبر، وأما توجيه قراءة النصب فلأن أمر

استقبال القبلة هو الشغل الشاغل لهم، فإذا ذكر خبره قبله ترقب السامع المبتدأ فإذا سمعه تقرر في علمه.

وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ﴾ إخبار عن المصدر باسم الذات للمبالغة كعكسه في قولها: «فإنما هي إقبال وإدبار»، وذلك كثير في الكلام، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا﴾ [الملك: 30] وقول النابغة:

وقد خفتُ حتى ما تزيد مَخافتي على وعِلٍ في ذي المطارة عاقلِ

أي: وعِل هو مخافة، أي: خائف، ومن قدر في مثله مضافاً، أي: بر من آمن أو ولكن ذو البر، فإنما عنى بيان المعنى لا أن هنالك مقداراً؛ لأنه يخرج الكلام عن البلاغة إلى كلام مغسول كما قال التفتازاني، وعن المبرد: لو كنت ممن يقرأ لقرأت ولكن البَر بفتح الباء، وكأنه أراد الاستغناء عن التقدير في الإخبار عن البر بجملة: ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ لأن من آمن هو البار لا نفس البر، وكيف يقرأ كذلك و﴿ٱلْبِرَّ﴾ معطوف بلكن في مقابلة البَرَّ المثبت، فهل يكون إلا عينه؟ ولذا لم يقرأ أحد إلا البر بكسر الباء، على أن القراءات مروية وليست اختياراً، ولعل هذا لا يصح عن المبرد،

وقرأ نافع وابن عامر: (ولكن البر) بتخفيف النون من لكن ورفع البر على الابتداء، وقرأه بقية العشرة بتشديد نون (لكن) ونصب البر والمعنى واحد.

وتعريف ﴿وَٱلْكِتَٰبِ﴾ تعريف الجنس المفيد للاستغراق، أي: آمن بكتب الله مثل التوراة والإنجيل والقرآن، ووجه التعبير بصيغة المفرد أنها أخف مع عدم التباس التعريف بأن يكون للعهد؛ لأن عطف النبيين على «الكتاب» قرينة على أن اللام في «الكتاب» للاستغراق فأوثرت صيغة المفرد طلباً لخفة اللفظ. وما يظن من أن استغراق المفرد المعرف باللام أشمل من استغراق الجمع المعرف بها ليس جارياً على الاستعمال وإنما توهمه السكاكي في المفتاح في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى﴾ [مريم: 4] من كلام وقع في الكشاف وما نقل عن ابن عباس أنه قرأ قوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وكتابه﴾ [البقرة: 285]، وقال الكتاب أكثر من الكتب، فلو صح ذلك عنه لم يكن مريداً به توجيه قراءته و«كتابه» المعرف بالإضافة بل عنى به الأسماء المنفية بـ (لا) التبرئة تفرقة بين نحو: لا رجل في الدار، ونحو: (لا) رجال في الدار، في تطرق احتمال نفي جنس الجموع لا جنس الأفراد على ما فيه من البحث، فلا ينبغي التعلق بتلك الكلمة ولا يصح التعلق بما ذكره صاحب «المفتاح».

والذي ينبغي اعتماده أن استغراق المفرد والجمع في المعرف باللام وفي المنفي بلا

التبرئة سواء، وإنما يختلف تعبير أهل اللسان مرة بصيغة الإفراد ومرة بصيغة الجمع تبعاً لحكاية الصورة المستحضرة في ذهن المتكلم والمناسِبة لمقام الكلام، فأما في المنفي بلا النافية للجنس فلك أن تقول: لا رجل في الدار ولا رجال في الدار على السواء إلا إذا رجح أحد التعبيرين مرجح لفظي، وأما في المعرف باللام أو الإضافة فكذلك في صحة التعبير بالمفرد والجمع سوى أنه قد يتوهم احتمال إرادة العهد، وذلك يعرض للمفرد والجمع ويندفع بالقرائن.

و(على) في قوله: ﴿عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ مجاز في التمكن من حب المال مثل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ [البقرة: 5]، وهي في مثل هذا المقام للتنبيه على أبعد الأحوال من مظنة الوصف فلذلك تفيد مفاد كلمة (مع) وتدل على معنى الاحتراس كما هي في قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا﴾ [الإنسان: 8] وقول زهير:

مَن يلقَ يوماً على علَّاته هَرِماً ... يلقَ السَّماحةَ فيه والنَّدى خُلُقا

قال الأعلم في «شرحه»: أي: فكيف به وهو على غير تلك الحالة. اهـ.

وليس هذا معنى مستقلًّا من معاني (على) بل هو استعلاء مجازي أريد به تحقق ثبوت مدلول مدخولها لمعمول متعلقها، لأنه لبعد وقوعه يحتاج إلى التحقيق، والضمير للمال لا محالة، والمراد أنه يعطي المال مع حبه للمال وعدم زهادته فيه، فيدل على أنه إنما يعطيه مرضاة لله تعالى ولذلك كان فعله هذا براً.

وذكر أصنافاً ممن يؤتون المال لأن إتيانهم المال ينجم عنه خيرات ومصالح.

فذكر ذوي القربى، أي: أصحاب قرابة المعطي، فاللام في القربى عوض عن المضاف إليه، أمر المرء بالإحسان إليهم لأن مواساتهم تكسبهم محبتهم إياه والتئامهم، وهذا التئام القبائل الذي أراده الله بقوله: ﴿لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: 13] فليس مقيداً بوصف فقرهم كما فسر به بعض المفسرين، بل ذلك شامل للهدية لأغنيائهم وشامل للتوسعة على المتضائقين وترفيه عيشتهم، إذ المقصود هو التحابب.

ثم ذكر اليتامى وهم مظنة الضعف لظهور أن المراد اليتيم المحتاج حاجة دون الفقر، وإنما هو فاقد ما كان ينيله أبوه من رفاهية عيش، فإيتاؤهم المال يجبر صدع حياتهم، وذكر السائلين وهم الفقراء. والمسكنة: الذل، مشتقة من السكون، ووزن مسكين مِفعيل للمبالغة مثل مِنطيق، والمسكين الفقير الذي أذله الفقر، وقد اتفق أئمة اللغة أن المسكين غير الفقير، فقيل: هو أقل فقراً من الفقير، وقيل: هو أشد فقراً. وهذا قول الجمهور. وقد يطلق أحدهما في موضع الآخر إذا لم يجتمعا، وقد اجتمع في

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: 60] ونظيرها في ذكر هؤلاء الأربعة قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ﴾ [البقرة: 215].

وذكر السائلين وهم الفقراء كنَّى عنهم بالسائلين لأن شأن المرء أن تمنعه نفسه من أن يسأل الناس لغير حاجة غالباً. فالسؤال علامة الحاجة غالباً، ولو أدخل الشك في العلامات الاعتيادية لارتفعت الأحكام، فلو تحقق غنى السائل لما شرع إعطاؤه لمجرد سؤاله، ورووا: «للسائل حق ولو جاء راكباً على فرس» وهو ضعيف.

وذكر ابن السبيل وهو الغريب، أعني الضيف في البوادي؛ إذ لم يكن في القبائل نُزُل أو خانات أو فنادق، ولم يكن السائر يستصحب معه المال وإنما يحمل زاد يومه، ولذلك كان حق الضيافة فرضاً على المسلمين، أي: في البوادي ونحوها. وذكر الرقاب والمراد فداء الأسرى وعتق العبيد. ثم ذكر الزكاة وهي حق المال لأجل الغنى، ومصارفها مذكورة في آيتها.

وذكر الوفاء بالعهد لما فيه من الثقة بالمعاهد ومن كرم النفس، وكون الجِد والحق لها دُربة وسجية، وإنما قيد بالظرف وهو إذا عاهدوا، أي: وقت حصول العهد فلا يتأخر وفاؤهم طرفة عين، وفيه تنبيه على وجوب الاحتياط عند بذل العهد بحيث لا يعاهد حتى يتحقق أنه يستطيع الوفاء، كأنه يقول: فإن علموا ألا يفوا فلا يعاهدوا. وعطف ﴿وَٱلْمُوفُونَ﴾ على ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ وغيَّر أسلوب الوصف فلم يقل: ومن أوفى بعده للدلالة على مغايرة الوصفين بأن الأول من علائق حق الله تعالى وأصول الدين، والثاني من حقوق العباد.

وذكر الصابرين في البأساء لما في الصبر من الخصائص التي ذكرناها عند قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ﴾ [البقرة: 45]، ثم ذكر مواقعه التي لا يعدوها وهي حالة الشدة، وحالة الضر، وحالة القتال، فالبأساء والضراء اسمان على وزن فعلاء وليسا وصفين إذ لم يسمع لهما أفعل مذكراً، والبأساء مشتقة من البؤس وهو سوء الحالة من فقر ونحوه من المكروه، قال الراغب: وقد غلب في الفقر ومنه البئيس الفقير، فالبأساء الشدة في المال. والضراء شدة الحال على الإنسان مشتقة من الضر، ويقابلها السراء وهي ما يسر الإنسان من أحواله، والبأس النكاية والشدة في الحرب ونحوها كالخصومة ﴿قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [النمل: 33]، ﴿بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ ۚ﴾ [الحشر: 14] والشر أيضاً بأس، والمراد به هنا الحرب.

فلله هذا الاستقراء البديع الذي يعجز عنه كل خطيب وحكيم غير العلّام الحكيم، وقد جمعت هذه الخصال جماع الفضائل الفردية والاجتماعية الناشئ عنها صلاح أفراد المجتمع من أصول العقيدة وصالحات الأعمال.

فالإيمان وإقام الصلاة هما منبع الفضائل الفردية، لأنهما ينبثق عنهما سائر التحليات المأمور بها، والزكاة وإيتاء المال أصل نظام الجماعة صغيرها وكبيرها، والمواساة تقوى عنها الأخوة والاتحاد وتسدد مصالح للأمة كثيرة ويبذل المال في الرقاب يتعزز جانب الحرية المطلوبة للشارع حتى يصير الناس كلهم أحراراً. والوفاء بالعهد فيه فضيلة فردية وهي عنوان كمال النفس، وفضيلة اجتماعية وهي ثقة الناس بعضهم ببعض.

والصبر فيه جماع الفضائل وشجاعة الأمة، ولذلك قال تعالى هنا: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ فحصر فيهم الصدق والتقوى حصراً ادعائياً للمبالغة. ودلت على أن المسلمين قد تحقق فيهم معنى البر، وفيه تعريض بأن أهل الكتاب لم يتحقق فيهم، لأنهم لم يؤمنوا ببعض الملائكة وبعض النبيين، ولأنهم حرموا كثيراً من الناس حقوقهم، ولم يفوا بالعهد، ولم يصبروا. وفيها أيضاً تعريض بالمشركين إذ لم يؤمنوا باليوم الآخر، والنبيين، والكتاب، وسلبوا اليتامى أموالهم، ولم يقيموا الصلاة، ولم يؤتوا الزكاة.

ونصب ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ وهو معطوف على مرفوعات نصب على الاختصاص على ما هو المتعارف في كلام العرب في عطف النعوت من تخيير المتكلم بين الإتباع في الإعراب للمعطوف عليه وبين القطع قاله الرضي، والقطع يكون بنصب ما حقه أن يكون مرفوعاً أو مجروراً وبرفع ما هو بعكسه ليظهر قصد المتكلم القطع حين يختلف الإعراب؛ إذ لا يعرف أن المتكلم قصد القطع إلا بمخالفة الإعراب، فأما النصب فبتقدير فعل مدح أو ذم بحسب المقام، والأظهر تقدير فعل (أخص) لأنه يفيد المدح بين الممدوحين والذم بين المذمومين.

وقد حصل بنصب ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ هنا فائدتان؛ إحداهما: عامة في كل قطع من النعوت، فقد نقل عن أبي علي الفارسي أنه إذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن يخالف إعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها، لأن هذا من مواضع الإطناب، فإذا خولف إعراب الأوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان.

قال في «الكشاف»: نصب على المدح وهو باب واسع كسره سيبويه على أمثلة

وشواهد. اهـ .**قلت**: قال سيبويه في باب ما ينتصب على التعظيم والمدح: «وإن شئت جعلته صفة فجرى على الأول، وإن شئت قطعته فابتدأته، مثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ ولو رفع الصابرين على أول الكلام كان جيداً، ولو ابتدأته فرفعته على الابتداء كان جيداً، ونظير هذا النصب قول الخرنق:

لا يَبْعَدَنْ قومي الذين هُمُوا ... سُم العُداة وآفة الجُزْرِ
النازلينَ بكل مُعتَرَكٍ ... والطَّيبون معاقد الأُزْرِ

بنصب النازلين، ثم قال: وزعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم ترد أن تحدِّث الناس ولا من تخاطب بأمر جهلوه ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت فجعلته ثناءً وتعظيماً، ونصبه على الفعل كأنه قال: أذكر أهل ذلك وأذكر المقيمين، ولكنه فعل لا يستعمل إظهاره». اهـ. **قلت**: يؤيد هذا الوجه أنه تكرر مثله في نظائر هذه الآية في سورة النساء [162]: ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ عطفاً على ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [النساء: 162]، وفي سورة العقود [69]: ﴿وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾ عطفاً على ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾ [البقرة: 62].

الفائدة الثانية: في نصب ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ بتقدير (أخص) أو (أمدح) تنبيهاً على خصيصية الصابرين ومزية صفتهم التي هي الصبر.

قال في «الكشاف»: «ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحناً في خط المصحف، وربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب وما لهم في النصب على الاختصاص من الافتنان». اهـ. **وأقول**: إن تكرره كما ذكرنا وتقارب الكلمات يربأ به عن أن يكون خطأ أو سهواً وهو بين كلمتين مخالفتين إعرابه.

وعن الكسائي أن نصبه عطف على مفاعيل ﴿وَءَاتَى﴾، أي: وآتى المال الصابرين، أي: الفقراء المتعففين عن المسألة حين تصيبهم البأساء والضراء، والصابرين حين البأس وهم الذين لا يجدون ما ينفقون للغزو ويحبون أن يغزوا، لأن فيهم غناء عن المسلمين قال تعالى: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّواْ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [التوبة: 92].

وعن بعض المتأولين أن نصب ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ وقع خطأ من كتّاب المصاحف، وأنه مما أراده عثمان رضي الله عنه فيما نقل عنه أنه قال بعد أن قرأ المصحف الذي كتبوه: إني أجد

به لحناً ستقيمه العرب بألسنتها، وهذا متقوَّل على عثمان ولو صح لكان يريد باللحن ما في رسم المصاحف من إشارات مثل كتابة الألف في صورة الياء إشارة إلى الإمالة، ولم يكن اللحن يطلق على الخطأ. وقرأ يعقوب: ﴿**والصابرون**﴾ بالرفع عطفاً على ﴿وَالْمُوفُونَ﴾.

[178] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾.

أعيد الخطاب بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، لأن هذا صنف من التشريع لأحكام ذات بال في صلاح المجتمع الإسلامي واستتباب نظامه وأمنه حين صار المسلمون بعد الهجرة جماعة ذات استقلال بنفسها ومدينتها، فإن هاته الآيات كانت من أول ما أنزل بالمدينة عام الهجرة كما ذكره المفسرون في سبب نزولها في تفسير قوله تعالى بعد هذا: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾ [البقرة: 190] الآية.

تلك أحكام متتابعة من إصلاح أحوال الأفراد وأحوال المجتمع، وابتدئ بأحكام القصاص، لأن أعظم شيء من اختلال الأحوال اختلال حفظ نفوس الأمة، وقد أفرط العرب في إضاعة هذا الأصل، يعلم ذلك من له إلمام بتاريخهم وآدابهم وأحوالهم، فقد بلغ بهم تطرفهم في ذلك إلى وشك الفناء لو طال ذلك فلم يتداركهم الله فيه بنعمة الإسلام، فكانوا يغير بعضهم على بعض لغنيمة أنعامه وعبيده ونسائه فيدافع المُغار عليه وتتلف نفوس بين الفريقين ثم ينشأ عن ذلك طلب الثارات فيسعى كل من قتل له قتيل في قتل قاتل وليِّه، وإن أعوزه ذلك قتل به غيره من واحد كفء له، أو عدد يراهم لا يوازونه ويسمون ذلك بالتكايل في الدم، أي: كأن دم الشريف يكال بدماء كثيرة، فربما قدروه باثنين أو بعشرة أو بمائة، وهكذا يدور الأمر ويتزايد تزايداً فاحشاً حتى يصير تفانياً قال زهير:

تداركْتُمَا عَبْساً وذبيان بعدما تفانَوا ودقُّوا بينهم عِطْرَ مَنْشِم

وينتقل الأمر من قبيلة إلى قبيلة بالولاء والنسب والحلف والنصرة، حتى صارت الإحن فاشية فتخاذلوا بينهم واستنصر بعض القبائل على بعض، فوجد الفرس والروم مدخلًا إلى التفرقة بينهم فحكموهم وأرهبوهم، وإلى هذا الإشارة والله أعلم بقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ﴾ [آل عمران: 103]، أي: كنتم أعداء بأسباب الغارات والحروب فألف بينكم بكلمة الإسلام، وكنتم على وشك الهلاك فأنقذكم منه، فضرب

مثلًا للهلاك العاجل الذي لا يبقي شيئاً، بحفرة النار، فالقائم على حافتها ليس بينه وبين الهلاك إلا أقل حركة.

فمعنى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ أنه حق لازم للأمة لا محيد عن الأخذ به فضمير ﴿عَلَيْكُمُ﴾ لمجموع الأمة على الجملة لمن توجه له حق القصاص، وليس المراد على كل فردٍ فرد القصاص، لأن ولي الدم له العفو عن دم وليِّه كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوفِ﴾، وأصل الكتابة نقش الحروف في حجر أو رقش أو ثوب، ولما كان ذلك النقش يراد به التوثق لما نُقش به ودوام تذكره أطلق (كُتب) على معنى حقَّ وثبت، أي: حق لأهل القتيل.

والقصاص اسم لتعويض حق جناية أو حق غُرم على أحد بمثل ذلك من عند المحقوق إنصافاً وعدلًا، فالقصاص يطلق على عقوبةً الجاني بمثل ما جنى، وعلى محاسبة رب الدَّين بما عليه للمدين من دَين يفي بدَينه، فإطلاقاته كلها تدل على التعادل والتناصف في الحقوق والتبعات المعروضة للغمص.

وهو بوزن فِعال، وهو وزن مصدر فاعل من القص وهو القطع، ومنه قولهم: طائر مقصوص الجناح، ومنه سمِّي المقص لآلة القص، أي: القطع، وقُصة الشعر بضم القاف ما يقص منه لأنه يجري في حقين متبادلين بين جانبين، يقال: قاصَّ فلان فلاناً إذا طرح من دَين في ذمته مقداراً يدين له في ذمة الآخر، فشبَّه التناصف بالقطع لأنه يقطع النزاع الناشب قبله، فلذلك سُمِّي القَوَد وهو تمكين ولي المقتول من قتل قاتل مولاه قصاصاً، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179]، وسمِّيت عقوبة من يجرح أحداً جرحاً عمداً عدواناً بأن يجرح ذلك الجارح مثل ما جرح غيره قصاصاً، قال تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45]، وسمُّوا معاملة المعتدي بمثل جرمه قِصاصاً ﴿وَالْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ﴾ [البقرة: 194]، فماهية القصاص تتضمن ماهية التعويض والتماثل.

فقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ يتحمَّل معنى الجزاء على القتل بالقتل للقاتل، وتتحمَّل معنى التعادل والتماثل في ذلك الجزاء بما هو كالعوض له والمثل، وتتحمل معنى أنه لا يقتل غير القاتل ممن لا شركة له في قتل القتيل، فأفاد قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ حق المؤاخذة بين المؤمنين في قتل القتلى فلا يذهب حق قتيل باطلًا ولا يقتل غير القاتل باطلًا، وذلك إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية من إهمال دم الوضيع إذا قتله الشريف وإهمال حق الضعيف إذا قتله القوي الذي يُخشى قومه،

ومن تحكمهم بطلب قتل غير القاتل إذا قتل أحد رجلًا شريفاً يطلبون قتل رجل شريف مثله بحيث لا يقتلون القاتل إلا إذا كان بواء للمقتول، أي: كفئاً له في الشرف والمجد، ويعتبرون قيمة الدماء متفاوتة بحسب تفاوت السؤدد والشرف ويسمّون ذلك التفاوت تكايلًا من الكيل، قالت ابنة بهدل بن قرقة الطائي تستثير رهطها على قتل رجل قتل أباها وتذكر أنها ما كانت تقنع بقتله به لولا أن الإسلام أبطل تكايل الدماء:

أمَا في بني حِصْنٍ من ابنِ كريهة مِنَ القوم طَلَّاب التِّرات غَشَمْشَم
فيقتل جبراً بامرئ لم يكن له بواء ولكن لا تكايل بالدم[1]

قال النبي ﷺ: «**المسلمون تتكافأ دماؤهم**».

وقد ثبت بهذه الآية شرع القصاص في قتل العمد، وحكمة ذلك ردع أهل العدوان عند الإقدام على قتل الأنفس إذا علموا أن جزاءهم القتل، فإن الحياة أعز شيء على الإنسان في الجبلَّة فلا تعادل عقوبة القتل في الردع والانزجار، ومن حكمة ذلك تطمين أولياء القتلى بأن القضاء ينتقم لهم ممن اعتدى على قتيلهم، قال تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء: 33]، أي: لئلا يتصدَّى أولياء القتيل للانتقام من قاتل مولاهم بأنفسهم؛ لأن ذلك يفضي إلى صورة الحرب بين رهطين فيكثر فيه إتلاف الأنفس كما تقدم في الكلام على صدر الآية، ويأتي عند قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179].

وأول دم أقيد به في الإسلام دم رجل من هذيل قتله رجل من بني ليث، فأقاد منه النبي ﷺ وهو سائر إلى فتح الطائف بموضع يقال له: بحرة الرغاء في طريق الطائف وذلك سنة ثمان من الهجرة.

و﴿فِى﴾ من قوله: ﴿فِى ٱلْقَتْلَى﴾ للظرفية المجازية والقصاص لا يكون في ذوات القتلى، فتعين تقدير مضاف وحذفه هنا ليشمل القصاص سائر شؤون القتلى وسائر معاني القصاص فهو إيجاز وتعميم.

وجمع ﴿ٱلْقَتْلَى﴾ باعتبار جمع المخاطبين، أي: في قتلاكم، والتعريف في القتلى تعريف الجنس، والقتيل هو من يقتله غيره من الناس، والقتل فعل الإنسان إماتة إنسان آخر فليس الميت بدون فعل فاعل قتيلًا.

---

(1) جبر هو اسم قاتل أبيها.

وجملة: ﴿ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾ تبيين وتفصيل لجملة: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ فالباء في قوله: ﴿بِٱلۡحُرِّ﴾ وما بعده، متعلقة بمحذوف دل عليه معنى القصاص والتقدير: الحر يقتص أو يقتل بالحر... إلخ، ومفهوم القيد مع ما في الحر والعبد والأنثى من معنى الوصفية يقتضي أن الحُر يقتل بالحر لا بغيره، والعبد يقتل بالعبد لا بغيره، والأنثى تقتل بالأنثى لا بغيرها.

وقد اتفق علماء الإسلام على أن هذا المفهوم غير معمول به باطراد، لكنهم اختلفوا في المقدار المعمول به منه بحسب اختلاف الأدلة الثابتة من الكتاب والسنة وفي المراد من هذه الآية ومحمل معناها، ففي «الموطأ»؛ قال مالك: أحسن ما سمعت في هذه الآية أن قوله تعالى: ﴿ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ﴾ فهؤلاء الذكور، وقوله: ﴿وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾ أن القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور، والمرأة الحرة تقتل بالمرأة الحرة كما يقتل الحر بالحر والأمة تقتل بالأمة كما يقتل العبد بالعبد، والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال. والقصاص أيضاً يكون بين الرجال والنساء، أي: وخصَّت الأنثى بالذِّكر مع أنها مشمولة لعموم الحر بالحر والعبد لئلا يتوهم أن صيغة التذكير في قوله: ﴿ٱلۡحُرُّ﴾ وقوله: ﴿وَٱلۡعَبۡدُ﴾ مراد بها خصوص الذكور.

قال القرطبي عن طائفة أن الآية جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه، فبينت حكم الحر إذا قتل حراً والعبد إذا قتل عبداً والأنثى إذا قتلت أنثى، ولم يتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر، فالآية محكمة وفيها إجمال يبينه قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ﴾ [المائدة: 45] الآية. اهـ.

وعلى هذا الوجه، فالتقييد لبيان عدم التفاضل في أفراد النوع، ولا مفهوم له فيما عدا ذلك من تفاضل الأنواع إثباتاً ولا نفياً، وقال الشعبي: نزلت في قوم قالوا: لنقتلن الحر بالعبد والذكر بالأنثى. وذلك وقع في قتال بين حيَّين من الأنصار، ولم يثبت هذا الذي رواه، وهو لا يغني في إقامة محمل الآية.

وعلى هذين التأويلين لا اعتبار بعموم مفهوم القيد؛ لأن شرط اعتباره ألا يظهر لذكر القيد سبب إلا الاحتراز عن نقيضه، فإذا ظهر سبب غير الاحتراز بطل الاحتجاج بالمفهوم، وحينئذٍ فلا دلالة في الآية على ألا يقتل حر بعبد ولا أنثى بذكر ولا على عكس ذلك، وإن دليل المساواة بين الأنثى والذكر وعدم المساواة بين العبد والحر عند من نفى المساواة مستنبط من أدلة أخرى.

الثالث: نقل عن ابن عباس: أن هذا كان حكماً في صدر الإسلام ثم نسخ بآية المائدة ﴿أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة: 45]، ونقله في «الكشاف» عن سعيد بن المسيب

والنخعي والثوري وأبي حنيفة، ورده ابن عطية والقرطبي بأن آية المائدة حكاية عن بني إسرائيل، فكيف تصلح نسخاً لحكم ثبت في شريعة الإسلام، أي: حتى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فمحله ما لم يأت في شرعنا خلافه.

وقال ابن العربي في الأحكام عن الحنفية: إن قوله تعالى: ﴿فِي الْقَتْلَى﴾ هو نهاية الكلام وقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ جاء بعد ذلك، وقد ثبت عموم المساواة بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ لأن القتلى عام وخصوص آخر الآية لا يبطل عموم أولها، ولذلك قالوا يقتل الحر بالعبد، **قلت**: يرد على هذا أنه لا فائدة في التفصيل لو لم يكن مقصوداً وإن الكلام بأواخره، فالخاص يخصص العام لا محالة، وإنه لا محيص من اعتبار كونه تفصيلًا إلا أن يقولوا إن ذلك كالتمثيل، والمنقول عن الحنفية في «الكشاف» هو ما ذكرناه آنفاً.

ويبقى بعد هاته التأويلات سؤال قائم عن وجه تخصيص الأنثى بعد قوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ وهل تخرج الأنثى عن كونها حرة أو أمة بعد ما تبين أن المراد بالحر والعبد الجنسان؛ إذ ليس صيغة الذكور فيها للاحتراز عن النساء منهم؛ فإن «ال» لما صيَّرته اسم جنس صار الحكم على الجنس وبطل ما فيه من صيغة تأنيث كما يبطل ما فيه من صيغة جمع إن كانت فيه.

ولأجل هذا الإشكال سألتُ العلَّامة الجد الوزير رحمه الله عن وجه مجيء هذه المقابلة المشعرة بألا يقتص من صنف إلا لقتل مماثلة في الصفة، فترك لي ورقة بخطه فيها ما يأتي الظاهر والله تعالى أعلم أن للآية يعني آية سورة المائدة نزلت إعلاماً بالحكم في بني إسرائيل تأنيساً وتمهيداً لحكم الشريعة الإسلامية، ولذلك تضمنت إناطة الحكم بلفظ النفس المتناول للذكر والأنثى، الحر والعبد، الصغير والكبير، ولم تتضمن حكماً للعبيد ولا للإناث، وصدِّرت بقوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ [المائدة: 45]، والآية الثانية يعني آية سورة البقرة صدِّرت بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ وناط الحكم فيها بالحرية المتناولة للأصناف كلها ثم ذكر حكم العبيد والإناث ردًّا على من يزعم أنه لا يقتص لهم، وخصص الأنثى بالأنثى للدلالة على أن دمها معصوم، وذلك لأنه إذا اقتص لها من الأنثى ولم يقتص لها من الذكر، صار الدم معصوماً تارة لذاته غير معصوم أخرى، وهذا من لطف التبليغ حيث كان الحكم متضمناً لدليله، فقوله:

كتب القتل والقتال علينا وعلى الغانيات جرُّ الذيول

حكم جاهلي. اهـ.

يعني أن الآية لم يقصد منها إلا إبطال ما كان عليه أمر الجاهلية من ترك القصاص

لشرف أو لقلة اكتراث، فقصدت التسوية بقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ أي لا فضل لحر شريف على حر ضعيف، ولا لعبيد السادة على عبيد العامة، وقصدت من ذِكر الأنثى إبطال ما كان عليه الجاهلية من عدم الاعتداد بجناية الأنثى واعتبارها غير مؤاخذة بجناياتها، وأراد بقوله: حكم جاهلي أنه ليس جارياً على أحكام الإسلام؛ لأن البيت لعمر بن أبي ربيعة وهو شاعر إسلامي من صدر الدولة الأموية.

فإن قلت: كان الوجه ألا يقول: ﴿بِالْأُنثَىٰ﴾ المشعر بأن الأنثى لا تقتل بالرجل مع إجماع المسلمين على أن المرأة يُقتص منها للرجل .**قلت**: الظاهر أن القيد خرج مخرج الغالب، فإن الجاري في العرف أن الأنثى لا تقتل إلا أنثى، إذ لا يتشاور الرجال والنساء، فذِكر ﴿بِالْأُنثَىٰ﴾ خارج على اعتبار الغالب كمخرج وصف السائمة في قول النبي ﷺ: «**في الغنم السائمة الزكاة**» والخلاصة أن الآية لا يلتئم منها معنى سليم من الإشكال إلا معنى إرادة التسوية بين الأصناف لقصد إبطال عوائد الجاهلية.

وإذا تقرر أن الآية لا دلالة لها على نفي القصاص بين الأصناف المختلفة ولا على إثباته من جهة ما ورد على كل تأويل غير ذلك من انتقاض بجهة أخرى، فتعين أن قوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾ محمله الذي لا شك فيه هو مساواة أفراد كل صنف بعضها مع بعض دون تفاضل بين الأفراد، ثم أدلة العلماء في تسوية القصاص بين بعض الأصناف مع بعض الذكور بالإناث وفي عدمها كعدم تسوية الأحرار بالعبيد عند الذين لا يسوون بين صنفيهما خلافاً لأبي حنيفة والثوري وابن أبي ليلى وداود أدلة أخرى غير هذا القيد الذي في ظاهر الآية، فأما أبو حنيفة فأخذ بعموم قوله: ﴿الْقَتْلَى﴾ ولم يثبت له مخصصاً ولم يستثن منه إلا القصاص بين المسلم والكافر الحربي واستثناؤه لا خلاف فيه، ووجهه أن الحربي غير معصوم الدم، وأما المعاهد ففي حكم قتل المسلم إياه مذاهب، وأما الشافعي وأحمد فنفيا القصاص من المسلم للذمي والمعاهد وأخذا بحديث لا يقتل مسلم بكافر، ومالك والليث قالا: لا قصاص من المسلم إذا قتل الذمي والمعاهد قتل عدوان وأثبتا القصاص منه إذا قتل غيلة.

وأما القصاص بين الحر والعبد في قطع الأطراف فليس من متعلقات هذه الآية، وسيأتي عند قوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: 45] في سورة العقود. ونفى مالك والشافعي وأحمد القصاص من الحر للعبد استناداً لعمل الخلفاء الراشدين وسكوت الصحابة، واستناداً لآثار مروية، وقياساً على انتفاء القصاص من الحر في إصابة أطراف العبد، فالنفس أولى بالحفظ. والقصاص من العبد لقتله الحر ثابت عندهما بالفحوى، والقصاص من الذكر لقتل الأنثى ثابت بلحن الخطاب.

[178] ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍۢ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾.

الفاء لتفريع الإخبار أي لمجرد الترتيب اللفظي لا لتفريع حصول ما تضمَّنته الجملة المعطوفة بها على حصول ما تضمَّنته ما قبلها، والمقصود بيان أن أخذ الولي بالقصاص المستفاد من صور ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ ليس واجباً عليه ولكنه حق له فقط لئلا يتوهم من قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ أن الأخذ به واجب على ولي القتيل، والتصدي لتفريع ذكر هذا بعد ذكر حق القصاص للإيماء إلى أن الأولى بالناس قبول الصلح استبقاء لأواصر أخوة الإسلام.

قال الأزهري: «هذه آية مشكلة وقد فسَّروها تفسيراً قرَّبوه على قدر إفهام أهل عصرهم»، ثم أخذ الأزهري في تفسيرها بما لم يكشف معنى وما أزال إشكالًا، وللمفسرين مناح كثيرة في تفسير ألفاظها ذكر القرطبي خمسة منها، وذكر في «الكشاف» تأويلًا آخر، وذكر الطيبي تأويلين راجعين إلى تأويل «الكشاف»، واتفق جميعهم على أن القصد منها الترغيب في المصالحة عن الدماء، وينبغي ألا نذهب بإفهام الناظر طرائق قدداً، فالقول الفصل أن نقول: إن ماصدق (مَن) في قوله: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ﴾ هو ولي المقتول، وإن المراد بأخيه هو القاتل وصف بأنه أخ تذكيراً بأخوة الإسلام وترقيقاً لنفس ولي المقتول؛ لأنه إذا اعتبر القاتل أخاً له كان من المروءة ألا يرضى بالقود منه؛ لأنه كمن رضي بقتل أخيه، ولقد قال بعض العرب قتل أخوه ابناً له عمداً، فقدِّم إليه ليقتاد منه فألقى السيف وقال:

أقول للنفس تَأْساءً وتعزيةً ... إحدى يديَّ أصابتني ولم تُرِدِ
كلاهُما خَلَفٌ من فَقْدِ صاحبه ... هذا أخي حين أدعوهُ وذا ولدي

وماصدق ﴿شَىْءٌ﴾ هو عوض الصلح، ولفظ شيء اسم متوغل في التفكير دال على نوع ما يصلح له سياق الكلام، وقد تقدم حسن موقع كلمة شيء عند قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ﴾ [البقرة: 155]، ومعنى ﴿عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ﴾ أنه أعطى العفو، أي: الميسور على القاتل من عوض الصلح. ومن معاني العفو أنه الميسور من المال الذي لا يجحف بباذله، وقد فسر به العفو من قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ﴾ [الأعراف: 199]، وإيثار هذا الفعل لأنه يؤذن بمراعاة التيسير والسماحة وهي من خلق الإسلام، فهذا تأكيد للترغيب الذي دل عليه قوله: ﴿مِنْ أَخِيهِ﴾ والتعبير عن عوض الدم بشيء لأن العوض يختلف، فقد يعرض على ولي الدم مال من ذهب أو فضة وقد يعرض عليه إبل

أو عروض أو مقاصة دماء بين الحيين؛ إذ ليس العوض في قتل العمد معيناً كما هو في دية قتل الخطأ.

(واتباع) (وَ أداء) مصدران وقعا عوضاً عن فعلين، والتقدير: فليتبع اتباعاً وليؤد أداءً، فعدل عن أن ينصب على المفعولية المطلقة إلى الرفع لإفادة معنى الثبات والتحقيق الحاصل بالجملة الاسمية، كما عدل إلى الرفع في قوله تعالى: ﴿قَالَ سَلَٰمٌۖ﴾ [هود: 69] بعد قوله: ﴿قَالُواْ سَلَٰمًاۖ﴾ [هود: 69]، وقد تقدم تطور المصدر الذي أصله مفعول مطلق إلى مصيره مرفوعاً عند قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] فنظم الكلام: فاتباع حاصل، ممن عفي له من أخيه شيء وأداء حاصل من أخيه إليه، وفي هذا تحريض إن عفي له على أن يقبل ما عفي له، وتحريض لأخيه على أداء ما بذله بإحسان.

والاتباع مستعمل في القبول والرضا، أي: فليرض بما عفي له، كقول النبي ﷺ: «**وإذا أُتبع أحدكم على مليء فليتبع**».

والضمير المقدر في (اتباع) عائد إلى (من عفي له)، والضمير المقدر في أداء عائد إلى أخيه، والمعنى: فليرضى بما بذل له من الصلح المتيسر، وليؤد باذل الصلح ما بذله دون مماطلة ولا نقص، والضمير المجرور باللام والضمير المجرور بإلى عائدان على ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ﴾.

ومقصد الآية الترغيب في الرضا بأخذ العوض عن دم القتيل بدلًا من القصاص لتغيير ما كان أهل الجاهلية يتعيرون به من أخذ الصلح في قتل العمد ويعدونه بيعاً لدم مولاهم كما قال مُرة الفقعسي:

فلا تأخذوا عقلًا من القوم إنني ... أرى العارَ يبقى والمعاقلَ تذهبُ

وقال غيره يذكر قوماً لم يقبلوا منه صلحاً عن قتيل:

فلو أنَّ حيًّا يقبل المالَ فديةً ... لسُقنا لهم سَيْباً من المال مُفْعَما
ولكن أبى قومٌ أصيبَ أخوهُمُ ... رضا العار فاختاروا على اللَّبَن الدَّما

وهذا كله في العفو على قتل العمد، وأما قتل الخطأ فإن شأنه الدية عن عاقلة القاتل وسيأتي في سورة النساء.

وإطلاق وصف الأخ على المماثل في دين الإسلام تأسيس أصل جاء به القرآن جعل به التوافق في العقيدة كالتوافق في نسب الإخوة، وحقاً فإن التوافق في الدِّين آصرة نفسانية والتوافق في النسب آصرة جسدية والروح أشرف من الجسد.

واحتج ابن عباس بهذه الآية على الخوارج في أن المعصية لا تُزيل الإيمان، لأن الله سمَّى القاتل أخاً لولي الدم وتلك أخوة الإسلام مع كون القاتل عاصياً.

وقوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ المعروف هو الذي تألفه النفوس وتستحسنه، فهو مما تسر به النفوس ولا تشمئز منه ولا تنكره، ويقال لضده: منكر، وسيأتي عند قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ في سورة آل عمران [110].

والباء في قوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ للملابسة، أي: فاتباع مصاحب للمعروف، أي: رضا وقبول، وحسن اقتضاء إن وقع مطل، وقبول التنجيم إن سأله القاتل.

والأداء: الدفع وإبلاغ الحق، والمراد به إعطاء مال الصلح، وذكر متعلقه وهو قوله: ﴿إِلَيْهِ﴾ المؤذن بالوصول إليه والانتهاء إليه للإشارة إلى إبلاغ مال الصلح إلى ولي المقتول بأن يذهب به إليه ولا يكلفه الحضور بنفسه لقبضه أو إرسال من يقبضه، وفيه إشارة إلى أنه لا يمطله، وزاد ذلك تقريراً بقوله: ﴿بِإِحْسَانٍ﴾، أي: دون غضب ولا كلام كريه أو جفاء معاملة.

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ إشارة إلى الحكم المذكور وهو قَبول العفو وإحسان الأداء والعدول عن القصاص، تخفيف من الله على الناس، فهو رحمة منه أي أثر رحمته، إذ التخفيف في الحكم أثر الرحمة، فالأخذ بالقصاص عدل والأخذ بالعفو رحمة.

ولما كانت مشروعية القصاص كافية في تحقيق مقصد الشريعة في شرع القصاص من ازدجار الناس عن قتل النفوس وتحقيق حفظ حق المقتول بكون الخيرة للولي، كان الإذن في العفو إن تراضيا عليه رحمة من الله بالجانبين، فالعدل مقدم والرحمة تأتي بعده.

قيل: إن الآية أشارت إلى ما كان في الشريعة الإسرائيلية من تعيين القصاص من قاتل العمد دون العفو ودون الدية كما ذكره كثير من المفسرين، وهو في «صحيح البخاري» عن ابن عباس، وهو ظاهر ما في سفر الخروج الإصحاح الثالث: «مَن ضرب إنساناً فمات يقتل قتلًا ولكن الذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكاناً يهرب إليه، وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عند مذبحي تأخذه للموت»، وقال القرطبي: إن حكم الإنجيل العفو مطلقاً، والظاهر أن هذا غير ثابت في شريعة عيسى، لأنه ما حكى الله عنه إلا أنه قال: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: 50]، فلعله مما أخذه علماء المسيحية من أمره بالعفو والتسامح لكنه حكم تُنزه شرائع الله عنه لإفضائه إلى انخرام نظام العالم، وشتان بين حال الجاني بالقتل في الإسلام يتوقع القصاص ويضع حياته في يد ولي دم المقتول فلا يدري أيقبل الصلح أم

لا يقبل، وبين ما لو كان واثقاً بأنه لا قصاص عليه فإن ذلك يجرئه على قتل عدوه وخصمه.

[178] ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾.

تفريع عن حكم العفو، لأن العفو يقتضي شكر الله على أن أنجاه بشرع جواز العفو وبأن سخر الولي للعفو، ومن الشكر ألا يعود إلى الجناية مرة أخرى، فإن عاد فله عذاب أليم. وقد فسر الجمهور العذاب الأليم بعذاب الآخرة، والمراد تشديد العذاب عليه كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ [المائدة: 95]، ثم له من حكم العفو والدية ما للقاتل ابتداء عندهم، وفسره بعضهم بعذاب الدنيا أعني القتل، فقالوا: إن عاد المعفو عنه إلى القتل مرة أخرى فلا بد من قتله ولا يمكِّن الحاكم الولي من العفو، ونقلوا ذلك عن قتادة وعكرمة والسدي، ورواه أبو داود عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ، وروي عن عمر بن عبدالعزيز أنه موكول إلى اجتهاد الإمام.

والذي يستخلص من أقوالهم هنا سواء كان العذاب عذاب الآخرة أو عذاب الدنيا، أن تكرر الجناية يوجب التغليظ، وهو ظاهر من مقاصد الشارع؛ لأن الجناية قد تصير له دُربة فعَوده إلى قتل النفس يؤذن باستخفافه بالأنفس فيجب أن يُراح منه الناس، وإلى هذا نظر قتادة ومن معه، غير أن هذا لا يمنع حكم العفو إن رضي به الولي؛ لأن الحق حقه، وما أحسن قول عمر بن عبدالعزيز بتفويضه إلى الإمام لينظر هل صار هذا القاتل مزهق أنفس، وينبغي إن عفي عنه أن تشدد عليه العقوبة أكثر من ضرب مائة وحبس عام وإن لم يقولوه؛ لأن ذكر الله هذا الحكم بعد ذكر الرحمة دليل على أن هذا الجاني غير جدير في هاته المرة بمزيد الرحمة، وهذا موضع نظر من الفقه دقيق، قد كان الرجل في الجاهلية يقتل ثم يدفع الدية ثم يغدره ولي الدم، فيقتله، وقريب من هذا قصة حصين بن ضمضم التي أشار إليها زهير بقوله:

لَعَمري لَنِعمَ الحيُّ جَرَّ عليهمُ   بما لا يواتيهم حصين بن ضمضم

[179] ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾.

تذييل لهاته الأحكام الكبرى طمأن به نفوس الفريقين أولياء الدم والقاتلين في قَبول أحكام القصاص، فبيَّن أن في القصاص حياة، والتنكير في ﴿حَيَوٰةٌ﴾ للتعظيم بقرينة المقام، أي: في القصاص حياة لكم، أي: لنفوسكم؛ فإن فيه ارتداع الناس عن قتل النفوس، فلو أهمل حكم القصاص لما ارتدع الناس؛ لأن أشد ما تتوقاه نفوس البشر من الحوادث هو الموت، فلو علم القاتل أنه يسلم من الموت لأقدم على القتل مستخفاً

بالعقوبات كما قال سعد بن ناشب لما أصاب دماً وهرب فعاقبه أمير البصرة بهدم داره بها:

سأغسلُ عني العارَ بالسيف جالباً ... عليَّ قضاءُ الله ما كان جالبا
وأذهلُ عن داري وأجعلُ هَدْمَها ... لعِرضيَ من باقي المذمَّة حاجِبا
ويصغر في عيني تلادي إذا انثنت ... يميني بإدراك الذي كنتُ طالبا

ولو ترك الأمر للأخذ بالثأر كما كان عليه في الجاهلية لأفرطوا في القتل وتسلسل الأمر كما تقدم، فكان في مشروعية القصاص حياة عظيمة من الجانبين، وليس الترغيب في أخذ مال الصلح والعفو بناقض لحكمة القصاص؛ لأن الازدجار يحصل بتخيير الولي في قَبول الدية فلا يطمئن مضمر القتل إلى عفو الولي إلا نادراً وكفى بهذا في الازدجار.

وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ تنبيه بحرف النداء على التأمل في حكمة القصاص، ولذلك جيء في التعريف بطريق الإضافة الدالة على أنهم من أهل العقول الكاملة؛ لأن حكمة القصاص لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح؛ إذ هو في بادئ الرأي كأنه عقوبة بمثل الجناية؛ لأن في القصاص رزية ثانية لكنه عند التأمل هو حياة لا رزية للوجهين المتقدمين.

وقال: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ إكمالًا للعلة، أي: تقريباً لأن تتقوا فلا تتجاوزوا في أخذ الثأر حد العدل والإنصاف. ولعل للرجاء وهي هنا تمثيل أو استعارة تبعية كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ إلى قوله: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21] في أول السورة.

وقوله: ﴿فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ من جوامع الكلم فاق ما كان سائراً مسرى المثل عند العرب وهو قولهم: «القتل أنفى للقتل»، وقد بينه السكاكي في «مفتاح العلوم» و«ذيَّله» من جاء بعده من علماء المعاني، وتزيد عليهم: أن لفظ القصاص قد دل على إبطال التكايل بالدماء وعلى إبطال قتل واحد من قبيلة القاتل إذا لم يظفروا بالقاتل، وهذا لا تفيده كلمتهم الجامعة.

[180] ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾.

استئناف ابتدائي لبيان حكم المال بعد موت صاحبه فإنه لم يسبق له تشريع ولم يفتتح بـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ لأن الوصية كانت معروفة قبل الإسلام فلم يكن شرعها إحداث شيء غير معروف، لذلك لا يحتاج فيها إلى مزيد تنبيه لتلقي الحكم، ومناسبة

ذكره أنه تغيير لما كانوا عليه في أول الإسلام من بقايا عوائد الجاهلية في أموال الأموات، فإنهم كانوا كثيراً ما يمنعون القريب من الإرث بتوهم أنه يتمنى موت قريبه ليرثه، وربما فضَّلوا بعض الأقارب على بعض، ولما كان هذا مما يفضي بهم إلى الإحن وبها تختل الحالة الاجتماعية بإلقاء العداوة بين الأقارب كما قال طرفة:

وظُلم ذوي القربى أشدُّ مضاضةً على المرء من وقع الحُسام المهنَّدِ

كان تغييرها إلى حال العدل فيها من أهم مقاصد الإسلام كما بيَّنا تفصيله فيما تقدم في آية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: 178]. أما مناسبة ذكره عقب حكم القصاص فهو جريان ذكر موت القتيل وموت القاتل قصاصاً.

والقول في ﴿كُتِبَ﴾ تقدم في الآية السابقة وهو ظاهر في الوجوب قريب من النص فيه. وتجريده من علامة التأنيث مع كون مرفوعه مؤنثاً لفظاً لاجتماع مسوغين للتجريد وهما كون التأنيث غير حقيقي، وللفصل بينه وبين الفعل بفاصل، وقد زعم الشيخ الرضي أن اجتماع هذين المسوغين يرجح تجريد الفعل عن علامة التأنيث والدرك عليه.

ومعنى حضور الموت حضور أسبابه وعلاماته الدالة على أن الموت المتخيل للناس قد حضر عند المريض ونحوه ليصيره ميتاً، قال تأبط شراً:

والموت خَزْيانُ يَنْظُرُ

فإن حضور الشيء حلوله ونزوله وهو ضد الغيبة، فليس إطلاق حضر هنا من قبيل إطلاق الفعل على مقاربة الفعل نحو: قد قامت الصلاة، ولا على معنى إرادة الفعل كما في ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: 6]، ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿98﴾﴾ [النحل: 98]، ولكنه إسناد مجازي إلى الموت لأنه حضور أسبابه، وأما الحضور فمستعار للعروِّ والظهور، ثم إن إطلاق الموت على أسبابه شائع، قال رويشد بن كثير الطائي:

وقل لهم بادروا بالعفو والتمسوا قولًا يُبَرِّؤكم إني أنا الموت

والخير المال، وقيل: الكثير منه، والجمهور على أن الوصية مشروعة في المال قليله وكثيره، وروي عن علي وعائشة وابن عباس «أن الوصية لا تجب إلا في المال الكثير».

كانت عادة العرب في الجاهلية أن الميت إذا كان له ولد أو أولاد ذكور استأثروا بماله كله، وإن لم يكن له ولد ذكر استأثر بماله أقرب الذكور له من أب أو عم أو ابن عم الأدنين فالأدنين، وكان صاحب المال ربما أوصى ببعض ماله أو

بجميعه لبعض أولاده أو قرابته أو أصدقائه، فلما استقر المسلمون بدار الهجرة واختصوا بجماعتهم شرع الله لهم تشريك بعض القرابة في أموالهم ممن كانوا قد يهملون توريثه من البنات والأخوات والوالدين في حال وجود البنين، ولذلك لم يذكر الأبناء في هذه الآية.

وعبَّر بفعل «ترك» وهو ماض عن معنى المستقبل، أي: إن يترك، للتنبيه على اقتراب المستقبل من المضي إذا أوشك أن يصير ماضياً، والمعنى: إن أوشك أن يترك خيراً أو شارف أو يترك خيراً، كما قدَّروه في قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَـٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ﴾ في سورة النساء [9]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ (96) وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ (97)﴾ في سورة يونس [96، 97]، أي: حتى يقاربوا رؤية العذاب.

والوصية فَعيلة من وصَّى، فهي المُوصَّى بها فوقع الحذف والإيصال ليتأتى بناء فعيلة بمعنى مفعولة؛ لأن زنة فعيلة لا تبنى من القاصر. والوصية الأمر بفعل شيء أو تركه مما فيه نفع للمأمور أو للآمر في مغيب الآمر في حياته أو فيما بعد موته، وشاع إطلاقها على أمر بشيء يصلح بعد موت الموصى، وفي حديث العرباض بن سارية قال: «وعظنا رسول الله موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون، فقلنا: يا رسول الله كأنها موعظة مودِّع فأوصنا»... إلخ.

والتعريف في الوصية تعريف الجنس، أي: كتب عليكم ما هو معروف عندكم بالوصية للوالدين والأقربين، فقوله: ﴿لِلْوَٰلِدَيْنِ﴾ متعلق بالوصية معمول له؛ لأن اسم المصدر يعمل عمل المصدر ولا يحتاج إلى تأويله بأن والفعل، والوصية مرفوع نائب عن الفاعل لفعل: ﴿كُتِبَ﴾ وَ ﴿إِذَا﴾ ظرف.

و﴿المعروف﴾ الفعل الذي تألفه العقول ولا تنكره النفوس، فهو الشيء المحبوب المُرضي، سمِّي معروفاً لأنه لكثرة تداوله والتأنس به صار معروفاً بين الناس، وضده يسمَّى المنكر، وسيأتي عند قوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ في سورة آل عمران [110].

والمراد ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ هنا العدل الذي لا مضارة فيه ولا يحدث منه تحاسد بين الأقارب بأن ينظر الموصي في ترجيح من هو الأولى بأن يوصي إليه لقوة قرابة أو شدة حاجة، فإنه إن توخى ذلك استحسن فعله الناس ولم يلوموه، ومن المعروف في الوصية ألا تكون للإضرار بوارث أو زوج أو قريب، وسيجيء عند قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا﴾ [البقرة: 182].

والباء في ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ للملابسة، والجار والمجرور في موضع الحال من الوصية.

وقد شمل قوله: ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ تقدير ما يوصى به وتمييز من يوصى له، ووكَّل ذلك إلى نظر الموصي فهو مؤتمن على ترجيح من هو أهل للترجيح في العطاء كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾.

وقوله: ﴿حَقًّا﴾ مصدر مؤكد لـ ﴿كُتِبَ﴾ لأنه بمعناه و﴿عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ صفة، أي: حقاً كائناً على المتقين، ولك أن تجعله معمول ﴿حَقًّا﴾ ولا مانع من أن يعمل المصدر المؤكد في شيء ولا يخرجه ذلك عن كونه مؤكداً بما زاد على معنى فعله؛ لأن التأكيد حاصل بإعادة مدلول الفعل، نعم إذا أوجب ذلك المعمول له تقييداً يجعله نوعاً أو عدداً فحينئذٍ يخرج عن التأكيد.

وخصَّ هذا الحق بالمتقين ترغيباً في الرضى به؛ لأن ما كان من شأن المتقي فهو أمر نفيس، فليس في الآية دليل على أن هذا الوجوب على المتقين دون غيرهم من العصاة، بل معناه أن هذا الحكم هو من التقوى وإن غيره معصية، وقال ابن عطية: خص المتقون بالذكر تشريفاً للرتبة ليتبارى الناس إليها.

وخصَّ الوالدين والأقربين لأنهم مظنة النسيان من الموصي، لأنهم كانوا يورثون الأولاد أو يوصون لسادة القبيلة.

وقدَّم الوالدين للدلالة على أنهما أرجح في التبدية بالوصية، وكانوا قد يوصون بإيثار بعض أولادهم على بعض أو يوصون بكيفية توزيع أموالهم على أولادهم، ومن أشهر الوصايا في ذلك وصية نزار بن معد بن عدنان، إذ أوصى لابنه مضر بالحمراء، ولابنه ربيعة بالفرس، ولابنه أنمار بالحمار، ولابنه إياد بالخادم، وجعل القسمة في ذلك للأفعى الجرهمي، وقد قيل: إن العرب كانوا يوصون للأباعد طلباً للفخر ويتركون الأقربين في الفقر، وقد يكون ذلك لأجل العداوة والشنآن.

وهذه الآية صريحة في إيجاب الوصية، لأن قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾ صريح في ذلك، وجمهور العلماء على أنها ثبت بها حكم وجوب الإيصاء للوالدين والأقربين، وقد وقَّت الوجوب بوقت حضور الموت ويلحق به وقت توقع الموت، ولم يعين المقدار الموصى به، وقد حرَّضت السُّنَّة على إعداد الوصية من وقت الصحة بقول النبي ﷺ: «**ما حق امرئ له مال يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده**»، أي: لأنه قد يفجأه الموت.

والآية تُشعر بتفويض تعيين المقدار الموصى به إلى ما يراه الموصي، وأمره بالعدل

بقوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ فتقرر حكم الإيصاء في صدر الإسلام لغير الأبناء من القرابة زيادة على ما يأخذه الأبناء، ثم إن آية المواريث التي في سورة النساء نسخت هذه الآية نسخاً مجملًا فبينت ميراث كل قريب معين فلم يبق حقه موقوفاً على إيصاء الميت له بل صار حقه ثابتاً معيناً رضي الميت أم كره، فيكون تقرر حكم الوصية في أول الأمر استئناساً لمشروعية فرائض الميراث، ولذلك صدَّر الله تعالى آية الفرائض بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: 11] فجعلها وصية نفسه سبحانه إبطالًا للمنة التي كانت للموصي.

وبالفرائض نسخ وجوب الوصية الذي اقتضته هذه الآية وبقيت الوصية مندوبة بناءً على أن الوجوب إذا نسخ بقي الندب، وإلى هذا ذهب جمهور أهل النظر من العلماء كالحسن وقتادة والنخعي والشعبي ومالك وأبو حنيفة والأوزاعي والشافعي وأحمد وجابر بن زيد، ففي البخاري في تفسير سورة النساء عن جابر بن عبدالله قال: عادني النبي وأبو بكر في بني سلمة ماشيين فوجدني النبي لا أعقل فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش علي فأفقت فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله؟ فنزلت: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ الآية. اهـ. فدل على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبدالله، وفي البخاري عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب. . . إلخ.

وقيل: نسخت مشروعية الوصية فصارت ممنوعة، قاله إبراهيم بن خثيم، وهو شذوذ وخلاف لما اشتهر في السنة، إلا أن يريد بأنها صارت ممنوعة للوارث.

وقيل: الآية محكمة لم تنسخ، والمقصود بها من أول الأمر الوصية لغير الوارث من الوالدين والأقربين مثل الأبوين الكافرين والعبدين والأقارب الذين لا ميراث لهم، وبهذا قال الضحاك والحسن في رواية وطاوس واختاره الطبري، والأصح هو الأول.

ثم القائلون ببقاء حكم الوصية بعد النسخ منهم من قال: إنها بقيت مفروضة للأقربين الذين لا يرثون، وهذا قول الحسن وطاوس والضحاك والطبري، لأنهم قالوا: هي غير منسوخة، وقال به ممن قال إنها منسوخة ابن عباس ومسروق ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد، ومنهم من قال: بقيت مندوبة للأقربين وغيرهم، وهذا قول الجمهور إلا أنه إذا كان أقاربه في حاجة ولم يوص لهم فبئس ما صنع ولا تبطل الوصية، وقيل: تختص بالقرابة فلو أوصى لغيرهم بطلت وترد على أقاربه، قاله جابر بن زيد والشعبي وإسحاق بن راهويه والحسن البصري، والذي عليه قول من تعتمد أقوالهم أن الوصية لغير الوارث إذا لم يخش بتركها ضياع حق أحد عند الموصي مطلوبة، وأنها مترددة بين الوجوب والسنَّة المؤكدة لحديث: «**لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر له مال يوصي**

فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه»، إذا كان هذا الحديث قد قاله النبي ﷺ بعد مشروعية الفرائض، فإن كان قبل ذلك كان بياناً لآية الوصية وتحريضاً عليها، ولم يزل المسلمون يرون الوصية في المال حقاً شرعياً.

وفي «صحيح البخاري» عن طلحة بن مصرف قال: سألت عبدالله بن أبي أوفى هل كان النبي أوصى؟ فقال: لا، فقلت: كيف كُتبت على الناس الوصية ولم يوص؟ قال: أوصى بكتاب الله. اهـ، يريد أن النبي ﷺ لما كان لا يورث فكذلك لا يوصي بماله، ولكنه أوصى بما يعود على المسلمين بالتمسك بكتاب الإسلام، وقد كان من عادة المسلمين أن يقولوا للمريض إذا خيف عليه الموت أن يقولوا له: أوص.

وقد اتفق علماء الإسلام على أن الوصية لا تكون لوارث لما رواه أصحاب «السنن» عن عمر بن خارجة وما رواه أبو داود والترمذي عن أبي أمامة كلاهما يقول: سمعت النبي قال: «**إن الله أعطى كل ذي حق حقه، ألا لا وصية لوارث**» وذلك في حجة الوداع، فخُصَّ بذلك عموم الوالدين وعموم الأقربين، وهذا التخصيص نُسخ، لأنه وقع بعد العمل بالعام وهو وإن كان خبر آحاد فقد اعتبر من قبيل المتواتر، لأنه سمعه الكافة وتلقاه علماء الأمة بالقَبول.

والجمهور على أن الوصية بأكثر من الثلث باطلة للحديث المشهور عن سعد بن أبي وقاص أنه مَرِضَ فعاده النبي ﷺ فاستأذنه في أن يوصي بجميع ماله فمنعه إلى أن قال له: «**الثلث والثلث كثير، إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس**»، وقال أبو حنيفة: إن لم يكن للموصي ورثة ولو عصبة دون بيت المال جاز للموصي أن يوصي بجميع ماله ومضى ذلك أخذاً بالإيماء إلى العلة في قوله: «**إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير...**» إلخ. وقال: إن بيت المال جامع لا عاصب. وروي أيضاً عن علي وابن عباس ومسروق وإسحاق بن راهوية، واختلف في إمضائها للوارث إذا أجازها بقية الورثة، ومذهب العلماء من أهل الأمصار أنها إذا أجازها الوارث مضت.

هذا وقد اتفق المسلمون على أن الله تعالى عيَّن كيفية قسمة تركة الميت بآية المواريث، وإن آية الوصية المذكورة هنا صارت بعد ذلك غير مراد منها ظاهرها، فالقائلون بأنها مُحكمة قالوا: بقيت الوصية لغير الوارث والوصية للوارث بما زاد على نصيبه من الميراث فلا نسخ بين الآيتين.

والقائلون بالنسخ يقول منهم من يرون الوصية لم تزل مفروضة لغير الوارث: إن آية المواريث نسخت الاختيار في الموصى له والإطلاق في المقدار الموصى به، ومن يرى منهم الوصية قد نسخ وجوبها وصارت مندوبة يقولون: إن آية المواريث نسخت

هذه الآية كلها فأصبحت الوصية المشروعة بهذه الآية منسوخة بآية المواريث للإجماع على أن آية المواريث نسخت عموم الوالدين والأقربين الوارثين، ونسخت الإطلاق الذي في لفظ الوصية والتخصيص بعد العمل بالعام، والتقييد بعد العمل بالمطلق كلاهما نسخ، وإن كان لفظ آية المواريث لا يدل على ما يناقض آية الوصية، لاحتمالها أن يكون الميراث بعد إعطاء الوصايا أو عند عدم الوصية، بل ظاهرها ذلك لقوله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ﴾ [النساء: 11]، وإن كان الحديثان الواردان في ذلك آحاداً لا يصلحان لنسخ القرآن عند من لا يرون نسخ القرآن بخبر الآحاد، فقد ثبت حكم جديد للوصية وهو الندب أو الوجوب على الخلاف في غير الوارث وفي الثلث بدليل الإجماع المستند للأحاديث وفعل الصحابة، ولما ثبت حكم جديد للوصية فهو حكم غير مأخوذ من الآية المنسوخة بل هو حكم مستند للإجماع، هذا تقرير أصل استنباط العلماء في هذه المسألة وفيه ما يدفع عن الناظر إشكالات كثيرة للمفسرين والفقهاء في تقرير كيفية النسخ.

[181] ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ١٨١﴾.

الضمائر البارزة في «بدله وسمعه وإثمه ويبدلونه» عائدة إلى القول أو الكلام الذي يقوله الموصي ودل عليه لفظ ﴿ٱلۡوَصِيَّةُ﴾ [البقرة: 180]، وقد أكد ذلك بما دل عليه قوله: ﴿سَمِعَهُۥ﴾ إذ إنما تسمع الأقوال، وقيل: هي عائدة إلى الإيصاء المفهوم من قوله: ﴿ٱلۡوَصِيَّةُ﴾ أي كما يعود الضمير على المصدر المأخوذ من الفعل نحو قوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة: 8]، ولك أن تجعل الضمير عائداً إلى ﴿بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ﴾ [البقرة: 180]، والمعنى فمن بدل الوصية الواقعة بالمعروف، لأن الإثم في تبديل المعروف، بدليل قوله الآتي: ﴿فَمَنۡ خَافَ مِن مُّوصٖ جَنَفًا أَوۡ إِثۡمٗا فَأَصۡلَحَ بَيۡنَهُمۡ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾ [البقرة: 182].

والمراد من التبديل هنا الإبطال أو النقص؛ وماصدق (من بدله) هو الذي بيده تنفيذ الوصية من خاصة الورثة كالأبناء ومن الشهود عليها بإشهاد من الموصي أو بحضور موطن الوصية كما في الوصية في السفر المذكورة في سورة المائدة [106]: ﴿لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ﴾ فالتبديل مستعمل في معناه المجازي لأن حقيقة التبديل جعل شيء في مكان شيء آخر، والنقض يستلزم الإتيان بضد المنقوض وتقييد التبديل بظرف (بعدما سمعه) تعليل للوعيد، أي: لأنه بدل ما سمعه وتحققه وإلا فإن التبديل لا يتصور إلا في معلوم مسموع؛ إذ لا تتوجه النفوس إلى المجهول.

والقصر في قوله: ﴿فَإِنَّمَا إِثْمُهُۥ﴾ إضافي، لنفي الإثم عن الموصي وإلا فإن إثمه أيضاً يكون على الذي يأخذ ما لم يجعله له الموصي مع علمه إذا حاباه منفذ الوصية أو الحاكم فإن الحكم لا يحل حراماً، وقد قال النبي ﷺ: «**فمن قضيت له بحق أخيه فإنما أقتطع له قطعة من نار**»، وإنما انتفى الإثم عن الموصي لأنه استبرأ لنفسه حين أوصى بالمعروف فلا وزر عليه في مخالفة الناس بعده لما أوصى به، إذ ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿38﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿39﴾﴾ [النجم: 38، 39].

والمقصود من هذا القصر إبطال تعلل بعض الناس بترك الوصية بعلة خيفة ألا ينفذها الموكول إليهم تنفيذها، أي: فعليكم بالإيصاء ووجوب التنفيذ متعين على ناظر الوصية، فإن بدله فعليه إثمه، وقد دل قوله: ﴿فَإِنَّمَا إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ﴾ أن هذا التبديل يمنعه الشرع، ويضرب ولاة الأمور على يد من يحاول هذا التبديل؛ لأن الإثم لا يقرر شرعاً.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ وعيد للمبدل، لأن الله لا يخفى عليه شيء وإن تحيَّل الناس لإبطال الحقوق بوجوه الحيل وجاروا بأنواع الجور فالله سميع وصية الموصي ويعلم فعل المبدل، وإذا كان سميعاً عليماً وهو قادر فلا حائل بينه وبين مجازاة المبدل. والتأكيد بأن ناظر إلى حالة المبدل الحكمية في قوله: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ﴾ لأنه في إقدامه على التبديل يكون كمن ينكر أن الله عالِم، فلذلك أكد له الحكم تنزيلًا له منزلة المنكر.

[182] ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿182﴾﴾.

تفريع على الحكم الذي تقدمه وهو تحريم التبديل، فكما تفرع عن الأمر بالعدل في الوصية وعيد المبدل لها، وتفرَّع عن وعيد المبدل الإذن في تبديل هو من المعروف وهو تبديل الوصية التي فيها جَور وحيف بطريقة الإصلاح بين الموصى لهم وبين من ناله الحيف من تلك الوصية بأن كان جديراً بالإيصاء إليه فتركه الموصي، أو كان جديراً بمقدار فأجحف به الموصي؛ لأن آية الوصية حصرت قسمة تركة الميت في اتباع وصيته وجعلت ذلك موكولًا إلى أمانته بالمعروف، فإذا حاف حيفاً واضحاً وجنف عن المعروف أمر ولاة الأمور بالصلح.

ومعنى خاف هنا الظن والتوقع؛ لأن ظن المكروه خوف فأطلق الخوف على لازمه وهو الظن والتوقع إشارة إلى أن ما توقعه المتوقع من قبيل المكروه، والقرينة هي أن

الجنف والإثم لا يخيفان أحداً ولا سيما من ليس من أهل الوصية وهو المصلح بين أهلها، ومن إطلاق الخوف في مثل هذا قول أبي محجن الثقفي:

أخـــافُ إذا مـــا مـــتُّ أن لا أذوقـــهـــا

أي: أظن وأعلم شيئاً مكروهاً ولذا قال قبله:

تُـــروِّي عـــظـــامـــي بـــعـــد مـــوتـــي عُـــروقُـــهـــا

والجنف: الحيف والميل والجَور، وفعله كفرح.

والإثم المعصية، فالمراد من الجنف هنا تفضيل من لا يستحق التفضيل على غيره من القرابة المساوي له أو الأحق، فيشمل ما كان من ذلك عن غير قصد ولكنه في الواقع حيف في الحق، والمراد بالإثم ما كان قصد الموصى به حرمان من يستحق أو تفضيل غيره عليه.

والإصلاح جعل الشيء صالحاً يقال: أصلحه، أي: جعله صالحاً، ولذلك يطلق على الدخول بين الخصمين بالمراضاة؛ لأنه يجعلهم صالحين بعد أن فسدوا، ويقال: أصلح بينهم بتضمينه معنى دخل، والضمير المجرور ببين في الآية عائد إلى الموصي والموصى لهم المفهومين من قوله: ﴿مُّوصٍ﴾ إذ يقتضي موصى لهم، ومعنى ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ أنه لا يلحقه حرج من تغيير الوصية؛ لأنه تغيير إلى ما فيه خير.

والمعنى: أن من وجد في وصية الموصي إضراراً ببعض أقربائه، بأن حرمه من وصيته أو قدم عليه من هو أبعد نسباً، أو أوصى إلى غني من أقربائه وترك فقيرهم فسعى في إصلاح ذلك وطلب من الموصي تبديل وصيته، فلا إثم عليه في ذلك؛ لأنه سعى في إصلاح بينهم، أو حدث شقاق بين الأقربين بعد موت الموصى لأنه آثر بعضهم، ولذلك عقبه بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وفيه تنويه بالمحافظة على تنفيذ وصايا الموصين حتى جعل تغيير جورهم محتاجاً للإذن من الله تعالى والتنصيص على أنه مغفور.

وقرأ الجمهور ﴿مُّوصٍ﴾ على أنه اسم فاعل أوصى، وقرأه أبو بكر عن عاصم وحمزة، والكسائي، ويعقوب، وخلف ﴿مُوَصٍّ﴾ بفتح الواو وتشديد الصاد على أنه اسم فاعل وصّى المضاعف.

[183، 184] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾.

حكم الصيام حكم عظيم من الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمة، وهو من

العبادات الرامية إلى تزكية النفس ورياضتها، وفي ذلك صلاح حال الأفراد فرداً فرداً؛ إذ منها يتكون المجتمع. وفُصِلت الجملة عن سابقتها للانتقال إلى غرض آخر، وافتتحت بيا أيها الذين آمنوا لما في النداء من إظهار العناية بما سيقال بعده.

والقول في معنى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ ودلالته على الوجوب تقدم آنفاً عند قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ﴾ [البقرة: 180] الآية.

والصيام ويقال: الصوم، هو في اصطلاح الشرع: اسم لترك جميع الأكل وجميع الشرب وقربان النساء مدة مقدرة بالشرع بنية الامتثال لأمر الله أو لقصد التقرب بنذر للتقرب إلى الله.

والصيام اسم منقول من مصدر فعال وعينه واو قُلبت ياء لأجل كسرة فاء الكلمة، وقياس المصدر الصوم، وقد ورد المصدران في القرآن، فلا يطلق الصيام حقيقة في اللغة إلا على ترك كل طعام وشراب، وألحق به في الإسلام ترك قربان كل النساء، فلو ترك أحد بعض أصناف المأكول أو بعض النساء لم يكن صياماً كما قال العرجي:

فإن شئتِ حرَّمتُ النساءَ سِواكُم ... وإن شئتِ لم أَطْعَمْ نُقاخاً ولا بَرْدا

وللصيام إطلاقات أخرى مجازية كإطلاقه على إمساك الخيل عن الجري في قول النابغة:

خيلٌ صِيامٌ وخيلٌ غيرُ صائمة ... تحت العَجاج وأخرى تَعْلِكُ اللُّجُما

وأطلق على ترك شرب حمار الوحش الماء، وقال لبيد يصف حمار الوحش وأتانه في إثر فصل الشتاء حيث لا تشرب الحُمُر ماء لاجتزائها بالمرعى الرطب:

حتى إذا سَلَخا جُمادى سِتَّة ... جَزْءًا فطال صيامُه وصيامُها

والظاهر أن اسم الصوم في اللغة حقيقة في ترك الأكل والمشرب بقصد القربة، فقد عرف العرب الصوم في الجاهلية من اليهود في صومهم يوم عاشوراء كما سنذكره. وقول الفقهاء: إن الصوم في اللغة مطلق الإمساك وإن إطلاقه على الإمساك عن الشهوتين اصطلاح شرعي، لا يصح، لأنه مخالف لأقوال أهل اللغة كما في «الأساس» وغيره، وأما إطلاق الصوم على ترك الكلام في قوله تعالى حكاية عن قول عيسى: ﴿فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: 26]، فليس إطلاقاً للصوم على ترك الكلام، ولكن المراد أن الصوم كان يتبعه ترك الكلام على وجه الكمال والفضل.

فالتعريف في الصيام في الآية تعريف العهد الذهني، أي: كتب عليكم جنس

الصيام المعروف. وقد كان العرب يعرفون الصوم، فقد جاء في «الصحيحين» عن عائشة قالت: «كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية»، وفي بعض الروايات قولها: «وكان رسول الله يصومه»، وعن ابن عباس: «لما هاجر رسول الله إلى المدينة وجد اليهود يصومون في يوم عاشوراء، فقال: «**ما هذا؟**» فقالوا: يوم نجَّى الله فيه موسى، فنحن نصومه، فقال رسول الله ﷺ: «**نحن أحق بموسى منكم**» فصامه وأمر بصومه».

فمعنى سؤاله هو السؤال عن مقصد اليهود من صومه لا تعرُّف أصل صومه، وفي حديث عائشة: «فلما نزل رمضان كان رمضان الفريضة وقال رسول الله ﷺ: «**من شاء صام يوم عاشوراء ومن شاء لم يصمه**»، فوجب صوم يوم عاشوراء بالسنة، ثم نسخ ذلك بالقرآن، فالمأمور به صوم معروف زيدت في كيفيته المعتبرة شرعاً قيود تحديد أحواله وأوقاته بقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ [البقرة: 185] الآية، وقوله: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 185]، وبهذا يتبين أن في قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ إجمالًا وقع تفصيله في الآيات بعده.

فحصل صيام الإسلام ما يخالف صيام اليهود والنصارى في قيود ماهية الصيام وكيفيتها، ولم يكن صيامنا مماثلًا لصيامهم تمام المماثلة. فقوله: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ تشبيه في أصل فرض ماهية الصوم في الكيفيات، والتشبيه يُكتفى فيه ببعض وجوه المشابهة وهو وجه الشبه المراد في القصد، وليس المقصود من هذا التشبيه الحوالة في صفة الصوم على ما كان عليه عند الأمم السابقة، ولكن فيه أغراضاً ثلاثة تضمَّنها التشبيه:

أحدها: الاهتمام بهذه العبادة، والتنويه بها لأنها شرعها الله قبل الإسلام لمن كانوا قبل المسلمين، وشرعها للمسلمين، وذلك يقتضي اطراد صلاحها ووفرة ثوابها. وإنهاض همم المسلمين لتلقِّي هذه العبادة كي لا يتميز بها من كان قبلهم. إن المسلمين كانوا يتنافسون في العبادات كما ورد في الحديث: «أن ناساً من أصحاب رسول الله قالوا: يا رسول الله ذهب أهل الدثور بالأجور، يصلُّون كما نصلِّي ويصومون كما نصوم ويتصدَّقون بفضول أموالهم...» الحديث، ويحبون التفضيل على أهل الكتاب وقطع تفاخر أهل الكتاب عليهم بأنهم أهل شريعة، قال تعالى: ﴿أَن تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَـٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَـٰفِلِينَ ﴿١٥٦﴾ أَوْ تَقُولُوا۟ لَوْ أَنَّآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْكِتَـٰبُ لَكُنَّآ أَهْدَىٰ مِنْهُمْ فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأنعام: 156 - 157]، فلا شك أنهم يغتبطون أمر الصوم، وقد كان صومهم الذي صاموه وهو يوم عاشوراء إنما اقتدوا

فيه باليهود، فهم في ترقب إلى تخصيصهم من الله بصوم أُنُف، فهذه فائدة التشبيه لأهل الهمم من المسلمين إذ ألحقهم الله بصالح الأمم في الشرائع العائدة بخير الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ [المطففين: 26].

والغرض الثاني: أن في التشبيه بالسابقين تهويناً على المكلفين بهذه العبادة أن يستثقلوا هذا الصوم؛ فإن في الاقتداء بالغير أسوة في المصاعب، فهذه فائدة لمن قد يستعظم الصوم من المشركين فيمنعه وجوده في الإسلام من الإيمان، ولمن يستثقله من قريبي العهد بالإسلام، وقد أكد هذا المعنى الضمني قوله بعده: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾.

والغرض الثالث: إثارة العزائم للقيام بهذه الفريضة حتى لا يكونوا مقصِّرين في قَبول هذا الفرض، بل ليأخذوه بقوة تفوق ما أدى به الأمم السابقة.

ووقع لأبي بكر ابن العربي في «العارضة» قوله: كان من قول مالك في كيفية صيامنا أنه كان مثل صيام مَن قبلنا، وذلك معنى قوله: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، وفيه بحث سنتعرض له عند تفسير قوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 187].

فهذه الآية شَرعت وجوب صيام رمضان، لأن فعل ﴿كُتِبَ﴾ يدل على الوجوب، وابتداء نزول سورة البقرة كان في أول الهجرة كما تقدم فيكون صوم عاشوراء ثم فرض رمضان في العام الذي يليه. وفي «الصحيح» أن النبي ﷺ صام تسع رمضانات، فلا شك أنه صام أول رمضان في العام الثاني من الهجرة ويكون صوم عاشوراء قد فُرض عامًا فقط وهو أول العام الثاني من الهجرة.

والمراد بالذين من قبلكم مَن كان قبل المسلمين من أهل الشرائع وهم أهل الكتاب أعني اليهود، لأنهم الذين يعرفهم المخاطَبون ويعرفون ظاهر شؤونهم، وكانوا على اختلاط بهم في المدينة، وكان لليهود صومٌ فرضه الله عليهم وهو صوم اليوم العاشر من الشهر السابع من سنتهم وهو الشهر المسمَّى عندهم «تِسْرِي» يبتدئ الصوم من غروب اليوم التاسع إلى غروب اليوم العاشر وهو يوم كفارة الخطايا ويسمّونه «كَبُّور»، ثم إن أحبارهم شرعوا صوم أربعة أيام أخرى وهي الأيام الأول من الأشهر الرابع والخامس والسابع والعاشر من سنتهم تذكاراً لوقائع بيت المقدس وصوم يوم «بُوريم» تذكاراً لنجاتهم من غضب ملك الأعاجم «أحشويروش» في واقعة «أستير»، وعندهم صوم التطوع، وفي الحديث: «**أحب الصيام إلى الله صيام داود كان يصوم يوماً ويفطر يوماً**».

أما النصارى فليس في شريعتهم نص على تشريع صوم زائد على ما في التوراة فكانوا يتبعون صوم اليهود. وفي «صحيح مسلم» عن ابن عباس: «قالوا: يا رسول الله، إن يوم عاشوراء تعظمه اليهود والنصارى»، ثم إن رهبانهم شرعوا صوم أربعين يوماً اقتداء بالمسيح، إذ صام أربعين يوماً قبل بعثته، ويُشرع عندهم نذر الصوم عند التوبة وغيرها، إلا أنهم يتوسعون في صفة الصوم، فهو عندهم ترك الأقوات القوية والمشروبات، أو هو تناول طعام واحد في اليوم يجوز أن تلحقه أكلة خفيفة.

وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ بيان لحكمة الصيام وما لأجله شُرِع، فهو في قوة المفعول لأجله لكُتب، و«لعل» إما مستعارة لمعنى (كي) استعارة تبعية، وإما تمثيلية بتشبيه شأن الله في إرادته من تشريع الصوم التقوى بحال المترجي من غيره فعلًا ما. والتقوى الشرعية هي اتقاء المعاصي، وإنما كان الصيام موجباً لاتقاء المعاصي، لأن المعاصي قسمان: قسم ينجع في تركه التفكر كالخمر والميسر والسرقة والغصب، فتركه يحصل بالوعد على تركه والوعيد على فعله والموعظة بأحوال الغير، وقسم ينشأ من دواع طبيعية كالأمور الناشئة عن الغضب وعن الشهوة الطبيعية التي قد يصعب تركها بمجرد التفكر، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها، لأنه يعدل القوى الطبيعية التي هي داعية تلك المعاصي، ليرتقي المسلم به عن حضيض الانغماس في المادة إلى أوج العالم الروحاني، فهو وسيلة للارتياض بالصفات المَلَكية والانتفاض من غبار الكدرات الحيوانية.

وفي الحديث الصحيح: «**الصوم جُنَّة**» أي: وقاية ولما ترك ذكر متعلق جُنَّة تعيَّن حمله على ما يصلح له من أصناف الوقاية المرغوبة، ففي الصوم وقاية من الوقوع في المآثم ووقاية من الوقوع في عذاب الآخرة، ووقاية من العلل والأدواء الناشئة عن الإفراط في تناول اللذات.

وقوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ ظرف للصيام مثل قولك الخروج يوم الجمعة، ولا يضر وقوع الفصل بين ﴿الصِّيَامُ﴾ وبين ﴿أَيَّامًا﴾ وهو قوله: ﴿كَمَا كُتِبَ﴾ إلى ﴿تَتَّقُونَ﴾ لأن الفصل لم يكن بأجنبي عند التحقيق، إذ الحال والمفعول لأجله المستفاد من (لعل) كل ذلك من تمام عامل المفعول فيه وهو قوله صيام، ومن تمام العامل في ذلك العامل وهو ﴿كُتِبَ﴾ فإن عامل العامل في الشيء عامل في ذلك الشيء ولجواز الفصل بالأجنبي إذا كان المعمول ظرفاً، لاتساعهم في الظروف، وهذا مختار الزجاج والزمخشري والرضي، ومرجع هذه المسألة إلى تجنب تشتيت الكلام باختلال نظامه المعروف، تجنباً للتعقيد المُخِل بالفصاحة.

والغالب على أحوال الأمم في جاهليتها وبخاصة العرب هو الاستكثار من تناول

الملذات من المآكل والخمور ولهو النساء والدعة، وكل ذلك يوفر القوى الجسمانية والدموية في الأجساد، فتقوى الطبائع الحيوانية التي في الإنسان من القوة الشهوية والقوة الغضبية وتطغيان على القوة العاقلة، فجاءت الشرائع بشرع الصيام، لأنه يفي بتهذيب تلك القوى، إذ هو يمسك الإنسان عن الاستكثار من مثيرات إفراطها، فتكون نتيجته تعديلها في أوقات معينة هي مظنة الاكتفاء بها إلى أوقات أخرى.

والصوم بمعنى إقلال تناول الطعام عن المقدار الذي يبلغ حد الشبع أو ترك بعض المأكل: أصل قديم من أصول التقوى لدى الملِّيين ولدى الحكماء الإشراقيين، والحكمة الإشراقية مبناها على تزكية النفس بإزالة كدرات البهيمية عنها بقدر الإمكان، بناءً على أن للإنسان قوتين؛ إحداهما: روحانية منبثة في قرارتها من الحواس الباطنية، والأخرى: حيوانية منبثة في قرارتها من الأعضاء الجسمانية كلها، وإذ كان الغذاء يخلف للجسد ما يضيعه من قوته الحيوانية إضاعة تنشأ عن العمل الطبيعي للأعضاء الرئيسية وغيرها، فلا جرم كانت زيادة الغذاء على القدر المحتاج إليه توفر للجسم من القوة الحيوانية فوق ما يحتاجه وكان نقصانه يقتر عليه منها إلى أن يبلغ إلى المقدار الذي لا يمكن حفظ الحياة بدونه، وكان تغلب مظهر إحدى القوتين بمقدار تضاؤل مظهر القوة الأخرى، فلذلك وجدوا أن ضعف القوة الحيوانية يقلل معمولها فتتغلب القوة الروحانية على الجسد ويتدرج به الأمر حتى يصير صاحب هذه الحال أقرب إلى الأرواح والمجردات منه إلى الحيوان، بحيث يصير لا حظ له في الحيوانية إلا حياة الجسم الحافظة لبقاء الروح فيه، ولذلك لزم تعديل مقدار هذا التناقص بكيفية لا تفضي إلى اضمحلال الحياة، لأن ذلك يضيع المقصود من تزكية النفس وإعدادها للعوالم الأخروية، فهذا التعادل والترجيح بين القوتين هو أصل مشروعية الصيام في المِلل ووضعيته في حكمة الإشراق.

وفي كيفيته تختلف الشرائع اختلافاً مناسباً للأحوال المختصة هي بها بحيث لا يفيت المقصد من الحياتين، ولا شك أن أفضل الكيفيات لتحصيل هذا الغرض من الصيام هو الكيفية التي جاء بها الإسلام، قيل في «هياكل النور»: «النفوس الناطقة من جوهر الملكوت إنما شغلها عن عالمها القوى البدنية ومشاغلتها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحياناً إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف، فمن الصوم تَرْك البراهمة أكل لحوم الحيوان والاقتصار على النبات أو الألبان، وكان حكماء اليونان يرتاضون على إقلال الطعام بالتدريج حتى يعتادوا تركه أياماً متوالية، واصطلحوا على أن التدريج في إقلال الطعام تدريجاً لا يخشى منه انخرام صحة البدن أن يزن الحكيم شبعه من الطعام بأعواد من شجر

التين رطبة ثم لا يجددها فيزن بها كل يوم طعامه لا يزيد على زنتها، وهكذا يستمر حتى تبلغ من اليبس إلى حد لا يبس بعده فتكون هي زنة طعام كل يوم.

وفي «حكمة الإشراق» للسهروردي: «وقبل الشروع في قراءة هذا الكتاب يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقلِّلًا للطعام منقطعاً إلى التأمل لنور الله». اهـ.

وإذ قد كان من المتعذر على الهيكل البشري بما هو مستودع حياة حيوانية أن يتجرد عن حيوانيته، فمن المتعذر عليه الانقطاع البات عن إمداد حيوانيته بمطلوباتها فكان من اللازم لتطلب ارتقاء نفسه أن يتدرج به في الدرجات الممكنة من تهذيب حيوانيته وتخليصه من التوغل فيها بقدر الإمكان، لذلك كان الصوم من أهم مقدمات هذا الغرض، لأن فيه خصلتين عظيمتين؛ هما: الاقتصاد في إمداد القوى الحيوانية وتعوُّد الصبر بردِّها عن دواعيها، وإذ قد كان البلوغ إلى الحد الأتم من ذلك متعذراً كما علمت، حاول أساطين الحكمة النفسانية الإقلال منه، فمنهم من عالج الإقلال بنقص الكميات وهذا صوم الحكماء، ومنهم من حاوله من جانب نقص أوقات التمتع بها وهذا صوم الأديان وهو أبلغ إلى القصد وأظهر في ملكة الصبر، وبذلك يحصل للإنسان دُربة على ترك شهواته، فيتأهل للتخلق بالكمال، فإن الحائل بينه وبين الكمالات والفضائل هو ضعف التحمل للانصراف عن هواه وشهواته:

إذا المرءُ لم يترك طعاماً يحبُّه ... ولم يَنْهَ قلباً غاوياً حيث يمَّما
فيوشكُ أن تلقى له الدهر سُبَّة ... إذا ذُكرت أمثالُها نملأ الفما

فإن قلت: إذا كان المقصد الشرعي من الصوم ارتياض النفس على ترك الشهوات وإثارة الشعور بما يلاقيه أهل الخصاصة من ألم الجوع، واستشعار المساواة بين أهل الجدة والرفاهية وأهل الشظف في أصول الملذات بين الفريقين من الطعام والشراب واللهو، فلماذا اختلفت الأديان الإلهية في كيفية الصيام ولماذا التزمت الديانة الإسلامية في كيفيته صورة واحدة، ولم تكل ذلك إلى المسلم يتخذ لإراضة نفسه ما يراه لائقاً به في تحصيل المقاصد المرادة.

قلت: شأن التعليم الصالح أن يضبط للمتعلم قواعد وأساليب تبلغ به إلى الثمرة المطلوبة من المعارف التي يزاولها، فإن معلم الرياضة البدنية يضبط للمتعلم كيفيات من الحركات بأعضائه وتطور قامته انتصاباً وركوعاً وقرفصاء، بعض ذلك يثمر قوة عضلاته وبعضها يثمر اعتدال الدورة الدموية، وبعضها يثمر وظائف شرايينه، وهي كيفيات حددها أهل تلك المعرفة وأدنَوا بها حصول الثمرة المطلوبة، ولو وكل ذلك للطالبين لذهبت

أوقات طويلة في التجارب وتعددت الكيفيات بتعدد أفهام الطالبين واختيارهم، وهذا يدخل تحت قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

والمراد بالأيام من قوله: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ شهر رمضان عند جمهور المفسرين، وإنما عبَّر عن رمضان بأيام وهي جمع قلة، ووصف بمعدودات وهي جمع قلة أيضاً؛ تهويناً لأمره على المكلفين، والمعدودات كناية عن القلة؛ لأن الشيء القليل يعدُّ عدًّا؛ ولذلك يقولون: الكثير لا يعد، ولأجل هذا اختير في وصف الجمع مجيئه في التأنيث على طريقة الجمع بألف وتاء وإن كان مجيئه على طريقة الجمع المكسر الذي فيه هاء تأنيث أكثر.

قال أبو حيان عند قوله تعالى الآتي بعده: ﴿مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 184]: صفة الجمع الذي لا يعقل تارة تعامل معاملة الواحدة المؤنثة، نحو قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: 80]، وتارة تعامل معاملة جمع المؤنث نحو: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ فمعدودات جمع لمعدودة، وأنت لا تقول: يوم معدودة وكلا الاستعمالين فصيح، ويظهر أنه ترك فيه تحقيقاً وذلك أن الوجه في الوصف الجاري على جمع مذكر إذا أنثوه أن يكون مؤنثاً مفرداً، لأن الجمع قد أوِّل بالجماعة، والجماعة كلمة مفردة وهذا هو الغالب، غير أنهم إذا أرادوا التنبيه على كثرة ذلك الجمع أجروا وصفه على صيغة جمع المؤنث ليكون في معنى الجماعات وأن الجمع ينحل إلى جماعات كثيرة، ولذلك فأنا أرى أن معدودات أكثر من معدودة، ولأجل هذا قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: 80] لأنهم يقلِّلونها غروراً أو تغريراً، وقال هنا: ﴿مَّعْدُودَٰتٍ﴾ لأنها ثلاثون يوماً، وقال في الآية الآتية: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: 197] وهذا مثل قوله في جمع جَمَل: (جمالات) على أحد التفسيرين، وهو أكثر من جِمال، وعن المازني أن الجمع لما لا يعقل يجيء الكثير منه بصيغة الواحدة المؤنثة تقول: الجذوع انكسرت، والقليل منه يجيء بصيغة الجمع تقول: الأجذاع انكسرن. اهـ. وهو غير ظاهر.

وقيل: المراد بالأيام غير رمضان بل هي أيام وجب صومها على المسلمين عندما فرض الصيام بقوله: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ ثم نسخ صومها بصوم رمضان وهي يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وهي أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر، وإليه ذهب معاذ وقتادة وعطاء ولم يثبت من الصوم المشروع للمسلمين قبل رمضان إلا صوم يوم عاشوراء كما في الصحيح وهو مفروض بالسنَّة، وإنما ذكر أن صوم عاشوراء والأيام البيض كان فرضاً على النبي ﷺ ولم يثبت رواية، فلا يصح كونها المراد من الآية لا

لفظاً ولا أثراً، على أنه قد نسخ ذلك كله بصوم رمضان كما دل عليه حديث السائل الذي قال: «لا أزيد على هذا ولا أُنقص منه»، فقال رسول الله ﷺ: «**أفلح إن صدق**».

[184] ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

تعقيب لحكم العزيمة بحكم الرخصة، فالفاء لتعقيب الأخبار لا للتفريع، وتقديمه هنا قبل ذكر بقية تقدير الصوم تعجيل بتطمين نفوس السامعين لئلا يظنوا وجوب الصوم عليهم في كل حال.

والمريض من قام به المرض، وهو انحراف المزاج عن حد الاعتدال الطبيعي بحيث تثور في الجسد حمًّى أو وجع أو فشل.

وقد اختلف الفقهاء في تحديد المرض الموجب للفطر، فأما المرض الغالب الذي لا يستطيع المريض فيه الصوم بحال بحيث يخشى الهلاك أو مقاربته فلا خلاف بينهم في أنه مبيح للفطر بل يوجب الفطر، وأما المرض الذي دون ذلك فقد اختلفوا في مقداره، فذهب محققو الفقهاء إلى أنه المرض الذي تحصل به مع الصيام مشقة زائدة على مشقة الصوم الصحيح من الجوع والعطش المعتادين، بحيث يسبب له أوجاعاً أو ضعفاً منهكاً أو تعاوده به أمراض ساكنة أو يزيد في انحرافه إلى حد المرض أو يخاف تمادي المرض بسببه. وهذا قول مالك وأبي حنيفة والشافعي على تفاوت بينهم في التعبير، وأعدل العبارات ما نقل عن مالك، لأن الله أطلق المرض ولم يقيده، وقد علمنا أنه ما أباح الفطر إلا لأن لذلك المرض تأثيراً في الصائم.

ويكشف ضابط ذلك قول القرافي في الفرق الرابع عشر، إذ قال: «إن المشاق قسمان: قسم ضعيف لا تنفك عنه تلك العبادة كالوضوء والغسل في زمن البرد، وكالصوم، وكالمخاطرة بالنفس في الجهاد، وقسم هو ما تنفك عنه العبادة وهذا أنواع: نوع لا تأثير له في العبادة كوجع إصبع، فإن الصوم لا يزيد وجع الإصبع وهذا الالتفات إليه، ونوع له تأثير شديد مع العبادة كالخوف على النفس والأعضاء والمنافع، وهذا يوجب سقوط تلك العبادة، ونوع يقرب من هذا فيوجب ما يوجبه».

وذهب ابن سيرين وعطاء والبخاري إلى أن المرض وهو الوجع والاعتلال يسوِّغ الفطر ولو لم يكن الصوم مؤثراً فيه شدة أو زيادة، لأن الله تعالى جعل المرض سبب الفطر كما جعل السفر سبب الفطر من غير أن تدعو إلى الفطر ضرورة كما في السفر، يريدون أن العلة هي مظنة المشقة الزائدة غالباً.

قيل: دخل بعضهم على ابن سيرين في نهار رمضان وهو يأكل، فلما فرغ قال: إنه

وجعتني إصبعي هذه فأفطرت، وعن البخاري قال: اعتللت بنيسابور علة خفيفة في رمضان فعادني إسحاق بن راهويه في نفر من أصحابه فقال لي: أفطرت يا أبا عبدالله؟ قلت: نعم أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: من أي المرض أفطر؟ قال: من أي مرض كان كما قال الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾، وقيل: إذا لم يقدر المريض على الصلاة قائماً أفطر، وإنما هذه حالة خاصة تصلح مثالًا ولا تكون شرطاً، وعُزي إلى الحسن والنخعي ولا يخفى ضعفه؛ إذ أين القيام في الصلاة من الإفطار في الصيام، وفي هذا الخلاف مجال للنظر في تحديد مدى الانحراف والمرض المسوِّغين إفطار الصائم، فعلى الفقيه الإحاطة بكل ذلك ونقربه من المشقة الحاصلة للمسافر وللمرأة الحائض.

وقوله: ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾، أي: أو كان بحالة السفر، وأصل «على» الدلالة على الاستعلاء، ثم استُعملت مجازاً في التمكن كما تقدم في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: 5]، ثم شاع في كلام العرب أن يقولوا: فلان على سفر، أي: مسافر ليكون نصاً في المتلبس، لأن اسم الفاعل يحتمل الاستقبال فلا يقولون: على سفر للعازم عليه، وأما قول...

ماذا على البدر المحجَّب لو سَفَر   إن المعذَّب في هواء على سَفَر

أراد أنه على وشك الممات، فخَطَأ من أخطاء المولدين في العربية، فنبَّه الله تعالى بهذا اللفظ المستعمل في التلبس بالفعل، على أن المسافر لا يفطر حتى يأخذ في السير في السفر دون مجرد النية، والمسألة مختلف فيها، فعن أنس بن مالك أنه أراد السفر في رمضان فرحِّلت دابته ولبس ثياب السفر وقد تقارب غروب الشمس فدعا بطعام فأكل منه ثم ركب وقال: هذه السنة، رواه الدارقطني، وهو قول الحسن البصري، وقال جماعة: إذا أصبح مقيماً ثم سافر بعد ذلك فلا يفطر يومه ذلك وهو قول الزهري، ومالك والشافعي والأوزاعي وأبي حنيفة وأبي ثور، فإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة، وبالغ بعض المالكية فقال: عليه الكفارة وهو قول ابن كنانة والمخزومي، ومن العجب اختيار ابن العربي إياه، وقال أبو عمر ابن عبدالبر: ليس هذا بشيء لأن الله أباح له الفطر بنص الكتاب، ولقد أجاد أبو عمر، وقال أحمد وإسحاق والشعبي: يفطر إذا سافر بعد الصبح، ورووه عن ابن عمر وهو الصحيح الذي يشهد له حديث ابن عباس في «صحيحي البخاري ومسلم»: «خرج رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة، فصام حتى بلغ عسفان ثم دعا بماء فرفعه إلى يديه ليريَه الناس فأفطر حتى قدم مكة»، قال القرطبي: وهذا نص في الباب فسقط ما يخالفه.

وإنما قال تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ ولم يقل: فصيام أيام أُخر، تنصيصاً على وجوب صوم أيام بعدد أيام الفطر في المرض والسفر؛ إذ العدد لا يكون إلا على مقدار مماثل. فمن للتبعيض إن اعتبر أيام أعم من أيام العدة، أي: من أيام الدهر أو السنة، أو تكون من تمييز عدة، أي: عدة هي أيام مثل قوله: ﴿بِخَمْسَةِ ءَالَافٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [آل عمران: 125].

ووصف الأيام بأخر وهو جمع الأخرى اعتباراً بتأنيث الجمع؛ إذ كل جمع مؤنث، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى آنفاً: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾. قال أبو حيان: واختير في الوصف صيغة الجمع دون أن يقال (أخرى) لئلا يظن أنه وصف لعدة، وفيه نظر؛ لأن هذا الظن لا يوقع في لبس؛ لأن عدة الأيام هي أيام فلا يُعتنى بدفع هذا الظن، فالظاهر أن العدول عن (أخرى) لمراعاة صيغة الجمع في الموصوف مع طلب خفة اللفظ.

ولفظ ﴿أُخَرَ﴾ ممنوع من الصرف في كلام العرب. وعلل جمهور النَّحْويين منعه من الصرف على أصولهم بأن فيه الوصفية والعدل، أما الوصفية فظاهرة وأما العدل فقالوا: لما كان جمع آخر ومفرده بصيغة اسم التفضيل وكان غير معرف باللام، كان حقه أن يلزم الإفراد والتذكير جرياً على سنن أصله وهو اسم التفضيل إذا جُرِّد من التعريف باللام ومن الإضافة إلى المعرفة أنه يلزم الإفراد والتذكير، فلما نطق به العرب مطابقاً لموصوفه في التثنية والجمع علمنا أنهم عدلوا به عن أصله (والعدول عن الأصل يوجب الثقل على اللسان؛ لأنه غير معتاد الاستعمال) فخففوه لمنعه من الصرف، وكأنهم لم يفعلوا ذلك في تثنيته وجمعه بالألف والنون لقلة وقوعهما، وفيه ما فيه.

ولم تبين الآية صفة قضاء صوم رمضان، فأطلقت ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، فلم تبين أتكون متتابعة أم يجوز تفريقها، ولا وجوب المبادرة بها أو جواز تأخيرها، ولا وجوب الكفارة على الفطر متعمداً في بعض أيام القضاء، ويتجاذب النظر في هذه الثلاثة دليل التمسك بالإطلاق لعدم وجود ما يقيده كما يُتمسك بالعام إذا لم يظهر المخصص، ودليل أن الأصل في قضاء العبادة أن يكون على صفة العبادة المقضية.

فأما حكم تتابع أيام القضاء، فروى الدارقطني بسند صحيح قالت عائشة نزلت: (فعدة من أيام أخر متتابعات) فسقطت متتابعات، تريد نسخت وهو قول الأئمة الأربعة وبه قال من الصحابة أبو هريرة، وأبو عبيدة، ومعاذ بن جبل، وابن عباس، وتلك رخصة من الله، ولأجل التنبيه عليها أطلق قوله: ﴿مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ ولم يقيد بالتتابع كما قال في كفارة الظهار وفي كفارة قتل الخطأ. فلذلك ألغى الجمهور إعمال قاعدة جريان قضاء العبادة على صفة المقضي ولم يقيدوا مطلق آية قضاء الصوم بما قيدت به آية كفارة

الظهار وكفارة قتل الخطأ. وفي «الموطأ» عن ابن عمر أنه يقول: يصوم قضاء رمضان متتابعاً من أفطره من مرض أو سفر، قال الباجي في «المنتقى»: يحتمل أن يريد به الوجوب وأن يريد الاستحباب.

وأما المبادرة بالقضاء، فليس في الكتاب ولا في السنة ما يقتضيها، وقوله هنا: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ مراد به الأمر بالقضاء، وأصل الأمر لا يقتضي الفور، ومضت السنة على أن قضاء رمضان لا يجب فيه الفور بل هو موسع إلى شهر شعبان من السنة الموالية للشهر الذي أفطر فيه، وفي «الصحيح» عن عائشة قالت: يكون علي الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان. وهذا واضح الدلالة على عدم وجوب الفور، وبذلك قال جمهور العلماء، وشذ داود الظاهري فقال: يشرع في قضاء رمضان ثاني يوم شوال المعاقب له.

وأما من أفطر متعمداً في يوم من أيام قضاء رمضان، فالجمهور على أنه لا كفارة عليه؛ لأن الكفارة شرعت حفظاً لحرمة شهر رمضان وليس لأيام القضاء حرمة، وقال قتادة: تجب عليه الكفارة بناءً على أن قضاء العبادة يساوي أصله.

[184] ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ﴾.

عطف على قوله: ﴿عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183] والمعطوف بعض المعطوف عليه، فهو في المعنى كبدل البعض، أي: وكتب على الذين يطيقونه فدية؛ فإن الذين يطيقونه بعض المخاطبين بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾.

والمطيق هو الذي أطاق الفعل، أي: كان في طوقه أن يفعله، والطاقة أقرب درجات القدرة إلى مرتبة العجز، ولذلك يقولون فيما فوق الطاقة: هذا ما لا يطاق، وفسرها الفراء بالجهد بفتح الجيم وهو المشقة، وفي بعض روايات «صحيح البخاري» عن ابن عباس قرأ: ﴿**وعلى الذين يطوقونه فلا يطيقونه**﴾. وهي تفسير فيما أحسب، وقد صدر منه نظائر من هذه القراءة، وقيل: الطاقة القدرة مطلقاً.

فعلى تفسير الإطاقة بالجهد، فالآية مراد منها الرخصة على من تشتد به مشقة الصوم في الإفطار والفدية.

وقد سمُّوا من هؤلاء الشيخ الهرم والمرأة المرضع والحامل، فهؤلاء يفطرون ويطعمون عن كل يوم يفطرونه، وهذا قول ابن عباس وأنس بن مالك والحسن البصري وإبراهيم النخعي، وهو مذهب مالك والشافعي، ثم من استطاع منهم القضاء قضى ومن لم يستطعه لم يقض مثل الهرم، ووافق أبو حنيفة في الفطر؛ إلا أنه لم ير الفدية إلا على

الهرم لأنه لا يقضي بخلاف الحامل والمرضع، ومرجع الاختلاف إلى أن قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾، هل هي لأجل الفطر أم لأجل سقوط القضاء؟ والآية تحتملهما إلا أنها في الأول أظهر، ويؤيد ذلك فعل السلف، فقد كان أنس بن مالك حين هرم وبلغ عشراً بعد المائة يفطر ويطعم لكل يوم مسكيناً خبزاً ولحماً.

وعلى تفسير الطاقة بالقدرة، فالآية تدل على أن الذي يقدر على الصوم له أن يعوضه بالإطعام، ولما كان هذا الحكم غير مستمر بالإجماع قالوا في حمل الآية عليه: إنها حينئذٍ تضمَّنت حكماً بأن فيه توسعة ورخصة ثم انعقد الإجماع على نسخه، وذكر أهل الناسخ والمنسوخ أن ذلك فُرض في أول الإسلام لما شق عليهم الصوم، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185]، ونقل ذلك عن ابن عباس. وفي البخاري عن ابن عمر وسلمة بن الأكوع نَسَخَتها آية: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ [البقرة: 185]، ثم أخرج عن ابن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد ﷺ: نزل رمضان فشق عليهم فكان من أطعم كل يوم مسكيناً ترك الصوم ممَّن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾. ورويت في ذلك آثار كثيرة عن التابعين وهو الأقرب من عادة الشارع في تدُّرج تشريع التكاليف التي فيها مشقة على الناس من تغيير معتادهم كما تدرَّج في تشريع منع الخمر.

ونلحق بالهرم والمرضع والحامل كل من تلحقه مشقة أو توقُّع ضر مثلهم، وذلك يختلف باختلاف الأمزجة واختلاف أزمان الصوم من اعتدال أو شدة برد أو حر، وباختلاف أعمال الصائم التي يعملها لاكتسابه من الصنائع كالصائغ والحداد والحمَّامي وخدمة الأرض وسير البريد وحمل الأمتعة وتعبيد الطرقات والظئر.

وقد فسرت الفدية بالإطعام إما بإضافة المبين إلى بيانه كما قرأ نافع وابن ذكوان عن ابن عامر وأبو جعفر: ﴿**فدية طعام مساكين**﴾، بإضافة فدية إلى طعام، وقرأه الباقون بتنوين «فِدْيَة» وإبدال «طَعَامُ» من «فِدْيَة».

وقرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر: ﴿**مساكين**﴾ بصيغة الجمع جمع مسكين، وقرأه الباقون بصيغة المفرد، والإجماع على أن الواجب إطعام مسكين، فقراءة الجمع مبنية على اعتبار جمع الذين يطيقونه من مقابلة الجمع بالجمع مثل: ركب الناس دوابهم، وقراءة الإفراد اعتبار بالواجب على آحاد المفطرين.

والإطعام هو ما يشبع عادة من الطعام المتغذَّى به في البلد، وقدَّره فقهاء المدينة مُدًّا بمُدِّ النبي ﷺ من بُر أو شعير أو تمر.

[184] ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ﴾.

تفريع على قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾... إلخ، والتطوع: السعي في أن يكون طائعاً غير مكره، أي: طاع طوعاً من تلقاء نفسه. والخير مصدر خار إذا حسُن وشرُف وهو منصوب لتضمين ﴿تَطَوَّعَ﴾ معنى أتى، أو يكون ﴿خَيْرًا﴾ صفة لمصدر محذوف، أي: تطوعاً خيراً. ولا شك أن الخير هنا متطوَّع به، فهو الزيادة من الأمر الذي الكلام بصدده وهو الإطعام لا محالة، وذلك إطعام غير واجب فيحتمل أن يكون المراد: فمن زاد على إطعام مسكين واحد فهو خير، وهذا قول ابن عباس، أو أن يكون: من أراد الإطعام مع الصيام، قاله ابن شهاب، وعن مجاهد: من زاد في الإطعام على المد وهو بعيد؛ إذ ليس المد مصرحاً به في الآية، وقد أطعم أنس بن مالك خبزاً ولحماً عن كل يوم أفطره حين شاخ.

و﴿خَيْرٌ﴾ الثاني في قوله: ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ﴾ يجوز أن يكون مصدراً كالأول ويكون المراد به خيراً آخَر، أي خير الآخرة، ويجوز أن يكون (خير) الثاني تفضيلاً، أي فالمتطوع بالزيادة أفضل من تركها، وحذفَ المفضل عليه لظهوره.

[184] ﴿وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾﴾.

الظاهر رجوعه لقوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾، فإن كان قوله ذلك نازلًا في إباحة الفطر للقادر فقوله: ﴿وَأَن تَصُومُوا۟﴾ ترغيب في الصوم وتأنيس به، وإن كان نازلًا في إباحته لصاحب المشقة كالهرم فكذلك، ويحتمل أن يرجع إلى قوله: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا﴾ وما بعده، فيكون تفضيلًا للصوم على الفطر، إلا أن هذا في السفر مختلف فيه بين الأئمة، ومذهب مالك رحمه الله أن الصوم أفضل من الفطر، وأما في المرض ففيه تفصيل يحسب شدة المرض.

وقوله: ﴿إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ تذييل، أي: تعلمون فوائد الصوم على رجوعه لقوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ إن كان المراد بهم القادرين، أي: إن كنتم تعلمون فوائد الصوم دنيا وثوابه أخرى، وإن كنتم تعلمون ثوابه على الاحتمالات الأُخر. وجيء في الشرط بكلمة «إن» لأن علمهم بالأمرين من شأنه ألا يكون محققاً؛ لخفاء الفائدتين.

[185] ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَـٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾.

قد علمت أن هذه الآيات تكملة للآيات السابقة وأن لا نسخ في خلال هاته الآيات، فقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ خبر مبتدأ محذوف تقديره هي، أي: الأيام المعدودات

شهر رمضان، والجملة مستأنفة بيانياً، لأن قوله: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ [البقرة: 184] يثير سؤال السامع عن تعيين هذه الأيام، ويؤيد ذلك قراءة مجاهد (شهراً) بالنصب على البدلية من ﴿أَيَّامًا﴾: بدل تفصيل.

وحذف المسند إليه جارٍ على طريقة الاستعمال في المسند إليه إذا تقدم من الكلام ما فيه تفصيل وتبيين لأحوال المسند إليه فهم يحذفون ضميره، وإذا جوزت أن يكون هذا الكلام نسخاً لصدر الآية لم يصح أن يكون التقدير هي شهر رمضان، فيتعين أن يكون شهر رمضان مبتدأ خبره قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، واقتران الخبر بالفاء حينئذٍ مراعاة لوصف المبتدأ بالموصول الذي هو شبيه بالشرط، ومثله كثير في القرآن وفي كلام العرب، أو على زيادة الفاء في الخبر كقوله:

وقائلةٍ خَوْلانُ فأنكِحْ فتاتهم[1]

أنشده سيبويه، وكلا هذين الوجهين ضعيف.

والشهر جزء من اثني عشر جزءاً من تقسيم السنة، قال تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [التوبة: 36]، والشهر يبتدئ من ظهور الهلال إلى المحاق ثم ظهور الهلال مرة أخرى، وهو مشتق من الشهرة لأن الهلال يظهر لهم فيشهرونه ليراه الناس فيثبت الشهر عندهم.

ورمضان عَلَم وليس منقولًا؛ إذ لم يسمع مصدر على وزن الفعلان من رمِض بكسر الميم إذا احترق؛ لأن الفَعَلان يدل على الاضطراب ولا معنى له هنا، وقيل: هو منقول عن المصدر. ورمضان عَلَم على الشهر التاسع من أشهر السنة العربية القمرية المفتتحة بالمحرم؛ فقد كان العرب يفتتحون أشهر العام بالمحرَّم؛ لأن نهاية العام عندهم هي انقضاء الحج ومدة الرجوع إلى آفاقهم، ألا ترى أن لبيداً جعل جُمادى الثانية وهو نهاية فصل الشتاء شهراً سادساً إذ قال:

حتى إذا سلخا جُمادى ستَّة   جَزْءًا فطال صيامُه وصيامُها

ورمضان ممنوع من الصرف للعَلَمية وزيادة الألف والنون؛ لأنه مشتق من الرمضاء وهي الحرارة، لأن رمضان أول أشهر الحرام بناءً على ما كان من النسيء في السنة عند العرب إذ كانت السنة تنقسم إلى ستة فصول كل فصل منها شهران: **الفصل الأول**:

---

(1) تمامه:

وأُكرومةُ الحيَّين خِلْوٌ كما هِيا

الخريف، وشهراه محرم وصفر، **الثاني**: ربيع الأول وهو وقت نضج الثمار وظهور الرطب والتمر، وشهراه شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني على أن الأول والثاني وصف لشهر، ألا ترى أن العرب يقولون: «الرطب شهرَي ربيع»، **الثالث**: الشتاء، وشهراه جُمادى الأولى وجُمادى الثانية، قال حاتم:

في ليلة من جُمادى ذات أندية لا يُبْصِرُ الكلبُ من ظَلْمائِها الطُّنُبا
لا ينبحُ الكلبُ فيها غيرَ واحدةٍ حتى يَلُفَّ على خَيشومِه الذَّنَبا

الرابع: الربيع الثاني، والثاني وصف للربيع، وهذا هو وقت ظهور النَّور والكمأة، وشهراه رجب وشعبان، وهو فصل الدر والمطر، قال النابغة يذكر غزوات النعمان بن الحارث:

وكانت لهم رِبْعِيَّةٌ يَحْذَرونَها إذا خَضْخَضَتْ ماءَ السماءِ القبائلُ

وسمَّوه الثاني لأنه يجيء بعد الربع الأول في حساب السنة، قال النابغة:

فإن يهلك أبو قابوس يهلك ربيعُ الثان والبلدُ الحرامُ

في رواية وروي «ربيع الناس»، وسمّوا كلًّا منهما ربيعاً لأنه وقت خصب، **الفصل الخامس**: الصيف وهو مبدأ الحر وشهراه رمضان وشوال، لأن النوق تشول أذنابها فيه تطرد الذباب. **السادس**: القيظ، وشهراه ذو القعدة وذو الحجة، وبعض القبائل تقسم السنة إلى أربعة، كل فصل له ثلاثة أشهر؛ وهي الربيع وشهوره: رجب وشعبان ورمضان، والصيف: وشهوره شوال وذو القعدة وذو الحجة، والخريف: وشهوره محرم وصفر والربيع الأول، والشتاء: وشهوره شهر ربيع الثاني، على أن الأول والثاني وصفان لشهر لا لربيع، وجمادى الأولى وجمادى الثانية.

ولما كانت أشهر العرب قمرية وكانت السنة القمرية أقل من أيام السنة الشمسية التي تجيء بها الفصول تنقص أحد عشر يوماً وكسراً، وراموا أن يكون الحج في وقت الفراغ من الزروع والثمار ووقت السلامة من البرد وشدة الحر، جعلوا للأشهر كبساً بزيادة شهر في السنة بعد ثلاث سنين وهو المعبر عنه بالنسيء.

وأسماء الشهور كلها أعلام لها عدا شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني، فلذلك وجب ذكر لفظ الشهر معهما ثم وصفه بالأول والثاني؛ لأن معناه الشهر الأول من فصل الربيع أعني الأول، فالأول والثاني صفتان لشهر، أما الأشهر الأخرى فيجوز فيها ذكر لفظ الشهر بالإضافة، من إضافة اسم النوع إلى واحدة مثل شجر الأراك ومدينة بغداد،

وبهذا يشعر كلام سيبويه والمحققين، فمن قال: إنه لا يقال: رمضان إلا بإضافة شهر إليه بناءً على أن رمضان مصدره، حتى تكلف لمنعه من الصرف بأنه صار بإضافة شهر إليه عَلَماً فمنع جزء العَلَم من الصرف كما منع هريرة في أبي هريرة فقد تكلف شططاً وخالف ما روي من قول النبي ﷺ: «**من صام رمضان إيماناً واحتساباً**» بنصب رمضان، وإنما أنجز إليهم هذا الوهم من اصطلاح كتاب الديوان كما في «أدب الكاتب».

وإنما أضيف الشهر إلى رمضان في هذه الآية مع أن للإيجاز المطلوب لهم يقتضي عدم ذكره، إما لأنه الأشهَر في فصيح كلامهم، وإما للدلالة على استيعاب جميع أيامه بالصوم؛ لأنه لو قال رمضان لكان ظاهراً لا نصاً، لا سيما مع تقدم قوله: ﴿أَيَّامًا﴾ [البقرة: 80] فيتوهم السامعون أنها أيام من رمضان.

فالمعنى أن الجزء المعروف بشهر رمضان من السنة العربية القمرية هو الذي جعل ظرفاً لأداء فريضة الصيام المكتوبة في الدِّين، فكلما حل الوقت المعين من السنة المسمَّى بشهر رمضان فقد وجب على المسلمين أداء فريضة الصوم فيه، ولما كان ذلك حلوله مكرراً في كل عام كان وجوب الصوم مكرراً في كل سنة إذ لم ينط الصيام بشهر واحد مخصوص، ولأن ما أجري على الشهر من الصفات يحقق أن المراد منه الأزمنة المسمَّاة به طول الدهر.

وظاهره قوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ أن المخاطبين يعلمون أن نزول القرآن وقع في شهر رمضان، لأن الغالب في صلة الموصول أن يكون السامع عالماً باختصاصها بمن أجري عليه الموصول، ولأن مثل هذا الحدث الديني من شأنه ألا يخفى عليهم، فيكون الكلام تذكيراً بهذا الفضل العظيم، ويجوز أيضاً أن يكون إعلاماً بهذا الفضل وأجري الكلام على طريقة الوصف بالموصول للتنبيه على أن الموصوف مختص بمضمون هذه الصلة بحيث تجعل طريقاً لمعرفته، ولا نسلم لزوم علم المخاطب باتصاف ذي الصلة بمضمونها في التعريف بالموصولية، بل ذلك أغلى كما يشهد به تتبع كلامهم، وليس المقصود الإخبار عن شهر رمضان بأنه أنزل فيه القرآن، لأن تركيب الكلام لا يسمح باعتباره خبراً، لأن لفظ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ خبر وليس هو مبتدأ، والمراد بإنزال القرآن ابتداء إنزاله على النبي ﷺ، فإن فيه ابتداء النزول من عام واحد وأربعين من الفيل، فعبَّر عن إنزال أوله باسم جميعه؛ لأن ذلك القدر المنزل مقدر إلحاق تكملته به كما جاء في كثير من الآيات مثل قوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعام: 92] وذلك قبل إكمال نزوله، فيشمل كل ما يلحق به من بعد، وقد تقدم قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ ومعنى ﴿ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ أنزل في مثله؛ لأن الشهر الَّذِي أُنْزِلَ

فِيهِ الْقُرْآنُ قد انقضى قبل نزول آية الصوم بعدة سنين، فإن صيام رمضان فُرِضَ في السنة الثانية للهجرة، فبَيْنَ فرض الصيام والشهر الذي أنزل فيه القرآن حقيقةً عدةُ سنين، فيتعين بالقرينة أن المراد: أنزل في مثله، أي: في نظيره من عام آخر.

فقد جعل الله للمواقيت المحدودة اعتباراً يشبه اعتبار الشيء الواحد المتجدد، وإنما هذا اعتبار للتذكير بالأيام العظيمة المِقدار كما قال تعالى: ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّىٰمِ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم: 5]، فخلع الله على المواقيت التي قارنها شيء عظيم في الفضل أن جعل لتلك المواقيت فضلًا مستمراً تنويهاً بكونها تذكرة لأمر عظيم، ولعل هذا هو الذي جعل الله لأجله سُنَّة الهدي في الحج، لأن في مثل ذلك الوقت ابتلى اللهُ إبراهيمَ بذبح ولده إسماعيل وأظهر عزم إبراهيم وطاعته ربه، ومنه أخذ العلماء تعظيم اليوم الموافق ليوم ولادة النبي ﷺ، ويجيء من هذا إكرام ذرية رسول الله وأبناء الصالحين وتعظيم ولاة الأمور الشرعية القائمين مقام النبي ﷺ في أعمالهم من الأمراء والقضاة والأئمة.

وهذا يدل على أن مراد الله تعالى من الأمة صوم ثلاثين يوماً متتابعة مضبوطة المبدأ والنهاية، متحدة لجميع المسلمين. ولما كان ذلك هو المراد وُقِّتَ بشهر معين قمرياً لسهولة ضبط بدئه ونهايته برؤية الهلال والتقدير، واختير شهر رمضان من بين الأشهر لأنه قد شرف بنزول القرآن فيه، فإن نزول القرآن لما كان لقصد تنزيه الأمة وهداها ناسب أن يكون ما به تطهير النفوس والتقرب من الحالة المَلَكية واقعاً فيه، والأغلب على ظني أن النبي ﷺ كان يصوم أيام تحنثه في غار حراء قبل أن ينزل عليه الوحي إلهاماً من الله تعالى وتلقيناً لبقية من الملة الحنفية، فلما أنزل عليه الوحي في شهر رمضان أمر الله الأمة الإسلامية بالصوم في ذلك الشهر، روى ابن إسحاق أن رسول الله ﷺ قال: «جاورت بِحِراء شهر رمضان»، وقال ابن سعد: جاء الوحي وهو في غار حراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان.

وقوله: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ﴾ حالان من القرآن أشار بهما إلى وجه تفضيل الشهر بسبب ما نزل فيه من الهدى والفرقان.

والمراد بالهدى الأول: ما في القرآن من الإرشاد إلى المصالح العامة والخاصة التي لا تنافي العادة، وبالبينات من الهدى: ما في القرآن من الاستدلال على الهدى الخفي الذي ينكره كثير من الناس، مثل أدلة التوحيد وصدق الرسول وغير ذلك من الحجج القرآنية. والفرقان مصدر فرق وقد شاع في الفَرْق بين الحق والباطل، أي: إعلان التفرقة بين الحق الذي جاءهم من الله وبين الباطل الذي كانوا عليه قبل الإسلام، فالمراد بالهدى الأول: ضربٌ من الهدى غير المراد من الهدى الثاني، فلا تكرار.

[185] ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

تفريع على قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ الذي هو بيان لقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183] كما تقدم، فهو رجوع إلى التبيين بعد الفصل بما عقب به قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ من استيناس وتنويه بفضل الصيام وما يرجى من عودة على نفوس الصائمين بالتقوى وما حف الله به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة من الصيام.

وضمير ﴿مِنكُمُ﴾ عائد إلى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: 183] مثل الضمائر التي قبله، أي: كل من حضر الشهر فليصمه، و﴿شَهِدَ﴾ يجوز أن يكون بمعنى حضر كما يقال: إن فلاناً شهد بدراً وشهد أحداً وشهد العقبة أو شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، أي: حضرها، فنصب الشهر على أنه مفعول فيه لفعل ﴿شَهِدَ﴾، أي: حضر في الشهر، أي: لم يكن مسافراً، وهو المناسب لقوله بعده: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾... إلخ.

أي: فمن حضر في الشهر فليصمه كله، ويُفهم أن من حضر بعضه يصوم أيام حضوره.

ويجوز أن يكون ﴿شَهِدَ﴾ بمعنى عَلِمَ كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: 18] فيكون انتصاب الشهر على المفعول به بتقدير مضاف، أي: عَلِمَ بحلول الشهر، وليس شهد بمعنى رأى؛ لا يقال: ﴿شَهِدَ﴾ بمعنى رأى، وإنما يقال: شاهد، ولا الشهر هنا بمعنى هلاله بناءً على أن الشهر يطلق على الهلال كما حكوه عن الزجاج وأنشد في «الأساس» قول ذي الرمة:

فأصبح أجلى الطرف ما يستزيده ... يرى الشهرَ قبل الناس وهو نحيل

أي: يرى هلال الشهر، لأن الهلال لا يصح أن يتعدى إليه فعل ﴿شَهِدَ﴾ بمعنى حضر، ومن يفهم الآية على ذلك فقد أخطأ خطأً بيناً وهو يفضي إلى أن كل فرد من الأمة معلق وجوب صومه على مشاهدته هلال رمضان، فمن لم ير الهلال لا يجب عليه الصوم وهذا باطل، ولهذا فليس في الآية تصريح على طريق ثبوت الشهر وإنما بيَّنته السنَّة بحديث: «**لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه، فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له**» وفي معنى الإقدار له، محامل ليست من تفسير الآية.

وقرأ الجمهور: ﴿ٱلْقُرْءَانُ﴾ بهمزة مفتوحة بعد الراء الساكنة وبعد الهمزة ألف،

وقرأه ابن كثير براء مفتوحة بعدها ألف على نقل حركة الهمزة إلى الراء الساكنة لقصد التخفيف.

وقوله: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ قالوا في وجه إعادته مع تقدم نظيره في قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾ [البقرة: 184] أنه لما كان صوم رمضان واجباً على التخيير بينه وبين الفدية بالإطعام بالآية الأولى وهي: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183] إلخ، وقد سقط الوجوب عن المريض والمسافر بنصِّها، فلما نسخ حكم تلك الآية بقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ الآية، وصار الصوم واجباً على التعيين خيف أن يظن الناس أن جميع ما كان في الآية الأولى من الرخصة قد نسخ فوجب الصوم أيضاً حتى على المريض والمسافر، فأعيد ذلك في هذه الآية الناسخة تصريحاً ببقاء تلك الرخصة، ونسخت رخصة الإطعام مع القدرة والحصر والصحة لا غير، وهو بناءً على كون هاته الآية ناسخة للتي قبلها، فإن درجنا على أنهما نزلتا في وقت واحد كان الوجه في إعادة هذا الحكم هو هذا الموضع الجدير بقوله: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا﴾ لأنه جاء بعد تعيين أيام الصوم، وأما ما تقدم في الآية الأولى فهو تعجيل بالإعلام بالرخصة رفقاً بالسامعين، أو أن إعادته لدفع توهم أن الأول منسوخ بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ إذا كان شهد بمعنى تحقق وعلم، مع زيادة في تأكيد حكم الرخصة ولزيادة بيان معنى قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.

[185] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.

استئناف بياني كالعلة لقوله: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا﴾... إلخ، بيَّن به حكمة الرخصة، أي شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة.

وقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ نفي لضد اليسر، وقد كان يقوم مقام هاتين الجملتين جملة قصر نحو أن يقول: ما يريد بكم إلا اليسر، لكنه عدل عن جملة القصر إلى جملتي إثبات ونفي، لأن المقصود ابتداءً هو جملة الإثبات لتكون تعليلًا للرخصة، وجاءت بعدها جملة النفي تأكيداً لها، ويجوز أن يكون قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ تعليلًا لجميع ما تقدم من قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183] إلى هنا، فيكون إيماء إلى أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة المشقة والعسر فإن في طيِّها من المصالح ما يدل على أن الله أراد بها اليسر، أي تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرى أنفسهم.

وقرأ الجمهور: ﴿الْيُسْرَ﴾ و﴿الْعُسْرَ﴾ بسكون السين فيهما، وقرأه أبو جعفر بضم السين ضمة إتباع.

[185] ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿185﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾... إلخ؛ إذ هي في موقع العلة كما علمت؛ فإن مجموع هذه الجمل الأربع تعليل لما قبلها من قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ﴾ إلى قوله: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

واللام في قوله: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟﴾ تسمَّى شبه الزائدة، وهي اللام التي يكثر وقوعها بعد فعل الإرادة وفعل الأمر، أي: مادة أمر، اللذين مفعولهما إن المصدرية مع فعلها، فحق ذلك المفعول أن يتعدى إليه فعل الإرادة وفعل مادة الأمر بنفسه دون حرف الجر، ولكن كثر في الكلام تعديته باللام نحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾ [الصف: 8]، قال في «الكشاف»: أصله يريدون أن يطفئوا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿12﴾﴾ [الزمر: 12]، والفعل الذي بعد اللام منصوب بأن ظاهرة أو مقدرة.

والمعنى: يريد الله أن تكملوا العدة وأن تكبروا الله، وإكمال العدة يحصل بقضاء الأيام التي أفطرها من وجب عليه الصوم ليأتي بعدة أيام شهر رمضان كاملة، فإن في تلك العدة حكمة تجب المحافظة عليها، فبالقضاء حصلت حكمة التشريع وبرخصة الإفطار لصاحب العذر حصلت رحمة التخفيف.

وقرأ الجمهور: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟﴾ بسكون الكاف وتخفيف الميم مضارع أكمل، وقرأه أبو بكر عن عاصم ويعقوب بفتح الكاف وتشديد الميم مضارع كمل.

وقوله: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ عطف على قوله: ﴿وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ﴾ وهذا يتضمن تعليلاً وهو في معنى علة غير متضمنة لحكمة ولكنها متضمنة لمقصد إرادة الله تعالى وهو أن يكبِّروه.

والتكبير تفعيل مراد به النسبة والتوصيف، أي: أن تنسبوا الله إلى الكبر، والنسبة هنا نسبة بالقول اللساني، والكبر هنا كبر معنوي لا جسمي، فهو العظمة والجلال والتنزيه عن النقائص كلها، أي: لتَصِفوا الله بالعظمة، وذلك بأن تقولوا: الله أكبر، فالتفعيل هنا مأخوذ من فعل المنحوت من قول يقوله، مثل قولهم: بَسْمَل وحَمْدَل وهلَّل، وقد تقدم عند الكلام على البسملة، أي: لتقولوا: الله أكبر، وهي جملة تدل على أن الله أعظم من كل عظيم في الواقع كالحكماء والملوك والسادة والقادة، ومن كل عظيم في الاعتقاد كالآلهة الباطلة، وإثبات الأعظمية لله في كلمة «الله أكبر» كناية عن وحدانيته بالإلهية، لأن التفضيل يستلزم نقصان مَن عداه، والناقص غير مستحق للإلهية، لأن حقيقتها لا تلاقي

شيئاً من النقص، ولذلك شرع التكبير في الصلاة لإبطال ما كانوا يتقربون به إلى أصنامهم، وكذلك شُرع التكبير عند انتهاء الصيام بهذه الآية، فمن أجل ذلك مضت السنة بأن يكبِّر المسلمون عند الخروج إلى صلاة العيد، ويكبِّر الإمام في خطبة العيد.

وفي لفظ التكبير عند انتهاء الصيام خصوصية جليلة وهي أن المشركين كانوا يتزلَّفون إلى آلهتهم بالأكل والتلطيخ بالدماء، فكان لقول المسلم: الله أكبر، إشارة إلى أن الله يعبد بالصوم، وأنه متنزه عن ضراوة الأصنام.

وقوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ تعليل آخر وهو أعم من مضمون جملة: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾، فإن التكبير تعظيم يتضمن شكراً والشكر أعم، لأنه يكون بالأقوال التي فيها تعظيم لله تعالى ويكون بفعل القرب من الصدقات في أيام الصيام وأيام الفطر، ومن مظاهر الشكر لبس أحسن الثياب يوم الفطر.

وقد دلت الآية على الأمر بالتكبير؛ إذ جعلته مما يريده الله، وهو غير مفصل في لفظ التكبير، ومجمل في وقت التكبير؛ وعدده، وقد بينت السنة القولية والفعلية ذلك على اختلاف بين الفقهاء في الأحوال.

فأما لفظ التكبير: فظاهر الآية أنه كل قول فيه لفظ الله أكبر، والمشهور في السنَّة أنه يكرر الله أكبر ثلاثاً، وبهذا أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعي، وقال مالك والشافعي: إذا شاء المرء زاد على التكبير تهليلًا وتحميداً فهو حسن ولا يترك الله أكبر، فإذا أراد الزيادة على التكبير كبَّر مرتين ثم قال: لا إلٰه إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد، وهو قول ابن عمر وابن عباس، وقال أحمد: هو واسع، وقال أبو حنيفة: لا يجزئ غير ثلاث تكبيرات.

وأما وقته: فتكبير الفطر يبتدئ من وقت خروج المصلي من بيته إلى محل الصلاة، وكذلك الإمام ومن خرج معه، فإذا بلغ محل الصلاة قطع التكبير، ويسن في أول كل ركعة من ركعتي صلاة العيد افتتاح الأولى بسبع تكبيرات والثانية بست، هذا هو الأصح مما ثبت في الأخبار وعمل به أهل المدينة من عهد النبي ﷺ فما بعده وتلقاه جمهور علماء الأمصار، وفيه خلاف كثير لا فائدة في التطويل بذكره والأمر واسع، ثم يكبر الإمام في خطبة صلاة العيد بعد الصلاة ويكبر معه المصلون حين تكبيره وينصتون للخطبة فيما سوى التكبير.

وقال ابن عباس وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والشافعي: يكبر الناس من وقت استهلال هلال الفطر إلى انقضاء صلاة العيد ثم ينقطع التكبير، هذا كله في الفطر فهو مورد الآية التي نحن بصدد تفسيرها.

فأما في الأضحى فيزاد على ما يذكر في الفطر التكبير عقب الصلوات المفروضة من صلاة الظهر من يوم الأضحى إلى صلاة الصبح من اليوم الرابع منه، ويأتي تفصيله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: 203].

[186] ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿186﴾﴾.

الجملة معطوفة على الجمل السابقة المتعاطفة، أي: «لتكملوا العدة، ولتكبروا، ولعلكم تشكرون»، ثم التفت إلى خطاب النبي ﷺ وحده لأنه في مقام تبليغ فقال: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي﴾، أي: العباد الذين كان الحديث معهم، ومقتضى الظاهر أن يقال: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 185] وتدعون فأستجيب لكم، إلا أنه عدل عنه ليحصل في خلال ذلك تعظيم شأن النبي ﷺ بأنه يسأله المسلمون عن أمر الله تعالى، والإشارة إلى جواب من عسى أن يكونوا سألوا النبي ﷺ عن كيفية الدعاء هل يكون جهراً أو سراً، وليكون نظم الآية مؤذناً بأن الله تعالى بعد أن أمرهم بما يجب له عليهم أكرمهم فقال: وإذا سألوا عن حقهم عليَّ فإني قريب منهم أجيب دعوتهم، وجُعل هذا الخير مرتباً على تقدير سؤالهم إشارة إلى أنهم يهجس هذا في نفوسهم بعد أن يسمعوا الأمر بالإكمال والتكبير والشكر أن يقولوا: هل لنا جزاء على ذلك؟ وأنهم قد يُحجمون عن سؤال النبي ﷺ عن ذلك أدباً مع الله تعالى، فلذلك قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ﴾ الصريح بأن هذا سيقع في المستقبل. واستعمال مثل هذا الشرط مع مادة السؤال لقصد الاهتمام بما سيذكر بعده استعمال معروف عند البلغاء، قال علقمة:

فإن تسألوني بالنساء فإنني ... خبيرٌ بأدواء النساء طبيبُ

والعلماء يفتتحون المسائل المهمة في كتبهم بكلمة (فإن قلت)، وهو اصطلاح «الكشاف». ويؤيد هذا تجريد الجواب من كلمة (قل) التي ذكرت في مواقع السؤال من القرآن نحو: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ﴾ [البقرة: 189]، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ [البقرة: 220]، مع ما في هذا النظم العجيب من زيادة إخراج الكلام في صورة الحُكم الكلي إذ جاء بحكم عام في سياق الشرط فقال: ﴿سَأَلَكَ عِبَادِي﴾ وقال: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾، ولو قيل: وليدعوني فأستجيب لهم لكان حُكماً جزئياً خاصًّا بهم، فقد ظهر وجه اتصال الآية بالآيات قبلها ومناسبتها لهن وارتباطها بهن من غير أن يكون هنالك اعتراض جملة.

وقيل: إنها جملة معترضة اقترنت بالواو بين أحكام الصيام للدلالة على أن الله

تعالى مُجازيهم على أعمالهم وأنه خبير بأحوالهم، قيل: إنه ذكر الدعاء هنا بعد ذكر الشكر للدلالة على أن الدعاء يجب أن يسبقه الثناء.

والعباد الذين أضيفوا إلى ضمير الجلالة هم المؤمنون، لأن الآيات كلها في بيان أحكام الصوم ولوازمه وجزائه وهو من شعار المسلمين، وكذلك اصطلاح القرآن غالباً في ذكر العباد مضافاً لضمير الجلالة، وأما قوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِي هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [الفرقان: 17] بمعنى المشركين، فاقتضاه أنه في مقام تنديمهم على استعبادهم للأصنام.

وإنما قال تعالى: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ ولم يقل: فقل لهم: إني قريب إيجازاً لظهوره من قوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي﴾ وتنبيهاً على أن السؤال مفروض غير واقع منهم بالفعل، وفيه لطيفة قرآنية وهي إيهام أن الله تعالى تولى جوابهم عن سؤالهم بنفسه إذ حذف في اللفظ ما يدل على وساطة النبي ﷺ تنبيهاً على شدة قرب العبد من ربه في مقام الدعاء.

واحتيج للتأكيد بإن، لأن الخبر غريب وهو أن يكون تعالى قريباً مع كونهم لا يرونه. و﴿أُجِيبُ﴾ خبر ثان لإن، وهو المقصود من الإخبار الذي قبله تمهيداً له لتسهيل قَبوله.

وحذفت ياء المتكلم من قوله: ﴿دَعَانِ﴾ في قراءة نافع وأبي عمرو وحمزة والكسائي؛ لأن حذفها في الوقف لغة جمهور العرب عدا أهل الحجاز، ولا تحذف عندهم في الوصل لأن الأصل عدمه، ولأن الرسم يبنى على حال الوقف، وأثبت الياء ابن كثير وهشام ويعقوب في الوصل والوقف، وقرأ ابن ذكوان وعاصم بحذف الياء في الوصل والوقف وهي لغة هذيل، وقد تقدم أن الكلمة لو وقعت فاصلة لكان الحذف متفقاً عليه في قوله تعالى: ﴿وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [البقرة: 40] في هذه السورة.

وفي هذه الآية إيماء إلى أن الصائم مرجو الإجابة، وإلى أن شهر رمضان مرجوة دعواته، وإلى مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان.

والآية دلت على أن إجابة دعاء الداعي تفضُّل من الله على عباده، غير أن ذلك لا يقتضي التزام إجابة الدعوة من كل أحد وفي كل زمان، لأن الخبر لا يقتضي العموم، ولا يقال: إنه وقع في حيز الشرط فيفيد التلازم، لأن الشرط هنا ربط الجواب بالسؤال وليس ربطاً للدعاء بالإجابة، لأنه لم يقل: إن دعوني أجبتهم.

وقوله: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي﴾ تفريع على ﴿أُجِيبُ﴾، أي: إذا كنت أجيب دعوة الداعي فليجيبوا أوامري، واستجاب وأجاب بمعنى واحد.

وأصل أجاب واستجاب أنه الإقبال على المنادى بالقدوم، أو قول يدل على الاستعداد للحضور نحو «لبيك»، ثم أطلق مجازاً مشهوراً على تحقيق ما يطلبه الطالب، لأنه لما كان بتحقيقه يقطع مسألته فكأنه أجاب نداءه.

فيجوز أن يكون المراد بالاستجابة امتثال أمر الله فيكون ﴿وَلْيُؤْمِنُواْ بِى﴾ عطفاً مغايراً، والمقصود من الأمر الأول الفعل ومن الأمر الثاني الدوام، ويجوز أن يراد بالاستجابة ما يشمل استجابة دعوة الإيمان، فذكر ﴿وَلْيُؤْمِنُواْ﴾ عطف خاص على عام للاهتمام به.

وقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ تقدم القول في مثله، والرشد إصابة الحق وفعله كنصر وفرح وضرب، والأشهر الأول.

[187] ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾.

انتقال في أحكام الصيام إلى بيان أعمال في بعض أزمنة رمضان قد يظن أنها تنافي عبادة الصيام، ولأجل هذا الانتقال فُصِلت الجملة عن الجمل السابقة.

وذكروا لسبب نزول هذه الآية كلاماً مضطرباً غير مبين، فروى أبو داود عن معاذ بن جبل: كان المسلمون إذا نام أحدهم إذا صلى العشاء وسهر بعدها لم يأكل ولم يباشر أهله بعد ذلك، فجاء عمر يريد امرأته فقالت: إني قد نمت فظن أنها تعتل فباشرها، وروى البخاري عن البراء بن عازب أن قيس بن صرمة جاء إلى منزله بعد الغروب يريد طعامه فقالت له امرأته: حتى نسخن لك شيئاً فنام فجاءت امرأته فوجدته نائماً فقالت: خيبة لك، فبقي كذلك، فلما انتصف النهار أغمي عليه من الجوع، وفي كتاب التفسير من «صحيح البخاري» عن حديث البراء بن عازب قال: لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضانَ كله، وكان رجال يخونون أنفسهم، فأنزل الله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ الآية، ووقع لكعب بن مالك مثل ما وقع لعمر، فنزلت هذه الآية بسبب تلك الأحداث، فقيل: كان ترك الأكل ومباشرة النساء من بعد النوم أو من بعد صلاة العشاء حكماً مشروعاً بالسنة ثم نسخ، وهذا قول جمهور المفسرين، وأنكر أبو مسلم الأصفهاني أن يكون هذا نسخاً لشيء تقرر في شرعنا وقال: هو نسخ لما كان في شريعة النصارى.

وما شُرع الصوم إلا إمساكاً في النهار دون الليل، فلا أحسب أن الآية إنشاء للإباحة ولكنها إخبار عن الإباحة المتقررة في أصل توقيت الصيام بالنهار، والمقصود

منها إبطال شيء توهمه بعض المسلمين وهو أن الأكل بين الليل لا يتجاوز وقتين: وقت الإفطار ووقت السحور، وجعلوا وقت الإفطار هو ما بين المغرب إلى العشاء، لأنهم كانوا ينامون إثر صلاة العشاء وقيامها، فإذا صلوا العشاء لم يأكلوا إلا أكلة السحور، وأنهم كانوا في أمر الجماع كشأنهم في أمر الطعام، وأنهم لما اعتادوا جعل النوم مبدأ وقت الإمساك الليلي ظنوا أن النوم إن حصل في غير إبَّانه المعتاد يكون أيضاً مانعاً من الأكل والجماع إلى وقت السحور، وإن وقت السحور لا يباح فيه إلا الأكل دون الجماع؛ إذ كانوا يتأثمون من الإصباح في رمضان على جنابة.

وقد جاء في صحيح مسلم أن أبا هريرة كان يرى ذلك يعني بعد وفاة رسول الله ﷺ، لعل هذا قد سرى إليهم من أهل الكتاب كما يقتضيه ما رواه محمد بن جرير من طريق السدي، ولعلهم التزموا ذلك ولم يسألوا عنه رسول الله ﷺ، ولعل ذلك لم يتجاوز بعض شهر رمضان من السنة التي شرع لها صيام رمضان فحدثت هذه الحوادث المختلفة المتقاربة، وذكر ابن العربي في «العارضة» عن ابن القاسم عن مالك: كان في أول الإسلام من رقد قبل أن يَطْعَم لم يَطْعَم من الليل شيئاً، فأنزل الله: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ فأكلوا بعد ذلك، فقوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ﴾ دليل على أن القرآن نزل بهذا الحكم لزيادة البيان؛ إذ علم الله ما ضيَّق به بعض المسلمين على أنفسهم وأوحى به إلى رسوله ﷺ. وهذا يشير إلى أن المسلمين لم يفشوا ذلك ولا أخبروا به رسول الله، ولذلك لا نجد في روايات البخاري والنسائي أن الناس ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ إلا في حديث قيس بن صرمة عند أبي داود، ولعله من زيادات الراوي.

فأما أن يكون ذلك قد شرع ثم نسخ فلا أحسبه، إذ ليس من شأن الدِّين الذي شرع الصوم أول مرة يوماً في السنة ثم درَّجه فشرع الصوم شهراً على التخيير بينه وبين الإطعام تخفيفاً على المسلمين أن يفرضه بعد ذلك ليلًا ونهاراً فلا يبيح الفطر إلا ساعات قليلة من الليل.

وليلة الصيام الليلة التي يعقبها صيام اليوم الموالي لها جرياً على استعمال العرب في إضافة الليلة لليوم الموالي لها إلا ليلة عرفة فإن المراد بها الليلة التي بعد يوم عرفة.

والرفث في «الأساس» و«اللسان» أن حقيقته الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذ بهن، ثم أطلق على الجماع كناية، وقيل: هو حقيقة فيهما وهو الظاهر، وتعديته بإلى ليتعين المعنى المقصود وهو الإفضاء.

وقول: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ﴾ جملة مستأنفة كالعلة لما قبلها، أي: أحل لعسر الاحتراز

عن ذلك. ذلك أن الصوم لو فرض على الناس في الليل وهو وقت الاضطجاع لكان الإمساك عن قربان النساء في ذلك الوقت عنتاً ومشقة شديدة ليست موجودة في الإمساك عن قربانهن في النهار؛ لإمكان الاستعانة عليه في النهار بالبُعد عن المرأة، فقوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ﴾ استعارة بجامع شدة الاتصال حينئذٍ وهي استعارة أحياها القرآن، لأن العرب كانت اعتبرتها في قولهم: لابَسَ الشيءُ الشيءَ، إذا اتصل به، لكنهم صيَّروها في خصوص زنة المفاعلة حقيقة عرفية، فجاء القرآن فأحياها وصيَّرها استعارة أصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية، وقريب منها قول امرئ القيس:

فسُلِّي ثيابي من ثيابك تَنْسِلِ

و﴿تَخْتَانُونَ﴾ قال الراغب: الاختيان، مراودة الخيانة بمعنى أنه افتعال من الخَون، وأصله تَخْتَوِنون فصارت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وخيانة الأنفس تمثيل لتكليفها ما لم تكلف به كأن ذلك تغرير بها؛ إذ يوهمها أن المشقة مشروعة عليها وهي ليست بمشروعة، وهو تمثيل لمغالطتها في الترخص بفعل ما ترونه محرماً عليكم فتقدمون تارة وتحجمون أخرى كمن يحاول خيانة، فيكون كالتمثيل في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾ [البقرة: 9].

والمعنى هنا أنكم تلجئونها للخيانة أو تنسبونها لها، وقيل: الاختيان أشد من الخيانة كالاكتساب والكسب كما في «الكشاف». **قلت**: وهو استعمال كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ﴾ [النساء: 107].

وقوله تعالى: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ الأمر للإباحة، وليس معنى قوله: ﴿فَالْآنَ﴾ إشارة إلى تشريع المباشرة حينئذٍ، بل معناه: ﴿فَالْآنَ﴾ اتضح الحكم فباشروهن ولا تختانوا أنفسكم. والابتغاء الطلب، وما كتبه الله: ما أباحه من مباشرة النساء في غير وقت الصيام، أو اطلبوا ما قدر الله لكم من الولد تحريضاً للناس على مباشرة النساء عسى أن يتكون النسل من ذلك، وذلك لتكثير الأمة وبقاء النوع في الأرض.

[187] ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾

عطف على ﴿بَاشِرُوهُنَّ﴾، والخيط سلك الكتان أو الصوف أو غيرهما يلفق به بين الثياب بشدِّه بإبرة أو مِخْيَط، يقال: خاط الثوب وخيَّطه. وفي خبر قبور بني أمية أنهم وجدوا معاوية ﷺ في قبره كالخيط، والخيط هنا يراد به الشعاع الممتد في الظلام والسواد الممتد بجانبه، قال أبو دؤاد من شعراء الجاهلية:

فلمَّا أضاءت لنا سَدْفةٌ[1] ولاحَ من الصُّبح خَيْطٌ أنارا

وقوله: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ من ابتدائية، أي: الشعاع الناشئ عن الفجر، وقيل: بيانية، وقيل: تبعيضية، وكذلك قول أبي دؤاد: «من الصبح» لأن الخيط شائع في السلك الذي يخاط به فهو قرينة إحدى المعنيين للمشترك، وجعله في «الكشاف» تشبيهاً بليغاً، فلعله لم يثبت عنده اشتهار إطلاقه على هذا المعنى في غير بعض الكلام، كالآية وبيت أبي دؤاد، وعندي أن القرآن ما أطلقه إلا لكونه كالنص في المعنى المراد في اللغة الفصحى دون إرادة التشبيه لأنه ليس بتشبيه واضح.

وقد جيء في الغاية بحتى وبالتبين للدلالة على أن الإمساك يكون عند اتضاح الفجر للناظر وهو الفجر الصادق، ثم قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ﴾ تحديد لنهاية وقت الإفطار بصريح المنطوق؛ وقد علم منه لا محالة أنه ابتداء زمن الصوم، إذ ليس في زمان رمضان إلا صوم وفطر وانتهاء أحدهما مبدأ الآخر فكان قوله: ﴿أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ بياناً لنهاية وقت الصيام، ولذلك قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ﴾ ولم يقل: ثم صوموا لأنهم صائمون من قبل.

و﴿إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ غاية اختير لها «إلى» للدلالة على تعجيل الفطر عند غروب الشمس لأن إلى تمتد معها الغاية بخلاف حتى، فالمراد هنا مقارنة إتمام الصيام بالليل.

واعلم أن (ثم) في عطف الجمل للتراخي الرتبي، وهو اهتمام بتعيين وقت الإفطار؛ لأن ذلك كالبشارة لهم، ولا التفات إلى ما ذهب إليه أبو جعفر الخباز السمرقندي من قدماء الحنفية من الاستدلال بـ﴿ثُمَّ﴾ في هاته الآية على صحة تأخير النية عن الفجر احتجاجاً لمذهب أبي حنيفة من جواز تأخير النية إلى الضحوة الكبرى، بناءً على أن (ثم) للتراخي وأن إتمام الصيام يستلزم ابتداءه فكأنه قال: ثم بعد تبيين الخيطين من الفجر صوموا أو أتموا الصيام إلى الليل، فينتج معنى صوموا بعد تراخ عن وقت الفجر وهو على ما فيه من التكلف والمصير إلى دلالة الإشارة الخفيفة غفلة عن معنى التراخي في عطف (ثم) للجمل.

هذا، وقد رويت قصة في فهم بعض الصحابة لهذه الآية وفي نزولها مفرَّقة، فروى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال: لما نزلت: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ عمدتُ إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت

(1) السدفة: الضوء بلغة قيس، والظلمة: بلغة تميم، فهي من الأضداد في العربية.

أنظر في الليل فلا يستبين لي الأبيض من الأسود، فغدوت على رسول الله فذكرت له ذلك فقال رسول الله: «**إن وسادك لعريض**»، وفي رواية: «**إنك لعريض القفا، وإنما ذلك سواد الليل وبياض النهار**».

ورويا عن سهل بن سعد قال: نزلت: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ ولم ينزل ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى تتبين له رؤيتهما فأنزل الله بعد: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾، فيظهر من حديث سهل بن سعد أن مثل ما عمله عدي بن حاتم قد كان عمله غيره من قبله بمدة طويلة، فإن عدياً أسلم سنة تسع أو سنة عشر، وصيام رمضان فرض سنة اثنتين ولا يعقل أن يبقى المسلمون سبع أو ثماني سنين في مثل هذا الخطأ، فمحل حديث سهل بن سعد على أن يكون ما فيه وقع في أول مدة شرع الصيام، ومحمل حديث عدي بن حاتم أن عدياً وقع في مثل الخطأ الذي وقع فيه من تقدّموه، فإن الذي عند مسلم عن عبدالله بن إدريس عن حصين عن الشعبي عن عدي أنه قال: لما نزلت: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾... إلخ، فهو قد ذكر الآية مستكملة، فيتعين أن يكون محمل حديث سهل بن سعد على أن ذلك قد عمله بعض الناس في الصوم المفروض قبل فرض رمضان، أي: صوم عاشوراء أو صوم النذر وفي صوم التطوع، فلما نزلت آية فرض رمضان، وفيها: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ علموا أن ما كانوا يعملونه خطأ، ثم حدث مثل ذلك لعدي بن حاتم.

وحديث سهل، لا شبهة في صحة سنده إلا أنه يحتمل أن يكون قوله فيه ولم ينزل: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ وقوله: فأنزل الله بعد ذلك: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ مروياً بالمعنى، فجاء راويه بعبارات قلقة غير واضحة، لأنه لم يقع في «الصحيحين» إلا من رواية سعيد بن أبي مريم عن أبي غسان عن أبي حازم عن سهل بن سعد فقال الراوي: فأنزل بعد أو بعد ذلك: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ وكان الأوضح أن يقول: فأنزل الله بعدُ: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ إلى قوله: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾.

وأياً ما كان فليس في هذا شيء من تأخير البيان، لأن معنى الخيط في الآية ظاهر للعرب، فالتعبير به من قبيل الظاهر لا من قبيل المجمل، وعدم فهم بعضهم المراد منه لا يقدح في ظهور الظاهر، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيط الأبيض والخيط الأسود، فهموا أشهر معاني الخيط وظنوا أن قوله: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ متعلق بفعل ﴿يَتَبَيَّنَ﴾ على أن تكون «من» تعليلية، أي: يكون تبينه بسبب ضوء الفجر، فصنعوا ما صنعوا، ولذلك قال النبي ﷺ لعدي بن حاتم: «**إن وسادك لعريض**» أو «**إنك لعريض القفا**» كناية عن قلة الفطنة وهي كناية موجهة من جوامع كلمه ﷺ.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ﴾ عطف على قوله: ﴿بَٰشِرُوهُنَّ﴾ لقصد أن يكون المعتكف صالحاً. وأجمعوا على أنه لا يكون إلا في المسجد لهاته الآية، واختلفوا في صفة المسجد فقيل: لا بد من المسجد الجامع، وقيل مطلق مسجد وهو التحقيق وهو مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي رحمهم الله، وأحكامه في كتب الفقه وليست من غرض هذا المفسر.

[187] ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿187﴾﴾.

تذييل بالتحذير من مخالفة ما شرع إليه من أحكام الصيام.

فالإشارة إلى ما تقدم، والإخبار عنها بالحدود عيَّن أن المشار إليه هو التحديدات المشتمل عليها الكلام السابق وهو في قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ﴾ وقوله: ﴿إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ ﴿وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ﴾ من كل ما فيه تحديد يفضي تجاوزه إلى معصية، فلا يخطر بالبال دخول أحكام الإباحة في الإشارة مثل: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ﴾ ومثل: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾.

والحدود والحواجز ونهايات الأشياء التي إذا تجاوزها المرء دخل في شيء آخر، وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يُخرج من حِلٍّ إلى منع، وفي الحديث: «**وحدَّ حدوداً فلا تعتدوها**». وستأتي زيادة بيان له في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: 229].

وقوله: ﴿فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ نهى عن مقاربتها الموقعة في الخروج منها على طريق الكناية لأن القرب من الحد يستلزم قصد الخروج غالباً كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: 152]، ولهذا قال تعالى في آيات أخرى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: 229] كما سيأتي هنالك، وفي معنى الآية حديث: «**من حام حول الحِمى يوشك أن يقع فيه**».

والقول في: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ﴾ تقدم نظيره في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]، أي: كما بيَّن أحكام الصيام يبين آياته للناس، أي: جميع آياته لجميع الناس، والمقصد أن هذا شأن الله في إيضاح أحكامه لئلا يلتبس شيء منها على الناس، وقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾، أي: إرادة لاتقائهم الوقوع في المخالفة، لأنه لو لم يبين لهم الأحكام لما اهتدوا لطريق الامتثال، أو لعلهم يلتبسون بعناية الامتثال والإتيان بالمأمورات على وجهها فتحصل لهم صفة التقوى الشرعية، إذ لو لم يبين الله لهم لأتوا بعبادات غير مستكملة لما أراد الله منها؛ وهم وإن كانوا معذورين عند عدم

البيان وغير مؤاخذين بإثم التقصير إلا أنهم لا يبلغون صفة التقوى، أي: كمال مصادفة مراد الله تعالى، فلعل (يتقون) على هذا مُنزل منزلة اللازم لا يقدَّر له مفعول مثل: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]، وهو على الوجه الأول محذوف المفعول للقرينة.

[188] ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿188﴾﴾.

عطف جملة على جملة، والمناسبة أن قوله: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: 187] تحذير من الجرأة على مخالفة الصيام بالإفطار غير المأذون فيه وهو ضرب من الأكل الحرام فعطف عليه أكل آخر محرم وهو أكل المال بالباطل، والمشاكلة زادت المناسبة قوة، هذا من جملة عداد الأحكام المشروعة لإصلاح ما اختل من أحوالهم في الجاهلية، ولذلك عطف على نظائره وهو مع ذلك أصل تشريع عظيم للأموال في الإسلام.

كان أكل المال بالباطل شنشنة معروفة لأهل الجاهلية، بل كان أكثر أحوالهم المالية، فإن اكتسابهم كان من الإغارة ومن الميسر، ومن غصب القوي مال الضعيف، ومن أكل الأولياء أموال الأيتام واليتامى، ومن الغرر والمقامرة، ومن المراباة ونحو ذلك، وكل ذلك من الباطل الذي ليس من طيب نفس.

والأكل حقيقته إدخال الطعام إلى المعدة من الفم، وهو هنا للأخذ بقصد الانتفاع دون إرجاع، لأن ذلك الأخذ يشبه الأكل من جميع جهاته، ولذلك لا يطلق على إحراق مال الغير اسم الأكل، ولا يطلق على القرض والوديعة اسم الأكل، وليس الأكل هنا استعارة تمثيلية؛ إذ لا مناسبة بين هيئة آخذ مال غيره لنفسه بقصد عدم إرجاعه وهيئة الأكل كما لا يخفى.

والأموال: جمع مال ونعرّفه بأنه «ما بقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس في تناول الضروريات والحاجات والتحسينيات بحسب مبلغ حضارتهم حاصلًا بكدح»، فلا يعد الهواء مالًا، ولا ماء المطر والأودية والبحار مالًا، ولا التراب مالًا، ولا كهوف الجبال وظلال الأشجار مالًا، ويعد الماء المحتفر بالآبار مالًا، وتراب المقاطع مالًا، والحشيش والحطب مالًا، وما ينحته المرء لنفسه في جبل مالًا.

والمال ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما تحصل تلك الإقامة بذاته دون توقف على شيء وهو الأطعمة كالحبوب، والثمار، والحيوان لأكله وللانتفاع بصوفه وشعره ولبنه وجلوده ولركوبه، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا

وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ [النحل: 80] وقال: ﴿لِتَرْكَبُوا۟ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [غافر: 79]، وقد سمَّت العرب الإبل مالًا، قال زهير:

صَحيحاتِ مالٍ طالعاتٍ بِمَخْرِمِ

وقال عمر: «لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حَمَيْتُ عليهم من بلادهم شبراً»، وهذا النوع هو أعلى أنواع الأموال وأثبتها، لأن المنفعة حاصلة به من غير توقف على أحوال المتعاملين ولا على اصطلاحات المنظمين، فصاحبة ينتفع به زمن السلم وزمن الحرب وفي وقت الثقة ووقت الخوف، وعند رضا الناس عليه وعدمه، وعند احتياج الناس وعدمه، وفي الحديث: «**يقول ابن آدم: مالي مالي وإنما مالك ما أكلت فأمريت أو أعطيت فأغنيت**»، فالحصر هنا للكمال في الاعتبار من حيث النفع المادي والنفع العرضي.

النوع الثاني: ما تحمل تلك الإقامة به وبما يكمله مما يتوقف نفعه عليه كالأرض للزرع وللبناء عليها، والنار للطبخ والإذابة، والماء لسقي الأشجار، وآلات الصناعات لصنع الأشياء من الحطب والصوف ونحو ذلك، وهذا النوع دون النوع الثاني لتوقفه على أشياء ربما كانت في أيدي الناس فضنَّت بها، وربما حالت دون نوالها موانع من حرب أو خوف أو وعورة طريق.

النوع الثالث: ما تحصل الإقامة بعوضه مما اصطلح البشر على جعله عوضاً لما يراد تحصيله من الأشياء، وهذا هو المعبر عنه بالنقد أو بالعملة، وأكثر اصطلاح البشر في هذا النوع على مَعْدِنَي الذهب والفضة، وما اصطلح عليه بعض البشر من التعامل بالنحاس والودع والخرزات، وما اصطلح عليه المتأخرون من التعامل بالحديد الأبيض وبالأوراق المالية وهي أوراق المصارف المالية المعروفة، وهي حجج التزام من المصرف بدفع مقدار ما بالورقة الصادرة منه، وهذا لا يتم اعتباره إلا في أزمنة السلم والأمن، وهو مع ذلك متقارب الأفراد، والأوراق التي تروجها الحكومات بمقادير مالية يتعامل بها رعايا تلك الحكومات.

وقولي في التعريف: حاصلًا بكدح، أردت به أن شأنه أن يكون حاصلًا بسعي فيه كلفة، ولذلك عبرت عنه بالكدح وذلك للإشارة إلى أن المال يشترط فيه أن يكون مكتسباً والاكتساب له **ثلاثة طرق**:

الطريق الأول: طريق التناول من الأرض، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29]، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا

﴿وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ﴾ [الملك: 15]، وهذا كالحطب والحشيش والصيد البري والبحري وثمر شجر البادية والعسل، وهذا قد يكون بلا مزاحمة وقد يكون بمزاحمة فيكون تحصيله بالسبق كسكنى الجبال والتقاط الكمأة.

الطريق الثاني: الاستنتاج، وذلك بالولادة والزرع والغرس والحلب، وبالصنعة كصنع الحديد والأواني واللباس والسلاح.

الطريق الثالث: التناول من يد الغير فيما لا حاجة له به إما بتعامل بأن يعطي المرء ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه غيره ويأخذ من الغير ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه هو، أو بإعطاء ما جعله الناس علامة على أن مالكه جدير بأن يأخذ به ما قدِّر بمقداره كدينار ودرهم في شيء مقوَّم بهما، وإما بقوة وغلبة كالقتال على الأراضي وعلى المياه.

والباطل اسم فاعل من بطل إذا ذهب ضياعاً وخُسراً، أي بدون وجه: ولا شك أن الوجه هو ما يرضي صاحب المال، أعني العوض في البيوعات وحب المَحمدة في التبرعات.

والضمائر في مثل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم﴾ إلى آخر الآية عامة لجميع المسلمين، وفعل ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ﴾ وقع في حيز النهي فهو عام، فأفاد ذلك نهياً لجميع المسلمين عن كل أكل وفي جميع الأموال، فلنا هنا جمعان: جمع الآكلين وجمع الأموال المأكولة، وإذا تقابل جمعان في كلام العرب احتمل أن يكون من مقابلة كل فرد من أفراد الجمع بكل فرد من أفراد الجمع الآخر على التوزيع، نحو: ركب القوم دوابهم، وقوله تعالى: ﴿وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: 102] ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [التحريم: 6]، واحتمل أن يكون كذلك لكن على معنى أن كل فرد يقابَل بفرد غيره لا بفرد نفسه نحو قوله: ﴿وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [الحجرات: 11]، وقوله: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النور: 61]، واحتمل أن يكون من مقابلة كل فرد بجميع الأفراد نحو قوله: ﴿وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [غافر: 9]، والتعويل في ذلك على القرائن.

وقد عُلم أن هذين الجمعين هنا من النوع الثاني، أي: لا يأكل بعضهم مال بعض آخر بالباطل؛ بقرينة قوله: ﴿بَيْنَكُم﴾؛ لأن بين تقتضي توسطا خلال طرفين، فعُلم أن الطرفين آكل ومأكول منه والمال بينهما، فلزم أن يكون الآكل غير المأكول وإلا لما كانت فائدة لقوله: ﴿بَيْنَكُم﴾.

ومعنى أكلها بالباطل أكلها بدون وجه، **وهذا الأكل مراتب**:

المرتبة الأولى: ما علمه جميع السامعين مما هو صريح في كونه باطلًا كالغصب والسرقة والحيلة.

المرتبة الثانية: ما ألحقه الشرع بالباطل فبيَّن أنه من الباطل وقد كان خفياً عنهم، وهذا مثل الربا؛ فإنهم قالوا: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275]، ومثل رشوة الحكام، ومثل بيع الثمرة قبل بدو صلاحها؛ ففي الحديث: «**أرأيت إن منع الله الثمرة بمَ يأخذ أحدكم مال أخيه**»، والأحاديث في ذلك كثيرة، قال ابن العربي: هي خمسون حديثاً.

المرتبة الثالثة: ما استنبطه العلماء من ذلك، فما يتحقق فيه وصف الباطل بالنظر، وهذا مجال للاجتهاد في تحقيق معنى الباطل، والعلماء فيه بين موسِّع ومضيِّق مثل ابن القاسم وأشهب من المالكية وتفصيله في الفقه.

وقد قيل: إن هذه الآية نزلت في قضية عبدان الحضرمي وامرئ القيس الكندي اختصما لرسول الله ﷺ في أرض، فنزلت هذه الآية، والقصة مذكورة في «صحيح مسلم» ولم يذكر فيها أن هذه الآية نزلت فيهما، وإنما ذكر ذلك ابن أبي حاتم.

وقوله تعالى: ﴿وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى ٱلْحُكَّامِ﴾ عطف على ﴿تَأْكُلُوٓاْ﴾، أي: لا تدلوا بها إلى الحكام لتتوسلوا بذلك إلى أكل المال بالباطل.

وخصَّ هذه الصورة بالنهي بعد ذكر ما يشملها وهو أكل الأموال بالباطل؛ لأن هذه شديدة الشناعة جامعة لمحرمات كثيرة، وللدلالة على أن معطي الرشوة آثم مع أنه لم يأكل مالًا بل آكل غيره، وجوِّز أن تكون الواو للمعية و(تدلوا) منصوباً بأن مضمرة بعدها في جواب النهي فيكون النهي عن مجموع الأمرين، أي: لا تأكلوها بينكم مدلين بها إلى الحكام لتأكلوا وهو يفضي إلى أن المنهي عنه في هذه الآية هو الرشوة خاصة فيكون المراد الاعتناء بالنهي عن هذا النوع من أكل الأموال بالباطل.

والإدلاء في الأصل إرسال الدلو في البئر، وهو هنا مجاز في التوسل والدفع.

فالمعنى على الاحتمال الأول، لا تدفعوا أموالكم للحكام لتأكلوا بها فريقاً من أموال الناس بالإثم؛ فالإدلاء بها هو دفعها لإرشاء الحكام ليقضوا للدافع بمال غيره، فهي تحريم للرشوة، وللقضاء بغير الحق، ولأكل المقضي له مالًا بالباطل بسبب القضاء بالباطل.

والمعنى على الاحتمال الثاني لا تأكلوا أموالكم بالباطل في حال انتشاب الخصومات بالأموال لدى الحكام لتتوسلوا بقضاء الحكام إلى أكل الأموال بالباطل حين لا تستطيعون أكلها بالغلب، وكأن الذي دعاهم إلى فرض هذا الاحتمال هو مراعاة

القصة التي ذكرت في سبب النزول، ولا يخفى أن التقيد بتلك القصة لا وجه له في تفسير الآية، لأنه لو صح سندها لكان حمل الآية على تحريم الرشوة لأجل أكل المال دليلًا على تحريم أكل المال بدون رشوة بدلالة تنقيح المناط.

وعلى ما اخترناه، فالآية دلت على تحريم أكل الأموال بالباطل، وعلى تحريم إرشاء الحكام لأكل الأموال بالباطل، وعلى أن قضاء القاضي لا يغير صفة أكل المال بالباطل، وعلى تحريم الجَور في الحكم بالباطل ولو بدون إرشاء، لأن تحريم الرشوة إنما كان لما فيه من تغيير الحق، ولا جرم أن هاته الأشياء من أهم ما تصدى الإسلام لتأسيسه تغييراً لما كانوا عليه في الجاهلية، فإنهم كانوا يستحلون أموال الذين لم يستطيعوا منع أموالهم من الأكل فكانوا يأكلون أموال الضعفاء، قال صنان اليشكري:

لو كان حَوْضَ حمارٍ ما شَربتَ به ... إلا بإذن حمار آخِرَ الأبدِ
لكنَّه حوضُ من أودى بإخوته ... ريبُ المَنون فأمسى بيضة البلدِ

وأما إرشاء الحكام فقد كان أهل الجاهلية يبذلون الرشا للحكام، ولما تنافر عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة إلى هرم بن قطبة الفزاري بذل كل واحد منهما مائة من الإبل إن حكم له بالتفضيل على الآخر فلم يقض لواحد منهما بل قضى بينهما بأنهما كركبتي البعير الأدرم الفحل تستويان في الوقوع على الأرض، فقال الأعشى في ذلك من أبيات:

حكَّمتموه فقضى بينكُم ... أزهرُ مثلُ القمر الباهرِ
لا يقبل الرَّشوة في حكمه ... ولا يُبالي غَبَن الخاسرِ

ويقال: إن أول من ارتشى من حكام الجاهلية هو ضمرة بن ضمرة النهشلي بمائة من الإبل دفعها عبَّاد بن أنف الكلب في منافرة بينه وبين معبد بن فضلة الفقعسي لينفره عليه ففعل، ويقال: إن أول من ارتشى في الإسلام يرفأ غلام عمر بن الخطاب رشاه المغيرة بن شعبة ليقدمه في الإذن بالدخول إلى عمر؛ لأن يرفأ لما كان هو الواسطة في الإذن للناس وكان الحق في التقديم في الإذن للأسبق، إذ لم يكن مضطراً غيرُه إلى التقديم كان تقديم غير الأسبق اعتداء على حق الأسبق فكان جوراً، وكان بذل المال لأجل تحصيله إرشاء، ولا أحسب هذا إلا من أكاذيب أصحاب الأهواء للغض من عدالة بعض الصحابة، فإن صح ولا إخاله: فالمغيرة لم ير في ذلك بأساً؛ لأن الضُّرَّ اللاحق بالغير غير معتدٍّ به، أو لعله رآه إحساناً ولم يقصد التقديم ففعله يرفأ إكراماً له لأجل نواله، أما يرفأ فلعله لم يهتد إلى دقيق هذا الحكم.

فالرشوة حرَّمها الله تعالى بنص هاته الآية ؛ لأنها إن كانت للقضاء بالجور فهي لأكل مال الباطل وليست هي أكل مال بالباطل، فلذلك عطف على النهي الأول؛ لأن الحاكم مُوكِل المال لا آكل، وإن كانت للقضاء بالحق فهي أكل مال بالباطل؛ لأن القضاء بالحق واجب، ومثلها كل مال يأخذه الحاكم على القضاء من الخصوم إلا إذا لم يجعل له شيء من بيت المال ولم يكن له مال فقد أباحوا له أخذ شيء معين على القضاء سواء فيه كلا الخصمين.

ودلالة هذه الآية على أن قضاء القاضي لا يؤثر في تغيير حرمة أكل المال من قوله: ﴿وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾ فجعل المال الذي يأكله أحد بواسطة الحكم إثماً وهو صريح في أن القضاء لا يحل حراماً ولا ينفذ إلا ظاهراً، وهذا مما لا شبهة فيه لولا خلاف وقع في المسألة، فإن أبا حنيفة خالف جمهور الفقهاء فقال بأن قضاء القاضي يُحل الحرام وينفذ باطناً وظاهراً إذا كان بحِلٍّ أو حرمة وادعاه المحكوم له بسبب معين، أي كان القضاء بعقد أو فسخ وكان مستنداً لشهادة شهود، وكان المقضي به مما يصح أن يبتدأ، هذا الذي حكاه عنه غالب فقهاء مذهبه وبعضهم يخصه بالنكاح.

واحتج على ذلك بما روي أن رجلًا خطب امرأة هو دونها فأبت إجابته فادعى عليها عند عليٍّ أنه تزوجها وأقام شاهدين زوراً فقضى علي بشهادتهما، فقالت المرأة لما قضى عليها: إن كان ولا بد فزوجني منه، فقال لها علي: شاهداك زوَّجاك، وهذا الدليل بعد تسليم صحة سنده لا يزيد على كونه مذهب صحابي وهو لا يعارض الأحوال الشرعية ولا الأحاديث المروية نحو حديث: «**فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذه فإنما أقتطع له قطعة من نار**»، على أن تأويله ظاهر وهو أن عليًّا اتهمها بأنها تريد بإحداث العقد بعد الحكم لإظهار الوهن في الحكم والإعلان بتكذيب المحكوم له، ولعلها إذا طلب منها العقد أن تمتنع فيصبح الحكم معلقاً.

والظاهر أن مراد أبي حنيفة أن القضاء فيما يقع صحيحاً وفاسداً شرعاً من كل ما ليس فيه حق العبد أن قضاء القاضي بصحته يتنزل منزلة استكمال شروطه توسعة على الناس، فلا يخفى ضعف هذا، ولذلك لم يتابعه عليه أحد من أصحابه.

وقوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ حال مؤكدة لأن المدلي بالأموال للحكام ليأكل أموال الناس عالم لا محالة بصنعه، فالمراد من هذه الحال تشنيع الأمر وتفظيعه إعلاناً بأن آكل المال بهذه الكيفية هو من الذين أكلوا أموال الناس عن علم وعمد فجرمه أشد.

[189] ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾.

اعتراض بين شرائع الأحكام الراجعة إلى إصلاح النظام، دعا إليه ما حدث من السؤال، فقد روى الواحدي أنها نزلت بسبب أن أحد اليهود سأل أنصاريًّا عن الأهلة وأحوالها في الدقة إلى أن تصير بدراً ثم تتناقص حتى تختفي، فسأل الأنصاري رسول الله فنزلت هذه الآية، ويظهر أن نزولها متأخر عن نزول آيات فرض الصيام ببضع سنين؛ لأن آية: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ متصلة بها. وسيأتي أن تلك الآية نزلت في عام الحديبية أو عام عمرة القضاء. فمناسبة وضعها في هذا الموضع هي توقيت الصيام بحلول شهر رمضان، فكان من المناسبة ذكر المواقيت لإقامة نظام الجامعة الإسلامية على أكمل وجه. ومن كمال النظام ضبط الأوقات، ويظهر أن هذه الآية أيضاً نزلت بعد أن شُرع الحج، أي: بعد فتح مكة، لقوله تعالى: ﴿قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾.

وابتدئت الآية بـ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ لأن هنالك سؤالًا واقعاً عن أمر الأهلة، وجميع الآيات التي افتتحت بـ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ هي متضمنة لأحكام وقع السؤال عنها فيكون موقعها في القرآن مع آيات تناسبها نزلت في وقتها أو قرنت بها. وروى أن الذي سأله عن ذلك معاذ بن جبل وثعلبة بن غنمة الأنصاري فقالا: ما بال الهلال يبدو دقيقاً ثم يزيد حتى يمتلئ ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ، قال العراقي: لم أقف لهذا السبب على إسناد.

وجمع الضمير في قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ مع أن المروي أن الذي سأله رجلان، نظراً لأن المسؤول عنه يهم جميع السامعين أثناء تشريع الأحكام؛ ولأن من تمام ضبط النظام أن يكون المسؤول عنه قد شاع بين الناس واستشرف كثير منهم لمعرفته سواء في ذلك من سأل بالقول ومن سأل في نفسه، وذكر فوائد خلق الأهلة في هذا المقام للإيماء إلى أن الله جعل للحج وقتاً من الأشهر لا يقبل التبديل، وذلك تمهيداً لإبطال ما كان في الجاهلية من النسيء في أشهر الحج في بعض السنين.

والسؤال: طلب أحد من آخر بذل شيء أو إخباراً بخبر، فإذا كان طلب بذل عدِّي فعل السؤال بنفسه، وإذا كان طلب إخبار عدي الفعل بحرف «عن» أو ما ينوب منابه.

وقد تكررت في هذه السورة آيات مفتتحة بـ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ وهي سبع آيات غير بعيد بعضها من بعض، جاء بعضها غير معطوف بحرف العطف وهي أربع، وبعضها معطوفاً به وهي الثلاث الأواخر منها، وأما غير المفتتحة بحرف العطف فلا حاجة إلى تبيين تجردها عن العاطف؛ لأنها في استئناف أحكام لا مقارنة بينها وبين مضمون الجمل التي قبلها فكانت جديرة بالفصل دون عطف، ولا يتطلب لها سوى المناسبة لمواقعها.

وأما الجمل الثلاث الأواخر المفتتحة بالعاطف، فكل واحدة منها مشتملة على أحكام لها مزيد اتصال بمضمون ما قبلها، فكان السؤال المحكي فيها مما شأنه أن ينشأ عن التي قبلها، فكانت حقيقية بالوصل بحرف العطف كما سيتضح في مواقعها.

والسؤال عن الأهلة لا يتعلق بذواتها، إذ الذوات لا يُسأل إلا عن أحوالها، فيُعلم هنا تقدير وحذف، أي: عن أحوال الأهلة، فعلى تقدير كون السؤال واقعاً بها غير مفروض فهو يحتمل السؤال عن الحكمة ويحتمل السؤال عن السبب، فإن كان من الحكمة فالجواب بقوله: ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ﴾ جار على وفق السؤال وإلى هذا ذهب صاحب «الكشاف»، ولعل المقصود من السؤال حينئذٍ استثبات كون المراد الشرعي منها موافقاً لما اصطلحوا عليه، لأن كونها مواقيت ليس مما يخفى حتى يسأل عنه، فإنه متعارف لهم، فيتعين كون المراد من سؤالهم إن كان واقعاً هو تحقق الموافقة للمقصد الشرعي.

وإن كان السؤال عن السبب، فالجواب بقوله: ﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ﴾ غير مطابق للسؤال، فيكون إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر بصرف السائل إلى غير ما يتطلب، تنبيهاً على أن ما صرف إليه هو المهم له، لأنهم في مبدأ تشريع جديد والمسؤول هو الرسول عليه الصلاة والسلام وكان المهم أن يسألوه عما ينفعهم في صلاح دنياهم وأخراهم، وهو معرفة كون الأهلة ترتبت عليها آجال المعاملات والعبادات كالحج والصيام والعدة، ولذلك صرفهم عن بيان مسؤولهم إلى بيان فائدة أخرى، لا سيما والرسول لم يجئ مبيناً لعلل اختلاف أحوال الأجرام السماوية، والسائلون ليس لهم من أصول معرفة الهيئة ما يهيئهم إلى فهم ما أرادوا علمه بمجرد البيان اللفظي بل ذلك يستدعي تعليمهم مقدمات لذلك العلم، على أنه لو تعرض صاحب الشريعة لبيانه لبين أشياء من حقائق العلم لم تكن معروفة عندهم ولا تقبلها عقولهم يومئذ، ولكان ذلك ذريعة إلى طعن المشركين والمنافقين بتكذيبه، فإنهم قد أسرعوا إلى التكذيب فيما لم يطلعوا على ظواهره كقولهم: ﴿هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ۝ أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌ﴾ [سبأ: 7 ـ 8]، وقولهم: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ۝﴾ [ص: 7]، وعليه فيكون هذا الجواب بقوله: ﴿هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ تخريجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر كقول الشاعر أنشده في «المفتاح» ولم ينسبه ولم أقف على قائله ولم أره في غيره:

أتت تشتكي مني مزاولة القِرى ... وقد رأت الأضياف يَنْحَوْنَ منزلي

فقلت لها لما سمعتُ كلامهَا ... هم الضيف جدِّي في قِراهم وعجِّلي

وإلى هذا نحا صاحب «المفتاح» وكأنه بناه على أنهم لا يُظن بهم السؤال عن الحكمة في خلق الأهلة لظهورها، وعلى أن الوارد في قصة معاذ وثعلبة يشعر بأنهما سألا عن السبب إذ قالا: ما بال الهلال يبدو دقيقاً. . . إلخ.

والأهلة: جمع هلال وهو القمر في أول استقباله الشمس كل شهر قمري في الليلة الأولى والثانية، قيل: والثالثة، ومن قال: إلى السبع؛ فإنما أراد المجاز، لأنه يشبه الهلال، ويطلق الهلال على القمر ليلة ست وعشرين، وسبع وعشرين، لأنه في قدر الهلال في أول الشهر، وإنما سمِّي الهلال هلالًا لأن الناس إذا رأوه رفعوا أصواتهم بالإخبار عنه ينادي بعضهم بعضاً لذلك، وإن هلَّ وأهلَّ بمعنى رفع صوته كما تقدم في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 173].

وقوله: ﴿مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ﴾، أي: مواقيت لما يوقت من أعمالهم، فاللام للعلة، أي: لفائدة الناس وهو على تقدير مضاف، أي: لأعمال الناس، ولم تذكر الأعمال الموقتة بالأهلة ليشمل الكلام كل عمل محتاج إلى التوقيت، وعطف الحج على الناس مع اعتبار المحذوف من عطف الخاص على العام للاهتمام به. واحتياج الحج للتوقيت ضروري؛ إذ لو لم يوقت لجاء الناس للحج متخالفين فلم يحصل المقصود من اجتماعهم ولم يجدوا ما يحتاجون إليه في أسفارهم وحلولهم بمكة وأسواقها؛ بخلاف الصلاة فليست موقتة بالأهلة، وبخلاف الصوم فإن توقيته بالهلال تكميلي له؛ لأنه عبادة مقصورة على الذات فلو جاء بها المنفرد لحمل المقصد الشرعي ولكن شرع فيه توحيد الوقت ليكون أخف على المكلفين، فإن الصعب يخف بالاجتماع وليكون حالهم في تلك المدة مماثلًا فلا يشق أحد على آخر في اختلاف الأكل والنوم ونحوهما.

والمواقيت جمع ميقات والميقات جاء بوزن اسم الآلة وقَّت، وسمَّى العرب به الوقت، وكذلك سمِّي الشهر شهراً مشتقاً من الشهرة، لأن الذي يرى هلال الشهر يشهره لدى الناس. وسمى العرب الوقت المعين ميقاتاً كأنه مبالغة وإلا فهو الوقت عينه وقيل: الميقات أخص من الوقت، لأنه وقت قدر فيه عمل من الأعمال، **قلت**: فعليه يكون صوغه بصيغة اسم الآلة اعتباراً بأن ذلك العمل المعين يكون وسيلة لتحديد الوقت فكأنه آلة للضبط، والاقتصار على الحج دون العمرة لأن العمرة لا وقت لها فلا تكون للأهلة فائدة في فعلها.

ومجيء ذكر الحج في هاته الآية وهي من أول ما نزل بالمدينة، ولم يكن

المسلمون يستطيعون الحج لأن المشركين يمنعونهم إشارة إلى أن وجوب الحج ثابت ولكن المشركين حالوا دون المسلمين ودونه[1]. وسيأتي عند قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ في سورة آل عمران: [97]، وعند قوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: 197] في هذه السورة.

[189] ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿189﴾﴾.

معطوفة على ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ وليست معطوفة على جملة: ﴿هِىَ مَوَٰقِيتُ﴾ لأنه لم يكن مما سألوا عنه حتى يكون مقولًا للمجيب. ومناسبة هذه الجملة للتي قبلها أن سبب نزولها كان موالياً أو مقارناً لسبب نزول الآية التي قبلها، وأن مضمون كلتا الجملتين كان مثار تردد وإشكال عليهم من شأنه أن يسأل عنه، فكانوا إذا أحرموا بالحج أو العمرة من بلادهم جعلوا من أحكام الإحرام ألا يدخل المحرم بيته من بابه أو لا يدخل تحت سقف يحول بينه وبين السماء، وكان المحرمون إذا أرادوا أخذ شيء من بيوتهم تسنَّموا على ظهور البيوت أو اتخذوا نقباً في ظهور البيوت إن كانوا من أهل المدر، وإن كانوا من أهل الخيام دخلوا خلف الخيمة، وكان الأنصار يدينون بذلك، وأما الحُمس فلم يكونوا يفعلون هذا، والحُمس جمع أحمس، والأحمس: المتشدد بأمر الدين لا يخالفه، وهم: قريش. وكنانة. وخزاعة. وثقيف. وجشم. وبنو نصر ابن معاوية. ومدلج. وعُدوان. وعَضْل. وبنو الحارث بن عبد مناف، وبنو عامر بن صعصعة وكلهم من سكان مكة وحرمها ما عدا بني عامر بن صعصعة فإنهم تحمَّسوا لأن أمهم قرشية.

ومعنى نفي البر عن هذا نفي أن يكون مشروعاً أو من الحنيفية، وإنما لم يكن مشروعا لأنه غلو في أفعال الحج، فإن الحج وإن اشتمل على أفعال راجعة إلى ترك الترفه عن البدن كترك المخيط وترك تغطية الرأس إلا أنه لم يكن المقصد من تشريعه إعنات الناس بل إظهار التجرد وترك الترفه، ولهذا لم يكن الحمس يفعلون ذلك لأنهم أقرب إلى دين إبراهيم، فالنفي في قوله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ﴾ نفي جنس البر عن هذا الفعل بخلاف قوله المتقدم ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [البقرة: 177]، والقرينة هنا هي قوله: ﴿وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا﴾ ولم يقل هنالك: واستقبلوا أية جهة شئتم، والمقصود من الآيتين إظهار البر العظيم وهو ما ذكر بعد حرف الاستدراك في الآيتين بقطع النظر عما نفي عنه البر، وهذا هو مناط الشبه والافتراق بين الآيتين.

---

(1) فيه نظر، إذ الأظهر أن هذه الآية نزلت بعد فرض الحج كما قدمنا قريباً.

روى الواحدي في «أسباب النزول» أن النبي ﷺ أهلَّ عام الحديبية من المدينة وأنه دخل بيتاً وأن أحداً من الأنصار قيل: اسمه قطبة بن عامر، وقيل: رفاعة بن تابوت، كان دخل ذلك البيت من بابه اقتداءً برسول الله، فقال له النبي ﷺ: «**لِمَ دخلت وأنت قد أحرمت؟**»، فقال له الأنصاري: دخلت أنت فدخلت بدخولك، فقال له النبي ﷺ: «**إني أحمس**»، فقال له الأنصاري: وأنا ديني على دينك رضيت بهديك فنزلت الآية، فظاهر هذه الروايات أن الرسول نهى غير الحمس عن ترك ما كانوا يفعلونه حتى نزلت الآية في إبطاله، وفي «تفسير ابن جرير وابن عطية» عن السدي ما يخالف ذلك وهو أن النبي ﷺ دخل باباً وهو محرم وكان معه رجل من أهل الحجاز فوقف الرجل وقال: إني أحمس، فقال له الرسول ﷺ: «**وأنا أحمس**» فنزلت الآية، فهذه الرواية تقتضي أن النبي أعلن إبطال دخول البيوت من ظهورها وأن الحُمس هم الذين كانوا يدخلون البيوت من ظهورها، وأقول: الصحيح من ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن البراء بن عازب قال: «كانت الأنصار إذا حجوا فجاؤوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها، فجاء رجل فدخل من بابه فكأنه عُيِّر بذلك فنزلت هذه الآية»، ورواية السدي وهم، وليس في الصحيح ما يقتضي أن رسول الله أمر بذلك ولا يظن أن يكون ذلك منه، وسياق الآية ينافيه.

وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰۗ﴾ القول فيه كالقول في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [البقرة: 177].

و﴿ٱتَّقَىٰۗ﴾ فعل منزل منزلة اللازم؛ لأن المراد به من اتصف بالتقوى الشرعية بامتثال المأمورات واجتناب المنهيات.

وجر ﴿بِأَن تَأۡتُواْ﴾ بالباء الزائدة لتأكيد النفي بليس، ومقتضى تأكيد النفي أنهم كانوا يظنون أن هذا المنفي من البر ظناً قوياً، فلذلك كان مقتضى حالهم أن يؤكد نفي هذا الظن.

وقوله: ﴿وَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِنۡ أَبۡوَٰبِهَاۚ﴾ معطوف على جملة: ﴿وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ﴾ عطف الإنشاء على الخبر الذي هو في معنى الإنشاء؛ لأن قوله: ﴿وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ﴾ في معنى النهي عن ذلك فكان كعطف أمر على نهي.

وهذه الآية يتعين أن تكون نزلت في سنة خمس حين أزمع النبي ﷺ الخروج إلى العمرة في ذي القعدة سنة خمس من الهجرة، والظاهر أن رسول الله نوى أن يحج بالمسلمين إن لم يصده المشركون، فيحتمل أنها نزلت في ذي القعدة أو قبله بقليل.

وقرأ الجمهور: ﴿ٱلْبِيُوتَ﴾ في الموضعين في الآية بكسر الباء على خلاف صيغة جمع فَعْل على فُعول فهي كسرة لمناسبة وقوع الياء التحتية بعد حركة الضم للتخفيف كما قرأوا: ﴿عِيون﴾ [الحجر: ٤٥]. وقرأه أبو عمرو وورش عن نافع وحفص عن عاصم وأبو جعفر بضم الباء على أصل صيغة الجمع مع عدم الاعتداد ببعض الثقل؛ لأنه لا يبلغ مبلغ الثقل الموجب لتغيير الحركة، قال ابن العربي في «العواصم»: والذي أختاره لنفسي إذا قرأت أكسر الحروف المنسوبة إلى قالون إلا الهمزة فإني أتركه أصلاً إلا فيما يحيل المعنى أو يلبسه، ولا أكسر باء بيوت ولا عين عيون. وأطال بما في بعضه نظر، وهذا اختيار لنفسه بترجيح بعض القراءات المشهورة على بعض.

وقد تقدم خلاف القراء في نصب ﴿البر﴾ من قوله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرَّ﴾ وفي تشديد نون (لكن) من قوله: ﴿وَلَٰكِنِ ٱلْبِرُّ﴾

وقوله: ﴿وَاتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، أي: تظفرون بمطلبكم من البر: فإن البر في اتباع الشرع فلا تفعلوا شيئاً إلا إذا كان فيه مرضاة الله ولا تتبعوا خطوات المبتدعين الذين زادوا في الحج ما ليس من شرع إبراهيم.

وقد قيل في تفسير الآية وجوه واحتمالات أخرى كلها بعيدة، فقيل: إن قوله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ﴾ مَثَلٌ ضَرَبهُ الله لِما كانوا يأتونه من النسيء، قاله أبو مسلم وفيه بعد حقيقة ومجازاً ومعنى؛ لأن الآيات خطاب للمسلمين وهم الذين سألوا عن الأهلة، والنسيء من أحوال أهل الجاهلية، ولأنه يؤول إلى استعارة غير رشيقة. وقيل: مَثَلٌ ضُرب لسؤالهم عن الأهلة من لا يعلم وأمرهم بتفويض العلم إلى الله، وهو بعيد جداً لحصول الجواب من قبل، وقيل: كانوا ينذرون إذا تعسر عليهم مطلوبهم ألا يدخلوا بيوتهم من أبوابها فنهوا عن ذلك، وهذا بعيدٌ معنًى، لأن الكلام مع المسلمين وهم لا يفعلون ذلك، وسنداً، إذ لم يَرْوِ أحد أن هذا سبب النزول.

[190] ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾.

جملة: ﴿وَقَٰتِلُواْ﴾ معطوفة على جملة: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ﴾... إلخ، وهو استطراد دعا إليه استعداد النبي ﷺ لعمرة القضاء سنة ست وتوقع المسلمين غدر المشركين بالعهد، وهو قتال متوقع لقصد الدفاع لقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾. وهذه الآية أول آية نزلت في القتال، وعن أبي بكر الصديق أول آية نزلت في الأمر بالقتال قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾ في سورة الحج [39]، ورجحه ابن العربي بأنها مكية، وآية سورة

البقرة مدنية، وقد ثبت في «الصحيح» «أن رسول الله أرسل عثمان بن عفان إلى أهل مكة فأُرجف بأنهم قتلوه فبايع الناس الرسول على الموت في قتال العدو، ثم انكشف الأمر عن سلامة عثمان».

ونزول هذه الآيات عقب الآيات التي أشارت إلى الإحرام بالعمرة والتي نراها نزلت في شأن الخروج إلى الحديبية ينبئ بأن المشركين كانوا قد أضمروا صد النبي ﷺ والمسلمين ثم أعرضوا عن ذلك لمَّا رأوا تهيؤ المسلمين لقتالهم، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: 191] إرشاد للمسلمين بما فيه صلاح لهم يومئذ، ألا ترى أنه لما انقضت الآيات المتكلمة عن القتال عاد الكلام إلى الغرض الذي فارقته وذلك قوله: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 196]، الآيات، على أنه قد وقع في صلح الحديبية ضرب مدة بين المسلمين والمشركين لا يقاتل فريق منهم الآخر، فخاف المسلمون عام عمرة القضاء أن يغدر بهم المشركون إذا حلوا ببلدهم وألا يفوا لهم فيصدوهم عن العمرة فأمروا بقتالهم إن هم فعلوا ذلك:

وهذا إذن في قتال الدفاع لدفع هجوم العدو، ثم نزلت بعدها آية براءة: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: 36] ناسخة لمفهوم هذه الآية عند من يرى نسخ المفهوم ولا يرى الزيادة على النص نسخاً، وهي أيضاً ناسخة لها عند من يرى الزيادة على النص نسخاً ولا يرى نسخ المفهوم، وهي وإن نزلت لسبب خاص فهي عامة في كل حال يبادئ المشركون فيه المسلمين بالقتال، لأن السبب لا يخصص.

وعن ابن عباس وعمر بن عبدالعزيز ومجاهد أن هاته الآية محكمة لم تنسخ، لأن المراد بالذين يقاتلونكم الذين هم متهيئون لقتالكم، أي: لا تقاتلوا الشيوخ والنساء والصبيان، أي: القيد لإخراج طائفة من المقاتلين لا لإخراج المحاجزين، وقيل: المراد الكفار كلهم، فإنهم بصدد أن يقاتلوا. ذكره في «الكشاف»، أي: ففعل: ﴿يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ مستعمل في مقارنة الفعل والتهيؤ له كما تقدم في قوله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾ [البقرة: 180].

والمقاتَلة مفاعلة، وهي حصول الفعل من جانبين، ولما كان فعلها وهو القتل لا يمكن حصوله من جانبين؛ لأن أحد الجانبين إذا قُتل لم يستطع أن يَقْتل، كانت المفاعلة في هذه المادة بمعنى مفاعلة أسباب القتل، أي: المحاربة، فقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ﴾ بمعنى وحاربوا، والقتال الحرب بجميع أحوالها من هجوم ومنع سُبل وحصار وإغارة واستيلاء على بلاد أو حصون.

وإذا أسندت المفاعلة إلى أحد فاعليها، فالمقصود أنه هو المبتدئ بالفعل، ولهذا

قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ فجعل فاعل المفاعلة المسلمين، ثم قال: ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ فجعل فاعله ضمير عدوهم، فلزم أن يكون المراد دافعوا الذين يبتدئونكم.

والمراد بالمبادأة دلائل القصد للحرب بحيث يتبين المسلمون أن الأعداء خرجوا لحربهم، وليس المراد حتى يضربوا ويهجموا؛ لأن تلك الحالة قد يفوت على المسلمين تداركها، وهذا الحكم عام في الأشخاص لا محالة، وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة على رأي المحققين، أو هو مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع، ولهذا قال تعالى بعد ذلك: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ [البقرة: 191] تخصيصاً أو تقييداً ببعض البقاع.

فقوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ أي لا تبتدئوا بالقتال، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ تحذير من الاعتداء؛ وذلك مسالمة للعدو واستبقاء لهم وإمهال حتى يجيئوا مؤمنين، وقيل: أراد ولا تعتدوا في القتال إن قاتلتم، ففسر الاعتداء بوجوه كثيرة ترجع إلى تجاوز أحكام الحرب، والاعتداء الابتداء بالظلم، وتقدم عند قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ آنفاً.

[191] ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾.

هذا أمر بقتل من يعثر عليه منهم وإن لم يكن في ساحة القتال، فإنه بعد أن أمرهم بقتال من يقاتلهم عمَّم المواقع والبقاع زيادة في أحوال القتل وتصريحاً بتعميم الأماكن، فإن أهمية هذا الغرض تبعث على عدم الاكتفاء باقتضاء عموم الأشخاص تعميمَ الأمكنة ليكون المسلمون مأذونين بذلك، فكل مكان يحل فيه العدو فهو موضع قتال. فالمعنى واقتلوهم حيث ثقفتموهم إن قاتلوكم.

وعطف الجملة على التي قبلها وإن كانت هي مكملة لها باعتبار أن ما تضمنته قتل خاص غير قتال الوغى، فحصلت المغايرة المقتضية العطف، ولذلك قال هنا: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ﴾ ولم يقل: وقاتلوهم مثل الآية قبلها تنبيهاً على قتل المحارب ولو كان وقت العثور عليه غير مباشر للقتال، وأنه من خرج محارباً فهو قاتل وإن لم يَقْتُل.

و﴿ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ بمعنى لقيتموهم لقاء حرب، وفعله كفرح، وفسَّره في «الكشاف» بأنه وجود على حالة قهر وغلبة.

وقوله: ﴿وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾، أي: يحل لكم حينئذٍ أن تخرجوهم من مكة التي أخرجوكم منها، وفي هذا تهديد للمشركين ووعد بفتح مكة، فيكون هذا اللقاء لهذه

البشرى في نفوس المؤمنين ليسعوا إليه حتى يدركوه، وقد أدركوه بعد سنتين، وفيه وعد من الله تعالى لهم بالنصر كما قال تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: 27] الآية.

وقوله: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ تذييل، وأل فيه للجنس تدل على الاستغراق في المقام الخطابي، وهو حجة للمسلمين ونفي للتبعة عنهم في القتال بمكة إن اضطروا إليه.

والفتنة إلقاء الخوف واختلال نظام العيش، وقد تقدمت عند قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: 102]، إشارة إلى ما لقيه المؤمنون في مكة من الأذى بالشتم والضرب والسخرية إلى أن كان آخره الإخراج من الديار والأموال، فالمشركون محقوقون من قبل فإذا خفروا العهد استحقوا المؤاخذة بما مضى فيما كان الصلح مانعاً من مؤاخذتهم عليه؛ وإنما كانت الفتنة أشد من القتل لتكرر إضرارها بخلاف ألم القتل، ويراد منها أيضاً الفتنة المتوقعة بناءً على توقع أن يصدوهم عن البيت أو أن يغدروا بهم إذا حلوا بمكة، ولهذا اشترط المسلمون في صلح الحديبية أنهم يدخلون العام القابل بالسيوف في قرابها، والمقصد من هذا إعلان عذر المسلمين في قتالهم المشركين وإلقاء بغض المشركين في قلوبهم حتى يكونوا على أهبة قتالهم والانتقام منهم بصدور حرجة حنقة. وليس المراد من الفتنة خصوص الإخراج من الديار، لأن التذييل يجب أن يكون أعم من الكلام المذيل.

[191، 192] ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾﴾.

الجملة معطوفة على جملة: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ التي أفادت الأمر بتتبع المقاتلين بالتقتيل حيثما حلوا، سواء كانوا مشتبكين بقتال المسلمين أم كانوا في حالة تنقل أو تطلع أو نحو ذلك، لأن أحوال المحارب لا تنضبط وليست في الوقت سعة للنظر في نواياه والتوسم في أغراضه، إذ قد يبادر إلى اغتيال عدوه في حال تردده وتفكره، فخص المكان الذي عند المسجد الحرام من عموم الأمكنة التي شملها قوله: ﴿حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾، أي: إن ثقفتموهم عند المسجد الحرام غير مشتبكين في قتال معكم فلا تقتلوهم، والمقصد من هذا حفظ حرمة المسجد الحرام التي جعلها الله له بقوله: ﴿مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: 97]، فاقتضت الآية منع المسلمين من قتال المشركين عند المسجد الحرام، وتدل على منعهم من أن يقتلوا أحداً من المشركين دون قتال عند المسجد الحرام بدلالة لحن الخطاب أو فحوى الخطاب.

وجُعلت غاية النهي بقوله: ﴿حَتَّىٰ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَـٰتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾، أي: فإن قاتلوكم عند المسجد فاقتلوهم عند المسجد الحرام، لأنهم خرقوا حرمة المسجد الحرام فلو تركت معاملتهم بالمثل لكان ذلك ذريعة إلى هزيمة المسلمين. فإن قاتلوا المسلمين عند المسجد الحرام عاد أمر المسلمين بمقاتلتهم إلى ما كان قبل هذا النهي، فوجب على المسلمين قتالهم عند المسجد الحرام وقتل من ثقفوا منهم كذلك.

وفي قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوهُمْ﴾ تنبيه على الإذن بقتلهم حينئذٍ ولو في غير اشتباك معهم بقتال، لأنهم لا يُؤْمَنون من أن يتخذوا حرمة المسجد الحرام وسيلة لهزم المسلمين.

ولأجل ذلك جاء التعبير بقوله: ﴿فَاقْتُلُوهُمْ﴾ لأنه يشمل القتل بدون قتال والقتل بقتال.

فقوله تعالى: ﴿فَإِن قَـٰتَلُوكُمْ﴾، أي: عند المسجد الحرام فاقتلوهم هنالك، أي: فاقتلوا من ثقفتم منهم حين المحاربة، ولا يصدكم المسجد الحرام عن تقصي آثارهم لئلا يتخذوا المسجد الحرام ملجأ يلجؤون إليه إذا انهزموا.

وقد احتار كثير من المفسرين في انتظام هذه الآيات من قوله: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 190] إلى قوله هنا: ﴿كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ حتى لجأ بعضهم إلى دعوى نسخ بعضها ببعض، فزعم أن آيات متقارنة بعضها نسخ بعضاً؛ مع أن الأصل أن الآيات المتقارنة في السورة الواحدة نزلت كذلك، ومع ما في هاته الآيات من حروف العطف المانعة من دعوى كون بعضها قد نزل مستقلًا عن سابقه وليس هنا ما يلجئ إلى دعوى النسخ، ومن المفسرين من اقتصر على تفسير المفردات اللغوية والتراكيب البلاغية وأعرض عن بيان المعاني الحاصلة من مجموع هاته الآيات.

وقد أذن الله للمسلمين بالقتال والقتل للمقاتل عند المسجد الحرام ولم يعبأ بما جعله لهذا المسجد من الحرمة؛ لأن حرمته حرمة نسبته إلى الله تعالى، فلما كان قتال الكفار عنده قتالًا لمنع الناس منه ومناوأة لدينه، فقد صاروا غير محترمين له ولذلك أمرنا بقتالهم هنالك تأييداً لحرمة المسجد الحرام.

وقرأ الجمهور: ﴿وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ ثلاثتها بألف بعد القاف، وقرأ حمزة والكسائي: **﴿ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فإن قتلوكم﴾** بدون ألف بعد القاف، فقال الأعمش لحمزة: أرأيت قراءتك هذه كيف يكون الرجل قاتلًا بعد أن صار مقتولاً؟ فقال حمزة: إن العرب إذا قتل منهم رجل قالوا: قتلنا يريد أن الكلام على حذف مضاف من المفعول كقوله:

غَضِبَت تميم أن تُقتَّل عامر يوم النسار فأُعتِبوا بالصَّيْلَمِ

والمعنى: ولا تقتلوا أحداً منهم حتى يقتلوا بعضكم فاقتلوا من تقدرون عليه منهم، وكذلك إسناد «قتلوا» إلى ضمير جماعة المشركين فهو بمعنى قتل بعضهم بعض المسلمين لأن العرب تسند فعل بعض القبيلة أو الملة أو الفرقة لما يدل على جميعها من ضمير كما هنا، أو اسم ظاهر نحو قتلتنا بنو أسد. وهذه القراءة تقتضي أن المنهي عنه القتل فيشمل القتل باشتباك حرب والقتل بدون ملحمة.

وقد دلت الآية بالنص على إباحة قتل المحارب إذا حارب في الحرم أو استولى عليه لأن الاستيلاء مقاتلة؛ فالإجماع على أنه لو استولى على مكة عدو وقال: لا أقاتلكم وأمنعكم من الحج ولا أبرح من مكة لوجب قتاله وإن لم يبدأ القتال؛ نقله القرطبي عن ابن خويز منداد من مالكية العراق. قال ابن خويز منداد: وأما قوله: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ فيجوز أن يكون منسوخاً بقوله: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: 193].

واختلفوا في دلالتها على جواز قتل الكافر المحارب إذا لجأ إلى الحرم بدون أن يكون قتال، وكذا الجاني إذا لجأ إلى الحرم فارًّا من القصاص والعقوبة، فقال مالك بجواز ذلك واحتج على ذلك بأن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ﴾ [التوبة: 5] الآية قد نسخ هاته الآية، وهو قول قتادة ومقاتل بناءً على تأخر نزولها عن وقت العمل بهذه الآية، والعام المتأخر عن العمل ينسخ الخاص اتفاقاً، وبالحديث الذي رواه في «الموطأ» عن أنس بن مالك: «أن رسول الله ﷺ دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه جاء أبو برزة فقال: ابن خطل متعلق بأستار الكعبة، فقال رسول الله ﷺ: «**اقتلوه**»، وابن خطل هذا هو عبدالعزى بن خطل التيمي، كان ممن أسلم ثم كفر بعد إسلامه وجعل دأبه سب رسول الله ﷺ والإسلام، فأهدر النبي ﷺ يوم الفتح دمه، فلما علم ذلك عاذ بأستار الكعبة فأمر النبي ﷺ بقتله حينئذٍ، فكان قتل ابن خطل قتل حد لا قتل حرب؛ لأن النبي ﷺ قد وضع المغفر عن رأسه وقد انقضت الساعة التي أحل الله له فيها مكة.

وبالقياس وهو أن حرمة المسجد الحرام متقررة في الشريعة، فلما أذن الله بقتل من قاتل في المسجد الحرام علمنا أن العلة هي أن القتال فيه تعريض بحرمته للاستخفاف، فكذلك عياذ الجاني به، وبمثل قوله قال الشافعي، لكن قال الشافعي: إذا التجأ المجرم المسلم إلى المسجد الحرام يضيَّق عليه حتى يخرج، فإن لم يخرج جاز قتله، وقال أبو

حنيفة: لا يقتل الكافر إذا التجأ إلى الحرم إلا إذا قاتل فيه لنص هاته الآية وهي محكمة عنده غير منسوخة، وهو قول طاوس ومجاهد.

قال ابن العربي في «الأحكام»: حضرت في بيت المقدس بمدرسة أبي عقبة الحنفي والقاضي الزنجاني يلقي علينا الدرس في يوم الجمعة، فبينا نحن كذلك إذ دخل رجل عليه أطمار فسلم سلام العلماء وتصدر في المجلس، فقال القاضي الزنجاني: من السيد؟ فقال: رجل من طلبة العلم بصاغان سلبه الشطار أمس، ومقصدي هذا الحرم المقدس، فقال القاضي الزنجاني: سلوه عن العادة في مبادرة العلماء بمبادرة أسئلتهم، ووقعت القرعة على مسألة الكافر إذا التجأ إلى الحرم هل يقتل أم لا، فأجاب بأنه لا يقتل، فسئل عن الدليل فقال: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ فإن قرئ: ﴿**ولا تَقْتلوهم**﴾ فالآية نص، وإن قرئ: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ﴾ فهي تنبيه، لأنه إذا نهى عن القتال الذي هو سبب القتل كان دليلًا بيناً على النهي عن القتل، فاعترض عليه الزنجاني منتصراً لمالك والشافعي وإن لم ير مذهبهما على العادة، فقال: هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5] فقال الصاغاني: هذا لا يليق بمنصب القاضي، فإن الآية التي اعترضتَ بها عامة في الأماكن، والتي احتججت بها خاصة، ولا يجوز لأحد أن يقول: إن العام ينسخ الخاص، فأبهت القاضي الزنجاني، وهذا من بديع الكلام. اهـ.

وجواب هذا أن العام المتأخر عن العمل بالخاص ناسخ، وحديث ابن خطل دل على أن الآية التي في براءة ناسخة لآية البقرة. وأما قول الحنفية وبعض المالكية: إن قتل ابن خطل كان في اليوم الذي أحل الله له فيه مكة، فيدفعه أن تلك الساعة انتهت بالفتح وقد ثبت في ذلك الحديث أن رسول الله ﷺ قد نزع حينئذٍ المغفر وذلك أمارة انتهاء ساعة الحرب.

وقال ابن العربي في «الأحكام»: الكافر إذا لم يقاتل ولم يَجْنِ جناية ولجأ إلى الحرم فإنه لا يقتل، يريد أنه لا يقتل القتل الذي اقتضته آية: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ وهو مما شمله قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾.

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، والإشارة إلى القتل المأخوذ من قوله: ﴿فَاقْتُلُوهُمْ﴾، أي: كذلك القتل جزاؤهم على حد ما تقدم في قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143] ونكتة الإشارة تهويله، أي: لا يقل جزاء المشركين عن القتل ولا مصلحة في الإبقاء عليهم؛ وهذا تهديد لهم، فقوله: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ خبر مقدم للاهتمام وليست الإشارة إلى ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 190] لأن المقاتلة ليست جزاء؛ إذ لا انتقام فيها بل القتال سجال يوماً بيوم.

وقوله: ﴿فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾﴾، أي: فإن انتهوا عن قتالكم فلا تقتلوهم؛ لأن الله غفور رحيم، فينبغي أن يكون الغفران سنَّة المؤمنين، فقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ جواب الشرط وهو إيجاز بديع؛ إذ كل سامع يعلم أن وصف الله بالمغفرة والرحمة لا يترتب على الانتهاء، فيعلم أنه تنبيه لوجوب المغفرة لهم إن انتهوا بموعظة وتأييد للمحذوف، وهذا من إيجاز الحذف.

والانتهاء: أصله مطاوع نهى، يقال: نهاه فانتهى، ثم توسّع فيه فأطلق على الكف عن عمل أو عن عزم؛ لأن النهي هو طلب ترك فعل سواء كان الطلب بعد تلبس المطلوب بالفعل أو قبل تلبسه به، قال النابغة:

لقد نهيت بني ذبيان عن أُقُرٍ وعن تربُّعهم في كل إصفار

أي: عن الوقوع في ذلك.

[193] ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: 190]، وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف هذه الجملة؛ لأنها مبيِّنة لما أجمل من غاية الأمر بقتال المشركين، ولكنها عُطفت لما وقع من الفصل بينها وبين الجملة المبينة...

وقد تضمنت الجمل السابقة من قوله: ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: 191] إلى هنا تفصيلًا لجملة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾؛ لأن عموم ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ تنشأ عنه احتمالات في الأحوال والأزمنة والبقاع، وقد انقضى بيان أحوال البقاع وأفضت النوبة الآن إلى بيان تحديد الأحوال بغاية ألا تكون فتنة. فإذا انتهت الفتنة فتلك غاية القتال، أي: إن خاسوا بالعهد وخفروا الذمة في المدة التي بينكم على ترك القتال فقد أصبحتم في حِلٍّ من عهدهم فلكم أن تقاتلوهم حتى لا تكون فتنة أخرى من بعد يفتنونكم بها وحتى يدخلوا في الإسلام، فهذا كله معلق بالشرط المتقدم في قوله: فإن قاتلوكم فاقتلوهم، فإعادة فعل ﴿وَقَاتِلُوهُمْ﴾ لتبنى عليه الغاية بقوله: ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ وبتلك الغاية حصلت المغايرة بينه وبين ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وهي التي باعتبارها ساغ عطفه على مثله، فـ«حتى» في قوله: ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ﴾ إما أن تجعل للغاية مرادفة إلى، وإما أن تجعل بمعنى كي التعليلية وهما متلازمان؛ لأن القتال لما غُيِّيَ بذلك تعين أن الغاية هي المقصد، ومتى كانت الغاية غير حسية نشأ عن «حتى» معنى التعليل، فإن العلة غاية اعتبارية كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ﴾ [البقرة: 217].

وأياً ما كان فالمضارع منصوب بعد (حتى) بأن مضمرة للدلالة على ترتب الغاية.

والفتنة تقدمت قريباً والمراد بها هنا كالمراد بها هنالك، ولما وقعت هنا في سياق النفي عمَّت جميع الفتن، فلذلك ساوت المذكورة هنا المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: 191] فإعادة الفتنة منكَّرة هنا لا يدل على المغايرة كما هو الشائع بين المُعربين في أن المعرفة إذا أعيدت نكرة فهي غير الأولى؛ لأن وقوعها في سياق النفي أفاد العموم فشمل جميع أفراد الفتنة مساوياً للفتنة المعرَّفة بلام الاستغراق، إلا أنه استغراق عرفي بقرينة السياق فتُقيد بثلاثة قيود بالقرينة، أي: حتى لا تكون فتنة منهم للمسلمين في أمر الدين، وإلا فقد وقعت فتن بين المسلمين أنفسهم كما في حديث: «**ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته**».

وانتفاء الفتنة يتحقق بأحد أمرين: إما بأن يدخل المشركون في الإسلام فتزول فتنتهم فيه، وإما بأن يقتلوا جميعاً فتزول الفتنة بفناء الفاتنين. وقد يعرض انتفاء الفتنة بظهور المسلمين عليهم ومصير المشركين ضعفاء أمام قوة المسلمين، بحيث يخشون بأسهم، إلا أن الفتنة لما كانت ناشئة عن التصلب في دينهم وشركهم لم تكن بالتي تضمحل عند ضعفهم، لأن الإقدام على إرضاء العقيدة يصدر حتى من الضعيف كما صدر من اليهود غير مرة في المدينة في مثل قصة الشاة المسمومة، وقتلهم عبدالله بن سهل الحارثي في خيبر، ولذلك فليس المقصود هنا إلا أحد أمرين: إما دخولهم في الإسلام وإما إفناؤهم بالقتل، وقد حصل كلا الأمرين في المشركين، ففريق أسلموا، وفريق قتلوا يوم بدر وغيره من الغزوات، ومن ثَمَّ قال علماؤنا: لا تقبل من مشركي العرب الجزية، ومن ثَمَّ فسَّر بعض المفسرين الفتنة هنا بالشرك تفسيراً باعتبار المقصود من المعنى لا باعتبار مدلول اللفظ.

وقوله: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ عطف على ﴿لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ فهو معمول لأن المضمرة بعد «حتى» أي: وحتى يكون الدِّين لله. أي حتى لا يكون دين هنالك إلا لله أي وحده.

فالتعريف في الدِّين تعريف الجنس، لأن الدين من أسماء المواهي التي لا أفراد لها في الخارج فلا يحتمل تعريفه معنى الاستغراق.

واللام الداخلة على اسم الجلالة لام الاختصاص، أي حتى يكون جنس الدِّين مختصاً بالله تعالى على نحو ما قرر في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2]، وذلك يؤول إلى معنى الاستغراق ولكنه ليس عينه، إذ لا نظر في مثل هذا للأفراد، والمعنى: ويكون دين الذين تقاتلونهم خالصاً لله لا حظ للإشراك فيه.

والمقصود من هذا تخليص بلاد العرب من دين الشرك وعموم الإسلام لها؛ لأن الله اختارها لأن تكون قلب الإسلام ومنبع معينه فلا يكون القلب صالحاً إذا كان مخلوط العناصر.

وقد أخرج البخاري عن عبدالله بن عمر أثراً جيداً قال: جاء رجلان إلى ابن عمر أيام فتنة ابن الزبير فقالا: إن الناس صنعوا ما ترى وأنت ابن عمر وصاحب النبي ﷺ فما يمنعك أن تخرج؟ فقال: يمنعني أن الله حرَّم دم أخي، فقالا: ألم يقل الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ فقال ابن عمر: قاتلنا مع رسول الله حتى لم تكن فتنة وكان الدِّين لله، وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدِّين لغير الله، قال ابن عمر: كان الإسلام قليلًا فكان الرجل يفتن في دينه إما قتلوه وإما عذبوه حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة. وسيأتي بيان آخر في نظير هذه الآية من سورة الأنفال.

وقوله: ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، أي: فإن انتهوا عن نقض الصلح، أو فإن انتهوا عن الشرك بأن آمنوا فلا عدوان عليهم، وهذا تصريح بمفهوم قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: 190] واحتيج إليه لبُعد الصفة بطول الكلام ولاقتضاء المقام التصريح بأهم الغايتين من القتال؛ لئلا يتوهم أن آخر الكلام نسخ أوله وأوجب قتال المشركين في كل حال.

وقوله: ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ قائم مقام جواب الشرط؛ لأنه علة الجواب المحذوف، والمعنى فإن انتهوا عن قتالكم ولم يقدموا عليه فلا تأخذوهم بالظنَّة ولا تبدأوهم بالقتال، لأنهم غير ظالمين؛ وإذ لا عدوان إلا على الظالمين وهو مجاز بديع.

والعدوان هنا إما مصدر عدا بمعنى وثب وقاتل، أي فلا هجوم عليهم، وإما مصدر عدا بمعنى ظَلَم كاعتدى، فتكون تسميته عدواناً مشاكلة لقوله: ﴿عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ كما سمي جزاء السيئة بالسوء سيئة. وهذه المشاكلة تقديرية.

[194] ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿194﴾﴾.

جملة مستأنفة فُصِلت عن سوابقها؛ لأنه استئناف بياني؛ فإنه لما بيَّن تعميم الأمكنة وأخرج منها المسجد الحرام في حالة خاصة، كان السامع بحيث يتساءل عما يماثل البقاع الحرام وهو الأزمنة الحرام، أعني الأشهر الحرم التي يتوقع حظر القتال فيها.

فإن كان هذا تشريعاً نازلًا على غير حادثة فهو استكمال واستفصال لما تدعو الحاجة إلى بيانه في هذا المقام المهم، وإن كان نازلًا على سبب كما قيل: إن المسلمين في عام القضية لما قصدوا مكة في ذي القعدة سنة سبع معتمرين خشوا ألا يفي لهم المشركون بدخول مكة أو أن يغدروهم ويتعرضوا لهم بالقتال قبل دخول مكة وهم في شهر حرام، فإن دافعوا عن أنفسهم انتهكوا حرمة الشهر فنزلت هذه الآية، أو ما روي عن الحسن أن المشركين قالوا للنبي ﷺ حين اعتمر عمرة القضية: أَنُهِيتَ يا محمد عن القتال في الشهر الحرام؟ قال: نعم، فأرادوا قتاله فنزلت هذه الآية، أي: إن استحلوا قتالكم في الشهر الحرام فقاتلوهم، أي: أباح الله لهم قتال المدافعة، فإطلاق الشهر هنا على حذف مضاف واضح التقدير من المقام ومن وصفه بالحرام، والتقدير حرمة الشهر الحرام، وتكرير لفظ الشهر على هذا الوجه غير مقصود منه التعدد بل التكرير باعتبار اختلاف جهة إبطال حرمته، أي: انتهاكهم حرمته تسوغ لكم انتهاك حرمته.

وقيل: معنى قوله: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ أن قريشاً صدَّتهم عن البيت عام الحديبية سنة ست ويسَّر الله لهم الرجوع عام القضية سنة سبع، فقال لهم: هذا الشهر الذي دخلتم فيه بدل عن الذي صُددتم فيه، ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة والضحاك والسدي، يعني أنه من قبيل قولهم: «يوم بيوم والحرب سجال».

والباء في قوله: ﴿بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ للتعويض كقولهم: صاعاً بصاع، وليس ثمة شهران بل المراد انتهاك الحرمة منهم ومنكم وهما انتهاكان.

والتعريف في الشهر هنا في الموضعين يجوز أن يكون تعريف الجنس وهو الأظهر، لأنه يفيد حكماً عامًّا ويشمل كل شهر خاص من الأشهر الحُرم على فرض كون المقصود شهر عمرة القضية، ويجوز أن يكون التعريف للعهد إن كان المراد شهر عمرة القضية.

والأشهر الحرم أربعة: ثلاثة متتابعة هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرَّم، وحرمتها لوقوع الحج فيها ذهاباً ورجوعاً وأداء، وشهر واحد مفرد هو رجب وكان في الجاهلية شهر العمرة وقد حرَّمته مضر كلها، ولذلك يقال له: رجب مضر، وقد أشير إليها في قوله تعالى: ﴿مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ [التوبة: 36].

وقوله: ﴿وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ﴾ تعميم للحكم ولذلك عطفه ليكون كالحاجة لما قبله من قوله: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ [البقرة: 191]، وقوله: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ إلخ، فالجملة تذييل والواو اعتراضية. ومعنى كونها قصاصاً، أي: مماثلة في المجازاة والانتصاف، فمن انتهكها بجناية يعاقب فيها جزاء جنايته، وذلك أن الله جعل الحرمة للأشهر الحرم لقصد الأمن، فإذا أراد أحد أن يتخذ ذلك ذريعة إلى غدر

الأمن أو الإضرار به فعلى الآخر الدفاع عن نفسه، لأن حرمة الناس مقدمة على حرمة الأزمنة، ويشمل ذلك حرمة المكان كما تقدم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ [البقرة: 191]، والإخبار عن الحرمات بلفظ: «قصاص» إخبار بالمصدر للمبالغة.

وقوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ﴾ تفريع عن قوله: ﴿وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ﴾ ونتيجة له، وهذا وجه قول الكشاف: إنه فذلكة، وسمي جزاء الاعتداء اعتداء مشاكلة على نحو ما تقدم آنفاً في قوله: ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 193].

وقوله: ﴿بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾. يشمل المماثلة في المقدار وفي الأحوال ككونه في الشهر الحرام أو البلد الحرام.

وقوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ أمر بالاتقاء في الاعتداء، أي: بألا يتجاوز الحد، لأن شأن المنتقم أن يكون عن غضب فهو مظنة الإفراط.

وقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ افتتاح الكلام بكلمة اعلم إيذان بالاهتمام بما سيقوله، فإن قولك في الخطاب: (اعلم) إنباء بأهمية ما سيلقى للمخاطب، وسيأتي بسط الكلام فيه عند قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾ في سورة الأنفال [24]، والمعية هنا مجاز في الإعانة بالنصر والوقاية، ويجوز أن يكون المعنى: واتقوا الله في حرماته في غير أحوال الاضطرار ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 194] فهو يجعلهم بمحل عنايته.

[195] ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿195﴾﴾.

هذه الجملة معطوفة على جملة: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 190] إلخ، فإنهم لما أُمروا بقتال عدوهم وكان العدو أوفر منهم عدة حرب أيقظهم إلى الاستعداد بإنفاق الأموال في سبيل الله، فالمخاطبون بالأمر بالإنفاق جميع المسلمين لا خصوص المقاتلين.

ووجه الحاجة إلى هذا الأمر ـ مع أن الاستعداد للحرب مركوز في الطباع ـ تنبيه المسلمين، فإنهم قد يقصرون في الإتيان على منتهى الاستعداد لعدو قوي، لأنهم قد ملئت قلوبهم إيماناً بالله وثقة به، وملئت أسماعهم بوعد الله إياهم النصر وأخيراً بقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 194] نبِّهوا على أن تعهد الله لهم بالتأييد والنصر لا يسقط عنهم أخذ العدة المعروفة فلا يحسبوا أنهم غير مأمورين ببذل الوسع لوسائل

النصر التي هي أسباب ناط الله تعالى بها مسبباتها على حسب الحكمة التي اقتضاها النظام الذي سنَّه الله في الأسباب ومسبباتها، فتطلُّب المسببات دون أسبابها غلط وسوء أدب مع خالق الأسباب ومسبباتها كي لا يكونوا كالذين قالوا لموسى: ﴿فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ [المائدة: 24]، فالمسلمون إذا بذلوا وسعهم، ولم يفرطوا في شيء ثم ارتبكوا في أمر بعد ذلك فالله ناصرهم، ومؤيدهم فيما لا قِبل لهم بتحصيله ولقد نصرهم الله ببدر وهم أذلة، إذ هم يومئذٍ جملة المسلمين وإذ لم يقصروا في شيء، فأما أقوام يتلفون أموال المسلمين في شهواتهم، ويفيتون الفرص وقت الأمن فلا يستعدون لشيء ثم يطلبون بعد ذلك من الله النصر والظفر فأولئك قوم مغرورون، ولذلك يسلط الله عليهم أعداءهم بتفريطهم. ولعله يتداركهم في خلال ذلك بلطفه فيما يرجع إلى استبقاء الدين، والإنفاق تقدم في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ③﴾ [البقرة 3].

و«سبيل الله» طريقه، والطريق إذا أضيف إلى شيء فإنما يضاف إلى ما يوصل إليه، ولما عُلم أن الله لا يصل إليه الناس تعيَّن أن يكون المراد من الطريق العمل الموصل إلى مرضاة الله وثوابه، فهو مجاز في اللفظ ومجاز في الإسناد، وقد غلب ﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾ في اصطلاح الشرع في الجهاد، أي: القتال للذب عن دينه وإعلاء كلمته، و«في» للظرفية لأن النفقة تكون بإعطاء العتاد، والخيل، والزاد، وكل ذلك مظروف للجهاد على وجه المجاز وليست «في» هنا مستعملة للتعليل.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ عطف غرض على غرض، عقب الأمر بالإنفاق في سبيل الله بالنهي عن الأعمال التي لها عواقب ضارة إبلاغاً للنصيحة والإرشاد لئلا يدفع بهم يقينهم بتأييد الله إياهم إلى التفريط في وسائل الحذر من غلبة العدو، فالنهي عن الإلقاء بالنفوس إلى التهلكة يجمع معنى الأمر بالإنفاق وغيره من تصاريف الحرب وحفظ النفوس، ولذلك فالجملة فيها معنى التذييل، وإنما عُطفت ولم تُفْصَل باعتبار أنها غرض آخر من أغراض الإرشاد.

والإلقاء رمي الشيء من اليد، وهو يتعدى إلى مفعول واحد بنفسه وإلى المرمي إليه بإلى، وإلى المرمي فيه بفي.

والظاهر أن الأيدي هي المفعول إذ لم يذكر غيره، وأن الباء زائدة لتوكيد اتصال الفعل بالمفعول كما قالوا للمنقاد: «أعطى بيده»، أي: أعطى يده، لأن المستسلم في الحرب ونحوه يُشد بيده، فزيادة الباء كزيادتها في ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ [مريم: 25] وقول النابغة:

لـــــك الــــخـــــيـــــرُ إن وارت بـــــك الأرضُ واحـــــداً

والمعنى: ولا تعطوا الهلاك أيديكم فيأخذكم أخذ الموثق، وجعل التهلكة كالآخذ والآسر استعارة بجامع الإحاطة بالملقى، ويجوز أن تجعل اليد مع هذا مجازاً عن الذات بعلاقة البعضية لأن اليد أهم شيء في النفس في هذا المعنى، وهذا في الأمرين كقول لبيد:

حـــــتـــــى إذا أَلْـــــقَـــــت يـــــداً فـــــي كـــــافـــــرٍ

أي: ألقت الشمس نفسها، وقيل: الباء سببية والأيدي مستعملة في معنى الذات كناية عن الاختيار، والمفعول محذوف، أي: لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة باختياركم.

والتهلُكة بضم اللام اسم مصدر بمعنى الهلاك، وإنما كان اسم مصدر لأنه لم يعهد في المصادر وزن التَّفعُلة بضم العين، وإنما في المصادر التفعِلة بكسر العين لكنه مصدر مضاعف العين المعتل اللام كزكَّى وغطَّى، أو المهموز اللام كجزَّأ وهيَّأ، وحكى سيبويه له نظيرين في المشتقات التضُرَّة والتسُرَّة بضم العين من أضر وأسر بمعنى الضر والسرور، وفي الأسماء الجامدة التَّنْضُبة والتتفُلة، الأول: اسم شجر، والثاني: ولد الثعلب.

وفي «تاج العروس» أن الخليل قرأها «التهلكة» بكسر اللام، ولا أحسب الخليل قرأ كذلك؛ فإن هذا لم يرو عن أحد من القراء في المشهور ولا الشاذ، فإن صح هذا النقل فلعل الخليل نطق به على وجه المثال فلم يضبط من رواه عنه حق الضبط، فإن الخليل أجل من أن يقرأ القرآن بحرف غير مأثور.

ومعنى النهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة النهي عن التسبب في إتلاف النفس أو القوم عن تحقق الهلاك بدون أن يُجتنَى منه المقصود.

وعطف على الأمر بالإنفاق للإشارة إلى علة مشروعية الإنفاق وإلى سبب الأمر به، فإن ترك الإنفاق في سبيل الله والخروج بدون عدة إلقاء باليد للهلاك كما قيل:

كـــــســـــاع إلـــــى الـــــهـــــيـــــجـــــا بـــــغـــــيـــــر ســـــلاح

فلذلك وجب الإنفاق، ولأن اعتقاد كفاية الإيمان بالله ونصر دينه في هزم الأعداء اعتقاد غير صحيح، لأنه كالذي يلقي بنفسه للهلاك ويقول سينجيني الله تعالى، فهذا النهي قد أفاد المعنيين جميعاً، وهذا من أبدع الإيجاز.

وفي البخاري عن ابن عباس وجماعة من التابعين في معنى ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى

﴿ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ لا تتركوا النفقة في سبيل الله وتخافوا العيلة وإن لم يكن إلا سهم أو مشقص فأت به.

وقد قيل في تفسير: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ أقوال:

الأول: أن أنفقوا، أمر بالنفقة على العيال، والتهلكة: الإسراف فيها أو البخل الشديد. رواه البخاري عن حذيفة، ويبعده قوله: ﴿فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ وإن إطلاق التهلكة على السرف بعيد وعلى البخل أبعد.

الثاني: أنها النفقة على الفقراء، أي: الصدقة، والتهلكة: الإمساك، ويبعده عدم مناسبة العطف وإطلاق التهلكة على الإمساك.

الثالث: الإنفاق في الجهاد، والإلقاء إلى التهلكة: الخروج بغير زاد.

الرابع: الإلقاء باليد إلى التهلكة: الاستسلام في الحرب، أي: لا تستسلموا للأسر.

الخامس: أنه الاشتغال عن الجهاد وعن الإنفاق فيه بإصلاح أموالهم.

روى الترمذي عن أسلم أبي عمران قال: كنا بمدينة الروم «القسطنطينية» فأخرجوا إلينا صفاً عظيماً من الروم، فخرج إليهم من المسلمين مثلهم فحمل رجل من المسلمين على صف للروم حتى دخل فيهم، فصاح الناس وقالوا: سبحان الله يلقي بيديه إلى التهلكة، فقام أبو أيوب الأنصاري فقال: يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل، وإنما أنزلت فينا معاشر الأنصار لما أعز الله الإسلام وكثر ناصروه وقال بعضنا لبعض سراً دون رسول الله: إن أموالنا قد ضاعت وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع منها، فأنزل الله على نبيه يرد علينا ما قلنا: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها وتَرْكنا الغزو. اهـ. والآية تتحمل جميع المعاني المقبولة.

ووقوع فعل ﴿تُلْقُوا۟﴾ في سياق النهي يقتضي عموم كل إلقاء باليد للتهلكة، أي: كل تسبب في الهلاك عن عمد فيكون منهياً عنه محرماً ما لم يوجد مقتض لإزالة ذلك التحريم وهو ما يكون حفظه مقدماً على حفظ النفس مع تحقق حصول حفظه بسبب الإلقاء بالنفس إلى الهلاك أو حفظ بعضه بسبب ذلك. فالتفريط في الاستعداد للجهاد حرام لا محالة لأنه إلقاء باليد إلى التهلكة، وإلقاء بالأمة والدين إليها بإتلاف نفوس المسلمين.

وقد اختلف العلماء في مثل هذا الخبر الذي رواه الترمذي عن أبي أيوب وهو اقتحام الرجل الواحد على صف العدو، فقال القاسم بن محمد «من التابعين»

وعبدالملك بن الماجشون وابن خويز منداد «من المالكية»، ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة: لا بأس بذلك إذا كان فيه قوة وكان بنية خالصة لله تعالى وطمع في نجاة أو في نكاية العدو أو قصد تجرئة المسلمين عليهم، وقد وقع ذلك من بعض المسلمين يوم أُحد بمرأى النبي ﷺ، فإن لم يكن كذلك كان من الإلقاء إلى التهلكة.

وقوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوٓاْ﴾ الإحسان فعل النافع الملائم، فإذا فعل فعلًا نافعاً مؤلماً لا يكون محسناً فلا تقول إذا ضربت رجلًا تأديباً: أحسنت إليه، ولا إذا جاريته في ملذات مُضِرَّة أحسنت إليه، وكذا إذا فعل فعلًا مضراً ملائماً لا يسمَّى محسناً.

وفي حذف متعلق ﴿وَأَحْسِنُوٓاْ﴾ تنبيه على أن الإحسان مطلوب في كل حال ويؤيده قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «**إن الله كتب الإحسان على كل شيء**».

وفي الأمر بالإحسان بعد ذكر الأمر باعتداء على المعتدي والإنفاق في سبيل الله والنهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة إشارة إلى أن كل هاته الأحوال يلابسها الإحسان ويحف بها، ففي الاعتداء يكون الإحسان بالوقوف عند الحدود والاقتصاد في الاعتداء والاقتناع بما يحصل به الصلاح المطلوب، وفي الجهاد في سبيل الله يكون الإحسان بالرفق بالأسير والمغلوب وبحفظ أموال المغلوبين وديارهم من التخريب والتحريق، والعرب تقول: ملكت فأسجح، والحذر من الإلقاء باليد إلى التهلكة إحسان.

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ تذييل للترغيب في الإحسان، لأن محبة الله عبده غاية ما يطلبه الناس إذ محبة الله العبد سبب الصلاح والخير دنيا وآخرة، واللام للاستغراق العرفي والمراد المحسنون من المؤمنين.

[196] ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾.

هذا عود إلى الكلام على العمرة فهو عطف على قوله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: 189]. . . إلخ. وما بينهما استطراد أو اعتراض، على أن عطف الأحكام بعضها على بعض للمناسبة طريقة قرآنية، فلك أن تجعل هذه الجملة عطفاً على التي قبلها عطف قصة على قصة.

ولا خلاف في أن هذه الآية نزلت في الحديبية سنة ست حين صد المشركون المسلمين عن البيت كما سيأتي في حديث كعب بن عجزة، وقد كانوا ناوين العمرة وذلك قبل أن يفرض الحج، فالمقصود من الكلام هو العمرة؛ وإنما ذكر الحج على وجه

الإدماج تبشيراً بأنهم سيتمكنون من الحج فيما بعد، وهذا من معجزات القرآن.

والإتمام إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقي منه حتى يُستوعب جميعه.

ومثل هذا الأمر المتعلق بوصف فعل يقع في كلامهم على وجهين، **أحدهما**: وهو الأكثر أن يكون المطلوب تحصيل وصف خاص للفعل المتعلق به الوصف كالإتمام في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ﴾، أي: كمِّلوه إن شرعتم فيه، وكذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: 187] على ما اخترناه، وقوله تعالى: ﴿فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ﴾ [التوبة: 4]، ومثله أن تقول: أسرِع السير للذي يسير سيراً بطيئاً، **وثانيهما**: أن يجيء الأمر بوصف الفعل مراداً به تحصيل الفعل من أول وهلة على تلك الصفة نظير قوله تعالى: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 150]، وذلك كقولك: أسرع السير فادع لي فلاناً تخاطب به مخاطباً لم يشرع في السير بعد، فأنت تأمره بإحداث سير سريع من أول وهلة، ونظيره قولهم: وسِّع فم الركيَّة. وقولهم: وسِّع كُم الجبَّة وضيِّق جيبها، أي: أوجدها كذلك من أول الأمر، وهذا ضرب من ضروب التعبير ليس بكناية ولا مجاز، ولكنه أمر بمجموع شيئين وهو أقل؛ لأن الشأن أن يكون المطلوب بصيغة الأمر ابتداء هو الحدث الذي منه مادة تلك الصيغة.

والآية تحتمل الاستعمالين، فإن كان الأول فهي أمر بإكمال الحج والعمرة، بمعنى إلا يكون حجاً وعمرة مشوبين بشغب وفتنة واضطراب، أو هي أمر بإكمالهما وعدم الرجوع عنهما بعد الإهلال بهما ولا يصدهم عنهما شنآن العدو، وإن كان الثاني فهي أمر بالإتيان بهما تامَّين، أي: مستكمِلَين ما شرع فيهما:

والمعنى الأول أظهر وأنسب بالآيات التي قبلها، وكأن هذا التحريض مشير إلى أن المقصود الأهم من الحج والعمرة هنا هما الصَّرورة في الحج، وكذا في العمرة على القول بوجوبها.

واللام في «الحج والعمرة» لتعريف الجنس، وهما عبادتان مشهورتان عند المخاطبين متميزتان عن بقية الأجناس، فالحج هو زيارة الكعبة في موسم معين في وقت واحد للجماعة وفيه وقوف عرفة، والعمرة زيارة الكعبة في غير موسم معين وهي لكل فرد بخصوصه.

وأصل الحج في اللغة بفتح الحاء وكسرها تكرر القصد إلى الشيء أو كثرة قاصديه. وعن ابن السكيت: الحج كثرة الاختلاف والتردد يقال: حج بنو فلان فلاناً أطالوا الاختلاف إليه. وفي «الأساس»: فلان تحجُّه الرفاق، أي: تقصده. اهـ. فجعله مفيداً بقصد من جماعة كقول المخبل السعدي واسمه الربيع:

وأشهد من عوف حُلولا كثيرة يحجُّون سِبَّ الزبرقان المزعفرا

والحج من أشهر العبادات عند العرب وهو مما ورثوه عن شريعة إبراهيم عليه السلام كما حكى الله ذلك بقوله: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ [الحج: 27] الآية، حتى قيل: إن العرب هم أقدم أمة عُرفت عندها عادة الحج، وهم يعتقدون أن زيارة الكعبة سعي لله تعالى، قال النابغة يصف الحجيج ورواحلهم:

عليهنَّ شُعْثٌ عامدونَ لربِّهم فهن كأطراف الحَنِيِّ خواشِع

وكانوا يتجردون عند الإحرام من مَخيط الثياب ولا يمسون الطيب ولا يقربون النساء ولا يصطادون، وكان الحج طوافاً بالبيت وسعياً بين الصفا والمروة ووقوفاً بعرفة ونحراً بمنى. وربما كان بعض العرب لا يأكل مدة الحج أقطاً ولا سمناً، أي: لأنه أكل المترفهين، ولا يستظل بسقف، ومنهم من يحج متجرداً من الثياب، ومنهم من لا يستظل من الشمس، ومنهم من يحج صامتاً لا يتكلم، ولا يشربون الخمر في أشهر الحج، ولهم في الحج مناسك وأحكام ذكرناها في «تاريخ العرب»، وكان للأمم المعاصرة للعرب حجوج كثيرة، وأشهر الأمم في ذلك اليهود فقد كانوا يحجون إلى الموضع الذي فيه تابوت العهد، أي: إلى هيكل «أورشليم» وهو المسجد الأقصى ثلاث مرات في السنة ليذبحوا هناك، فإن القرابين لا تصح إلا هناك، ومن هذه المرات مرة في عيد الفصح.

واتخذت النصارى زيارات كثيرة، حجاً، أشهرها زياراتهم لمنازل ولادة عيسى عليه السلام وزيارة «أورشليم»، وكذا زيارة قبر «مار بولس» وقبر «مار بطرس» بروما، ومن حج النصارى الذي لا يعرفه كثير من الناس وهو أقدم حجهم أنهم كانوا قبل الإسلام يحجون إلى مدينة «عسقلان» من بلاد السواحل الشامية، والمظنون أن الذين ابتدعوا حجها هم نصارى الشام من الغساسنة لقصد صرف الناس عن زيارة الكعبة، وقد ذكره سحيم عبد بني الحسحاس، وهو من المخضرمين في قوله يصف وحوشاً جرفها السيل:

كأن الوحوش به عسقلا نُ صادفنَ في قرن حجٍّ ذِيافا

أي: أصابهن سم فقتلهن، وقد ذكر ذلك أئمة اللغة.

وقد كان للمصريين والكلدان حج إلى البلدان المقدسة عندهم، ولليونان زيارات كثيرة لمواقع مقدسة مثل أولمبيا وهيكل «زفس» وللهنود حجوج كثيرة.

والمقصود من هذه الآية إتمام العمرة التي خرجوا لقضائها وذكر الحج معها إدماج،

لأن الحج لم يكن قد وجب يومئذ، إذ كان الحج بيد المشركين، ففي ذكره بشارة بأنه يوشك أن يصير في قبضة المسلمين.

وأما العمرة فهي مشتقة من التعمير وهو شُغل المكان ضد الإخلاء، ولكنها بهذا الوزن لا تطلق إلا على زيارة الكعبة في غير أشهر الحج، وهي معروفة عند العرب وكانوا يجعلون ميقاتها ما عدا أشهر ذي الحجة والمحرم وصفر، فكانوا يقولون: «إذا برئ الدبر، وعفا الأثر، وخرج صفر، حلت العمرة لمن اعتمر». ولعلهم جعلوا ذلك لتكون العمرة بعد الرجوع من الحج وإراحة الرواحل.

واصطلح المُضَرِيُّون، على جعل رجب هو شهر العمرة، ولذلك حرَّمته مضر فلقب برجب مُضر، وتبعهم بقية العرب، ليكون المسافر للعمرة آمناً من عدوه؛ ولذلك لقبوا رجباً «منصل الأسنة» ويرون العمرة في أشهر الحج فجوراً.

وقوله: ﴿لِلَّهِ﴾، أي: لأجل الله وعبادته، والعرب من عهد الجاهلية لا ينوون الحج إلا لله ولا العمرة إلا له، لأن الكعبة بيت الله وحرمه، فالتقييد هنا بقوله: ﴿لِلَّهِ﴾ تلويح إلى أن الحج والعمرة ليسا لأجل المشركين وإن كان لهم فيهما منفعة وكانوا هم سدنة الحرم، وهم الذين منعوا المسلمين منه، كي لا يسأم المسلمون من الحج الذي لاقوا فيه أذى المشركين فقيل لهم: إن ذلك لا يصد عن الرغبة في الحج والعمرة، لأنكم إنما تحجون لله لا لأجل المشركين، ولأن الشيء الصالح المرغوب فيه إذا حف به ما يكره لا ينبغي أن يكون ذلك صارفاً عنه، بل يجب إزالة ذلك العارض عنه، ومن طرق إزالته القتال المشار إليه بالآيات السابقة.

ويجوز أن يكون التقييد بقوله: ﴿لِلَّهِ﴾ لتجريد النية مما كان يخامر نوايا الناس في الجاهلية من التقرب إلى الأصنام، فإن المشركين لما وضعوا هُبَلًا على الكعبة ووضعوا إسافاً ونائلة على الصفا والمروة قد أشركوا بطوافهم وسعيهم الأصنام مع الله تعالى.

وقد يكون القصد من هذا التقييد كلتا الفائدتين.

وليس في الآية حجة عند مالك وأبي حنيفة رحمهما الله على وجوب الحج ولا العمرة، ولكن دليل حكم الحج والعمرة عندهما غير هذه الآية، وعليه فمحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما، فأما مالك فقد عدَّهما من العبادات التي تجب بالشروع فيها وهي سبع عبادات عندنا هي: الصلاة، والصيام، والاعتكاف، والحج، والعمرة، والطواف، والإتمام، وأما أبو حنيفة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع.

ومن لم ير وجوب النوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها كحكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام في الآية مستعملًا في القدر المشترك من الطلب اعتماداً على القرآن، ومن هؤلاء من قرأ «والعمرةُ» بالرفع حتى لا تكون فيما شمله الأمر بالإتمام بناءً على أن الأمر للوجوب فيختص بالحج.

وجعلها الشافعية دليلًا على وجوب العمرة كالحج، ووجه الاستدلال له أن الله أمر بإتمامها، فإما أن يكون الأمر بالإتمام مراداً به الإتيان بهما تامَّين، أي: مستجمعي الشرائط والأركان، فالمراد بالإتمام إتمام المعنى الشرعي على أحد الاستعمالين السابقين، قالوا: إذ ليس هنا كلام على الشروع حتى يؤمر بالإتمام، ولأنه معضود بقراءة: «وأقيموا الحج»، وإما أن يكون المراد بالإتمام هنا الإتيان على آخر العبادة فهو يستلزم الأمر بالشروع، لأن الإتمام يتوقف على الشروع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فيكون الأمر بالإتمام كناية عن الأمر بالفعل.

والحق أن حمل الأمر في ذلك على الأمر بأصل الماهية لا بصفتها استعمال قليل كما عرفت، وقراءة: (وأقيموا) لشذوذها لا تكون داعياً للتأويل، ولا تتنزل منزلة خبر الآحاد، إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه، وأما على الاحتمال الأول فلأن التكني بالإتمام عن إيجاب الفعل مصير إلى خلاف الظاهر مع أن اللفظ صالح للحمل على الظاهر؛ بأن يدل على معنى: إذا شرعتم فأتموا الحج والعمرة، فيكون من دلالة الاقتضاء، ويكون حقيقة وإيجازاً بديعاً، وهو الذي يؤذن به السياق كما قدمنا، لأنهم كانوا نووا العمرة، على أن شأن إيجاب الوسيلة بإيجاب المتوسل إليه أن يكون المنصوص على وجوبه هو المقصد فكيف يدعي الشافعية أنَّ (أتموا) هنا مراد منه إيجاب الشروع، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما أشار له العصام.

فالحق أن الآية ليست دليلًا لحكم العمرة، وقد اختلف العلماء في حكمها: فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها سنة، قال مالك: لا أعلم أحداً رخص في تركها، وهذا هو مذهب جابر بن عبدالله وابن مسعود من الصحابة والنخعي من التابعين.

وذهب الشافعي وأحمد وابن الجهم من المالكية إلى وجوبهما، وبه قال عمر وابن عمر وابن عباس من الصحابة وعطاء، وطاوس، ومجاهد، والحسن، وابن سيرين، والشعبي وسعيد بن جبير، وأبو بردة، ومسروق، وإسحاق بن راهويه.

ودليلنا حديث جابر بن عبدالله: «قيل: يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج؟ فقال: «**لا، وأن تعتمروا فهو أفضل**»، أخرجه الترمذي، ولأن عبادة مثل هذه ولو كانت واجبة لأَمَر بها النبي ﷺ ولا يثبت وجوبها بتلفيقات ضعيفة، وقد روى عن ابن مسعود

أنه كان يقول: لولا التحرج وأني لم أسمع من رسول الله في ذلك شيئاً قلت: العمرة واجبة. اهـ. محل الاحتجاج قوله: لم أسمع. . . إلخ، ولأن الله تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 97] ولم يذكر العمرة، ولأنه لا يكون عبادتان واجبتان هما من نوع واحد.

ولأن شأن العبادة الواجبة أن تكون مؤقتة.

واحتج أصحابنا أيضاً بحديث: «**بني الإسلام على خمس**»، وحديث جبريل في الإيمان والإسلام ولم يذكر فيها العمرة، وحديث الأعرابي الذي قال: لا أزيد ولا أنقص: فقال: «**أفلح إن صدق**» ولم يذكر العمرة. ولم يحتج الشافعية بأكثر من هذه الآية، إذ قرنت فيها مع الحج، وبقول بعض الصحابة وبالاحتياط.

واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على منع التمتع وهو الإحرام بعمرة ثم الحِل منها في مدة الحج ثم الحج في عامه ذلك قبل الرجوع إلى بلده، ففي البخاري أخرج حديث أبي موسى الأشعري قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى قوم باليمن فجئت وهو بالبطحاء «عام حجة الوداع» فقال: «**بِمَ أهللت؟**» فقلت: أهللت كإهلال النبي، قال: «**أحسنت هل معك من هدي؟**»؛ قلت: لا، فأمرني فطفت بالبيت وبالصفا وبالمروة ثم أمرني فأحللت فأتيت امرأة من قومي فمشطتني أو غسلت رأسي، ثم أهللت بالحج فكنت أفتي الناس به حتى خلافة عمر فذكرته له فقال: أن نأخذ بكتاب الله، فإنه يأمرنا بالتمام، قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ وأن نأخذ بسنة رسول الله ﷺ، فإنه لم يحل حتى بلغ الهدي محلَّه، يريد عمر والله أعلم أن أبا موسى أهلَّ بإهلال كإهلال النبي ﷺ، والنبي كان مهلًّا بحجة وعمرة معاً فهو قارن والقارن متلبس بحج، فلا يجوز أن يحل في أثناء حجه، وتمسَّك بفعل الرسول ﷺ أنه كان قارناً ولم يحل، وهذا مبني على عدم تخصيص المتواتر بالآحاد كما هو قوله في حديث فاطمة ابنة قيس في النفقة.

وقوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ عطف على ﴿وَأَتِمُّوا۟﴾ والفاء للتفريع الذكري، فإنه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذكر حكم ما يمنع من ذلك الإتمام ولا سيما الحج؛ لأن وقته يفوت غالباً بعد ارتفاع المانع، بخلاف العمرة، والإحصار في كلام العرب منع الذات من فعل ما، يقال: أحصره منعه مانع، قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 273]، أي: منعهم الفقر من السفر للجهاد، وقال ابن ميادة:

وما هجرُ ليلى أن تكون تباعدت عليك ولا أن أحْصَرتْكَ شغول

وهو فعل مهموز لم تكسبه همزته تعدية، لأنه مرادف حصره، ونظيرهما: صده، وأصده. هذا قول المحققين من أئمة اللغة، ولكن كثر استعمال أحصر المهموز في المنع الحاصل من غير العدو، وكثر استعمال حصر المجرد في المنع من العدو، قال: ﴿وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ﴾ [التوبة: 5] فهو حقيقة في المعنيين ولكن الاستعمال غلب أحدهما كما قال الزمخشري في «الكشاف»، ومن اللغويين من قال: أحصر حقيقة في منع غير العدو، وحصر حقيقة في منع العدو، وهو قول الكسائي وأبي عبيدة والزجاج، ومن اللغويين من عكس وهو ابن فارس لكنه شاذ جداً.

وجاء الشرط بحرف «إن» لأن مضمون الشرط كريه لهم، فألقى إليهم الكلام إلقاء الخبر الذي يشك في وقوعه، والمقصود إشعارهم بان المشركين سيمنعونهم من العمرة. وقد اختلف الفقهاء في المراد من الإحصار في هذه الآية على نحو الاختلاف في الوضع أو في الاستعمال والأظهر عندي أن الإحصار هنا أطلق على ما يعم المنع من عدو أو من غيره بقرينة قوله تعالى عقبه: ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ﴾ فإنه ظاهر قوي في أن المراد منه الأمن من خوف العدو، وأن هذا التعميم فيه قضاء حق الإيجاز في جمع أحكام الإحصار ثم تفريقها كما سأبينه عند قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ﴾، وكأن هذا هو الذي يراه مالك رَحِمَهُ اللَّهُ، ولذلك لم يحتج في «الموطأ» على حكم الإحصار بغير عدو بهذه الآية، وإنما احتج بالسنة، وقال جمهور أصحابه أريد بها المنع الحاصل من مرض ونحوه دون منع العدو، بناءً على أن إطلاق الإحصار على هذا المنع هو الأكثر في اللغة.

ولأن هذه الآية جعلت على المحصر هدياً ولم ترد السنة بمشروعية الهدي فيمن حصره العدو، أي: مشروعية الهدي لأجل الإحصار، أما من ساق معه الهدي فعليه نسكه لا لأجل الإحصار، ولذلك قال مالك بوجوب الهدي على من أحصر بمرض أو نفاس أو كسر من كل ما يمنعه أن يقف الموقف مع الناس مع وجوب الطواف والسعي عند زوال المانع ووجوب القضاء من قابل لما في «الموطأ» من حديث معبد بن حزابة المخزومي أنه صرع ببعض طريق مكة وهو محرم فسأل ابن عمر وابن الزبير ومروان بن الحكم فكلهم أمره أن يتداوى ويفتدي، فإذا أصح اعتمر فحل من إحرامه ثم عليه حج قابل، وأن عمر بن الخطاب أمر بذلك أبا أيوب وهبار بن الأسود حين فاتهما وقوف عرفة، بخلاف حصار العدو، واحتج في الموطأ بأن النبي ﷺ لم يأمر أحداً من أصحابه ولا من كان معه أن يقضوا شيئاً ولا أن يعودوا لشيء، ووجَّه أصحابنا ذلك بالتفرقة؛ لأن المانع في المرض ونحوه من ذات الحاج؛ فلذلك كان مطالباً بالإتمام، وأما في إحصار العدو فالمانع خارجي، والأظهر في الاستدلال أن الآية وإن صلحت لكل منع

لكنها في منع غير العدو أظهر وقد تأيدت أظهريتها بالسنة.

وقال الشافعي: لا قضاء فيهما وهو ظاهر الآية للاقتصار على الهدي وهو اقتصار على مفهوم الآية ومخالفة ما ثبت بالسنة، وقال أبو حنيفة: كل منع من عدو أو مرض فيه وجوب القضاء والهدي ولا يجب عليه طواف ولا سعي بعد زوال عذره بل إن نحر هديه حل والقضاء عليه. ولا يلزمه ما يقتضيه حديث الحديبية؛ لأن الآية إن كانت نزلت بعده فعمومها نسخ خصوص الحديث، وإن نزلت قبله فهو آحاد لا يخصص القرآن عنده، على أن حديث الحديبية متواتر؛ لأن الذين شهدوا النبي ﷺ يومئذٍ يزيدون على عدد التواتر، ولم ينقل عنهم ذلك مع أنه مما تتوافر الدواعي على نقله.

وقال الشافعي: المراد هنا منع العدو بقرينة قوله: ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ﴾ ولأنها نزلت في عام الحديبية وهو إحصار عدو؛ ولذلك أوجب الهدي على المحصر، أما محصر العدو فبنص الآية، وأما غيره فبالقياس عليه. وعليه: إن زال عذره فعليه الطواف بالبيت والسعي. ولم يقل بوجوب القضاء عليه؛ إذ ليس في الآية ولا في الحديث.

وقوله: ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ جواب الشرط وهو مشتمل على أحد ركني الإسناد وهو المسند إليه دون المسند، فلا بد من تقدير دل عليه قوله: ﴿مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ وقدَّره في «الكشاف»: فعليكم، والأظهر أن يقدر فعل أمر، أي: فاهدوا ما استيسر من الهدي، وكلا التقديرين دال على وجوب الهدي. ووجوبه في الحج ظاهر وفي العمرة كذلك؛ بأنها مما يجب إتمامه بعد الإحرام باتفاق الجمهور.

و﴿ٱسْتَيْسَرَ﴾ هنا بمعنى يَسُر، فالسين والتاء للتأكيد كاستصعب عليه بمعنى صعب، أي: ما أمكن من الهدي بإمكان تحصيله وإمكان توجيهه، فاستيسر هنا مراد به جميع وجوه التيسر.

والهدي اسم الحيوان المتقرَّب به لله في الحج، فهو فَعْل من أهدى، وقيل: هو جمع هدية كما جُمعت جدية السرج على جدي[1]، فإن كان اسماً فـ(من) بيانية، وإن كان جمعاً فـ(من) تبعيضية، وأقل ما هو معروف عندهم من الهدي الغنم، ولذلك لم يبينه الله تعالى هنا، وهذا الهدي إن كان قد ساقه قاصد الحج والعمرة معه ثم أحصر فالبعث به إن أمكن واجب، وإن لم يكن ساقه معه فعليه توجيهه على الخلاف في حكمه من وجوبه وعدمه، والمقصود من هذا تحصيل بعض مصالح الحج بقدر الإمكان، فإذا فاتت المناسك لا يفوت ما ينفع فقراء مكة ومن حولها.

---

(1) جدية السرج شيء محشو يجعل تحت دفتي السرج.

وقوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ﴾ الآية، بيان لملازمة حالة الإحرام حتى ينحر الهدي، وإنما خص النهي عن الحلق دون غيره من منافيات الإحرام كالطيب تمهيداً لقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ﴾، ويعلم استمرار حكم الإحرام في البقية بدلالة القياس والسياق، وهذا من مستتبعات التراكيب وليس بكناية عن الإحلال لعدم وضوح الملازمة. والمقصود من هذا تحصيل بعض ما أمكن من أحوال المناسك وهو استبقاء الشعث المقصود في المناسك.

والمَحِل بفتح الميم وكسر الحاء، مكان الحلول أو زمانه، يقال: حلَّ بالمكان يحِل بكسر الحاء، وهو مقام الشيء والمراد به هنا مبلغه وهو ذبحه للفقراء، وقيل محله: هو محل ذبح الهدايا وهو منى، والأول قول مالك.

وقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ﴾ الآية، المراد مرض يقتضي الحلق سواء كان المرض بالجسد أم بالرأس، وقوله: ﴿أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ﴾ كناية عن الوسخ الشديد والقمل، لكراهية التصريح بالقمل. وكلمة من للابتداء، أي: أذى ناشئ عن رأسه.

وفي البخاري عن كعب بن عجرة قال: «حُملت إلى النبي والقمل يتناثر على وجهي، فقال: «**ما كنت أرى الجهد قد بلغ بك هذا، أما تجد شاة؟**» قلت: لا، قال: «**صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام واحلق رأسك**»، فنزلت هذه الآية فيَّ خاصة وهي لكم عامة. اهـ. ومن لطائف القرآن ترك التصريح بما هو مرذول من الألفاظ.

وقوله: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ﴾ محذوف المسند إليه لظهوره، أي: عليه. والمعنى فليحلق رأسه وعليه فدية، وقرينة المحذوف قوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ﴾، وقد أجمل الله الفدية ومقدارها وبيَّنه حديث كعب بن عجرة، والنسك بضمتين وبسكون السين مع تثليث النون العبادة، ويطلق على الذبيحة المقصود منها التعبد وهو المراد هنا مشتق من نَسَك كنصر وكرم إذا عبد وذبح لله وسمي العابد ناسكاً، وأغلب إطلاقه على الذبيحة المتقرب بها إلى معبود، وفي الحديث: «**والآخر يوم تأكلون فيه من نسككم**» يعني الضحية.

[196] ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾.

الفاء للعطف على ﴿أُحْصِرْتُمْ﴾ إن كان المراد من الأمن زوال الإحصار المتقدم، ولعلها نزلت بعد أن فرض الحج، لأن فيها ذكر التمتع وذكر صيام المتمتع إن لم يجد

هدياً ثلاثة أيام في مدة الحج وسبعة إذا رجع إلى أُفُقه، وذلك لا يكون إلا بعد تمكنهم من فعل الحج والفاء لمجرد التعقيب الذِّكْري.

وجيء بإذا لأن فعل الشرط مرغوب فيه، والأمن ضد الخوف، وهو أيضاً السلامة من كل ما يخاف منه، أمن كفرح أمناً، أماناً، وأمناً، وآمنة، وإمناً بكسر الهمزة وهو قاصر بالنسبة إلى المأمون منه فيتعدى بمن، تقول: أمنت من العدو، ويتعدى إلى المأمون تقول: أمنت فلاناً إذا جعلته آمناً منك، والأظهر أن الأمن ضد الخوف من العدو ما لم يصرح بمتعلقه، وفي القرآن ﴿ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: 6] فإن لم يذكر له متعلق نزل منزلة اللازم فدل على عدم الخوف من القتال، وقد تقدم في قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ [البقرة: 126]، وهذا دليل على المراد بالإحصار فيما تقدم ما يشمل منع العدو ولذلك قيل: «إذا أمنتم» ويؤيده أن الآيات نزلت في شأن عمرة الحديبية كما تقدم فلا مفهوم للشرط هنا؛ لأنه خرج لأجل حادثة معينة، فالآية دلت على حكم العمرة، لأنها لا تكون إلا مع الأمن، وذلك أن المسلمين جاؤوا في عام عمرة القضاء معتمرين وناوين إن مكِّنوا من الحج أن يحجُّوا، ويعلم حكم المريض ونحوه إذا زال عنه المانع بالقياس على حكم الخائف.

وقوله: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ﴾ جواب «إذا»، والتقدير: فإذا أمنتم بعد الإحصار وفاتكم وقت الحج وأمكنكم أن تعتمروا فاعتمروا وانتظروا إلى عام قابل، واغتنموا خير العمرة فمن تمتع بالعمرة فعليه هدي عوضاً عن هدي الحج، فالظاهر أن صدر الآية أريد به الإحصار الذي لا يتمكن معه المُحْصَر من حج ولا عمرة، وأن قوله: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ﴾ أريد به حصول الأمن مع إمكان الإتيان بعمرة وقد فات وقت الحج، أي: أنه فاته الوقت ولم يفته مكان الحج، ويعلم أن من أمن وقد بقي ما يسعه بأن يحج عليه أن يحج.

ومعنى ﴿تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ انتفع بالعمرة عاجلًا، والانتفاع بها إما بمعنى الانتفاع بثوابها، أو بسقوط وجوبها إن قيل: إنها واجبة مع إسقاط السفر لها إذ هو قد أداها في سفر الحج، وإما بمعنى الانتفاع بالحل منها ثم إعادة الإحرام بالحج فانتفع بألا يبقى في كلفة الإحرام مدة طويلة، وهذا رخصة من الله تعالى، إذ أباح العمرة في مدة الحج بعد أن كان ذلك محظور في عهد الجاهلية إذ كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أعظم الفجور.

فالباء في قوله: ﴿بِٱلْعُمْرَةِ﴾ صلة فعل ﴿تَمَتَّعَ﴾، وقوله: ﴿إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ متعلق بمحذوف دل عليه معنى «إِلَى» متربصاً إلى وقت الحج أو بالغاً إلى وقت الحج، أي: أيامه وهي

عشر ذي الحجة وقد فهم من كلمة «إِلَى» أن بين العمرة والحج زمناً لا يكون فيه المعتمر محرماً وهو الإحلال الذي بين العمرة والحج في التمتع والقِران، فعليه ما استيسره من الهدي لأجل الإحلال الذي بين الإحرامين، وهذا حيث لم يهد وقت الإحصار فيما أراه والله أعلم.

والآية جاءت بلفظ التمتع على المعنى اللغوي، أي: الانتفاع، وأشارت إلى ما سمَّاه المسلمون بالتمتع وبالقِران وهو من شرائع الإسلام التي أبطل بها شريعة الجاهلية، واسم التمتع يشملها لكنه خص التمتع بأن يحرم الحاج بعمرة في أشهر الحج ثم يحل منها ثم يحج من عامه ذلك قبل الرجوع إلى أُفُقِه، وخص القِران بأن يقترن الحج والعمرة في إهلال واحد ويبدأ في فعله بالعمرة ثم يحل منها، ويجوز له أن يردف الحج على العمرة كان ذلك شرعه الله رخصة للناس، وإبطالًا لما كانت عليه الجاهلية من منع العمرة في أشهر الحج، وفرض الله عليه الهدي جبراً لما كان يتجشمه من مشقة الرجوع إلى مكة لأداء العمرة كما كانوا في الجاهلية ولذلك سمَّاه تمتعاً.

وقد اختلف السلف في التمتع وفي صفته، فالجمهور على جوازه، وأنه يحل من عمرته التي أحرم بها في أشهر الحج ثم يحرم بعد ذلك في حجة في عامه ذلك، وكان عثمان بن عفان لا يرى التمتع وينهى عنه في خلافته، ولعله كان يتأول هذه الآية بمثل ما تأولها ابن الزبير كما يأتي قريباً، وخالفه علي وعمران بن حصين. وفي البخاري عن عمران بن حصين تمتعنا على عهد النبي ونزل القرآن، ثم قال رجل من برأيه ما شاء (يريد عثمان)، وكان عمر بن الخطاب لا يرى للقارن إذا أحرم بعمرة وبحجة معاً، وتمَّم السعي بين الصفا والمروة أن يحل من إحرامه حتى يحل من إحرام حجه، فقال له أبو موسى الأشعري: إني جئت من اليمن فوجدت رسول الله بمكة محرماً «أي: عام الوداع» فقال لي: «**بمَ أهللت؟**» قلت: أهللت بإهلال كإهلال النبي، فقال لي: «**هل معك هدي؟**» قلت: لا، فأمرني فطفت وسعيت فأحللت وغسلت رأسي ومشطتني امرأة من عبدالقيس، فلما حدَّث أبو موسى عمر بهذا قال عمر: «إن نأخذ بكتاب الله فهو يأمرنا بالإتمام، وإن نأخذ بسنة رسوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدي محله»، وجمهور الصحابة والفقهاء يخالفون رأي عمر ويأخذون بخبر أبي موسى؛ وبحديث علي أن رسول الله ﷺ قال: «**لولا أن معي الهدي لأحللت**»، وقد ينسب بعض الناس إلى عمر أنه لا يرى جواز التمتع وهو وهم، وإنما رأى عمر لا يجوز الإحلال من العمرة في التمتع إلى أن يحل من الحج، وذلك معنى قوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدي محله، فلعله رأى الإحلال للمتلبس بنية الحج منافياً لنيته وهو ما عبَّر عنه بالإتمام، ولعله كان لا يرى الآحاد

مخصِّصاً للمتواتر من كتاب أو سنة لأن فعل النبي ﷺ هنا متواتر، إذ قد شهده كثير من أصحابه ونقلوا حجه وأنه أهلَّ بهما جميعاً.

نعم كان أبو بكر وعمر يريان إفراد الحج أفضل من التمتع والقِران، وبه أخذ مالك، روى عنه محمد بن الحسن أنه يرجح أحد الحديثين المتعارضين بعمل الشيخين، وكان عبدالله بن الزبير ﵁ يرى التمتع خاصًّا بالمُحْصَر إذا تمكن من الوصول إلى البيت بعد أن فاته وقوف عرفة فيجعل حجته عمرة ويحج في العام القابل، وتأوَّل قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْحَجِّ﴾، أي: إلى وقت الحج القابل، والجمهور يقولون ﴿إِلَى ٱلْحَجِّ﴾، أي: إلى أيام الحج.

وقوله: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ الآية، عُطفت على ﴿فَمَن تَمَتَّعَ﴾ لأن فمن تمتع مع جوابه وهو ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ﴾ مقدر فيه معنى فمن تمتع واجداً الهدي، فعُطفت عليه: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾.

وجعل الله الصيام بدلًا عن الهدي زيادة في الرخصة والرحمة، ولذلك شرع الصوم مفرقاً فجعله عشر أيام ثلاثة منها في أيام الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج.

فقوله: ﴿فِى ٱلْحَجِّ﴾، أي: في أشهره إن كان أمكنه الاعتمار قبل انقضاء مدة الحج، فإن لم يدرك الحج واعتمر فتلك صفة أخرى لا تعرُّض إليها في الآية.

وقوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ فذلكة الحساب، أي: جامعته. فالحاسب إذا ذكر عددين فصاعداً قال عند إرادة جمع الأعداد فذلك، أي: المعدود كذا، فصيغت لهذا القول صيغة نحت مثل بسمل إذا قال: باسم الله، وحوقل إذا قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، فحروف فذلكة متجمعة من حروف فذلك كما قال الأعشى:

ثلاثٌ بالغداة فهنَّ حسبي ... وستٌّ حين يُدْركني العشاء
فذلك تسعة في اليوم ريِّي ... وشُرب المرء فوق الرِّيِّ داء

فلفظ فذلكة كلمة مولدة لم تُسمع من كلام العرب، غلب إطلاق اسم الفذلكة على خلاصة جمع الأعداد، وإن كان اللفظ المحكي جرى بغير كلمة «ذلك» كما نقول في قوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ إنها فذلكة مع كون الواقع في المحكي لفظ تلك لا لفظ ذلك، ومثله قول الفرزدق:

ثلاث واثنتان فتلك خمس ... وسادسة تميل إلى الشِّمام

«أي: إلى الشم والتقبيل».

وفي وجه الحاجة إلى الفذلكة في الآية وجوه، فقيل: هو مجرد توكيد كما تقول كتبت بيدي يعني أنه جاء على طريقة ما وقع في شعر الأعشى، أي: أنه جاء على أسلوب عربي ولا يفيد إلا تقرير الحكم في الذهن مرتين، ولذلك قال صاحب «الكشاف» لما ذكر مثله: كقول العرب: علمان خير من علم. وعن المبرد أنه تأكيد لدفع وتوهم أن يكون بقي شيء مما يجب صومه.

وقال الزجاج: قد يتوهم متوهم أن المراد التخيير بين صوم ثلاثة أيام في الحج أو سبعة أيام إذا رجع إلى بلده بدلًا من الثلاثة أزيل ذلك بجلية المراد بقوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ﴾، وتبعه صاحب «الكشاف» فقال: «الواو قد تجيء للإباحة في نحو قولك: جالِس الحسن وابن سيرين ففذلكت نفياً لتوهم الإباحة». اهـ. وهو يريد من الإباحة أنها للتخيير الذي يجوز معه الجمع ولا يتعين.

وفي كلا الكلامين حاجة إلى بيان منشأ توهم معنى التخيير فأقول: إن هذا المعنى وإن كان خلاف الأصل في الواو حتى زعم ابن هشام أن الواو لا ترد له، وأن التخيير يستفاد من صيغة الأمر لأنه قد يتوهم من حيث أن الله ذكر عددين في حالتين مختلفتين وجعل أقل العددين لأشق الحالتين وأكثرهما لأخفهما، فلا جرم طرأ توهم أن الله أوجب صوم ثلاثة أيام فقط وأن السبعة رخصة لمن أراد التخيير، فبيَّن الله ما يدفع هذا التوهم، بل الإشارة إلى أن مراد الله تعالى إيجاب صوم عشرة أيام، وإنما تفريقها رخصة ورحمة منه سبحانه، فحصلت فائدة التنبيه على الرحمة الإلهية.

ونظيره قوله تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [الأعراف: 142] إذ دل على أنه أراد من موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مناجاة أربعين ليلة ولكنه أبلغها إليه موزعة تيسيراً.

وقد سئلت عن حكمة كون الأيام عشرة، فأجبت بأنه لعله نشأ من جمع سبعة وثلاثة؛ لأنهما عددان مباركان، ولكن فائدة التوزيع ظاهرة، وحكمة كون التوزيع كان إلى عددين متفاوتين لا متساويين ظاهرة؛ لاختلاف حالة الاشتغال بالحج ففيها مشقة، وحالة الاستقرار بالمنزل. وفائدة جعل بعض الصوم في مدة الحج جعل بعض العبادة عن سببها، وفائدة التوزيع إلى ثلاثة وسبعة أن كليهما عدد مبارك ضبطت بمثله الأعمال دينية وقضائية.

وأما قوله: ﴿كَامِلَةٌ﴾ فيفيد التحريض على الإتيان بصيام الأيام كلها لا ينقص منها شيء، مع التنويه بذلك الصوم وأنه طريق كمال لصائمة، فالكمال مستعمل في حقيقته ومجازه.

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ إشارة إلى أقرب شيء في الكلام، وهو هدي التمتع أو بدله وهو الصيام، والمعنى أن الهدي على الغريب من مكة كي لا يعيد السفر للعمرة فأما الكي فلم ينتفع بالاستغناء عن إعادة السفر فلذا لم يكن عليه هدي، وهذا قول مالك والشافعي والجمهور، فلذلك لم يكن عندهما على أهل مكة هدي في التمتع والقِران، لأنهم لا مشقة عليهم في إعادة العمرة، وقال أبو حنيفة، الإشارة إلى جميع ما يتضمنه الكلام السابق على اسم الإشارة وهو التمتع بالعمرة مع الحج ووجوب الهدي، فهو لا يرى التمتع والقران لأهل مكة وهو وجه من النظر.

وحاضرو المسجد الحرام هم أهل بلدة مكة وما جاورها، واختلف في تحديد ما جاورها، فقال مالك: ما اتصل بمكة وذلك من ذي طوى على أميال قليلة من مكة. وقال الشافعي: من كان من مكة على مسافة القصر ونسبه ابن حبيب إلى مالك وغلَّطه شيوخ المذهب. وقال عطاء: حاضرو المسجد الحرام أهل مكة وأهل عرفة، ومر، وعرنة، وضجنان، والرجيع، وقال الزهري: أهل مكة ومن كان على مسافة يوم أو نحوه، وقال ابن زيد: أهل مكة، وذوي طوى، وفج، وما يلي ذلك. وقال طاوس: حاضرو المسجد الحرام كل من كان داخل الحرم، وقال أبو حنيفة: هم من كانوا داخل المواقيت سواء كانوا مكيين أو غيرهم ساكني الحرم أو الحل.

[196] ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١٩٦﴾﴾.

وصاية بالتقوى بعد بيان الأحكام التي لا تخلو من مشقة للتحذير من التهاون بها، فالأمر بالتقوى عام، وكون الحج من جملة ذلك هو من جملة العموم وهو أجدر أفراد العموم، ولأن الكلام فيه.

وقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ افتتح بقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ﴾ اهتماماً بالخبر فلم يقتصر بأن يقال: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [المائدة: 2]، فإنه لو اقتصر عليه لحصل العلم المطلوب، لأن العلم يحصل من الخبر، ولكن لما أريد تحقيق الخبر افتتح بالأمر بالعلم، لأنه في معنى تحقيق الخبر، كأنه يقول: لا تشكوا في ذلك، فأفاد مفاد إن، وتقدمَّ آنفاً عند قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 194].

[197] ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾.

استئناف ابتدائي للإعلام بتفصيل مناسك الحج، والذي أراه أن هذه الآيات نزلت

بعد نزول قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ في سورة آل عمران [97]، فإن تلك الآية نزلت بفرض الحج إجمالًا، وهذه الآية فيها بيان أعماله، وهو بيان مؤخر عن المبين، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة واقع غير مرة، فيظهر أن هذه الآية نزلت في سنة تسع، تهيئة لحج المسلمين مع أبي بكر الصديق.

وبين نزول هذه الآية ونزول آية: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 196] نحو من ثلاث سنين، فتكون فيما نرى من الآيات التي أمر الرسول ﷺ بوضعها في هذا الموضع من هذه السورة للجمع بين أعمال الحج وأعمال العمرة.

وهي وصاية بفرائض الحج وسننه ومما يحق أن يراعى في أدائه، وذكر ما أراد الله الوصاية به من أركانه وشعائره. وقد ظهرت عناية الله تعالى بهذه العبادة العظيمة، إذ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تغيير ما أدخله أهل الجاهلية فيها.

ووصف الأشهر بمعلومات حوالة على ما هو معلوم للعرب من قبل، فهي من الموروثة عندهم عن شريعة إبراهيم، وهي من مبدأ شوال إلى نهاية أيام المحرَّم، وبعضها بعض الأشهر الحرم، لأنهم حرَّموا قبل يوم الحج شهراً وأياماً وحرَّموا بعده بقية ذي الحجة والحرام كله، لتكون الأشهر الحرم مدة كافية لرجوع الحجيج إلى آفاقهم، وأما رجب فإنما حرَّمته مُضر لأنه شهر العمرة.

فقوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾، أي: في أشهر، لقوله بعده: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ ولك أن تقدر: مدة الحج أشهر، وهو كقول العرب: «الرطب شهرا ربيع».

والمقصود من قوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ﴾ يحتمل أن يكون تمهيداً لقوله: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ تهويناً لمدة ترك الرفت والفسوق والجدال، لصعوبة ترك ذلك على الناس، ولذلك قلِّلت بجمع القلة، فهو نظير ما روى مالك في «الموطأ»: أن عائشة قالت لعروة بن الزبير: يا ابن أختي إنما هي عشر ليال فإن تخلَّج في نفسك شيء فدعه، تعني أكل لحم الصيد، ويحتمل أن يكون تقريراً لما كانوا عليه في الجاهلية من تعيين أشهر الحج فهو نظير قوله: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾ [التوبة: 36] الآية، وقيل: المقصود بيان وقت الحج ولا أنثلجُ له.

والأشهر المقصودة هي شوال وذو القعدة وذو الحجة لا غير، وإنما اختلفوا في أن ذا الحجة كله شهر أو العشر الأوائل منه أو التسع فقط، أو ثلاثة عشر يوماً منه، فقال بالأول: ابن مسعود وابن عمر والزهري وعروة بن الزبير وهو رواية ابن المنذر عن مالك، وقال بالثاني: ابن عباس والسدي وأبو حنيفة وهو رواية ابن حبيب عن مالك. وقال بالثالث: الشافعي، والرابع: قول مذهب مالك ذكره ابن الحاجب في «المختصر» غير معزو.

وإطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الأشهر عند أصحاب القولين الثالث والرابع مُخرَّج على إطلاق الجمع على الاثنين أو على اعتبار العرب الدخول في الشهر أو السنة كاستكماله، كما قالوا: ابن سنتين لمن دخل في الثانية، وثمرة هذا الخلاف تظهر فيمن أوقع بعض أعمال الحج مما يصح تأخيره كطواف الزيارة بعد عاشر ذي الحجة، فمن يراه أوقعه في أيام الحج لم ير عليه دماً ومن يرى خلافه يرى خلافه.

وقد اختلفوا في الإهلال بالحج قبل دخول أشهر الحج، فقال مجاهد وعطاء والأوزاعي والشافعي وأبو ثور: لا يجزي ويكون له عمرة كمن أحرم للصلاة قبل وقتها، وعليه: يجب عليه إعادة الإحرام من الميقات عند ابتداء أشهر الحج، واحتج الشافعي بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾، وقال أحمد: يجزئ ولكنه مكروه، وقال مالك وأبو حنيفة والنخعي: يجوز الإحرام في جميع السنة بالحج والعمرة إلا أن مالكاً كره العمرة في بقية ذي الحجة، لأن عمر بن الخطاب كان ينهى عن ذلك ويضرب فاعله بالدِّرَّة، ودليل مالك في هذا ما مضى من السنة، واحتج النخعي بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: 189] إذ جعل جميع الأهلة مواقيت للحج ولم يفصِّل، وهذا احتجاج ضعيف، إذ ليس في الآية تعميم جميع الأهلة لتوقيت الحج، بل مساق الآية أن جميع الأهلة صالحة للتوقيت إجمالًا، مع التوزيع في التفصيل فيؤقت كل عمل بما يقارنه من ظهور الأهلة على ما تبينه أدلة أخرى من الكتاب والسنة. ولاحتمال الآية عدة محامل في وجه ذكر أشهر الحج لا أرى للأئمة حجة فيها لتوقيت الحج. وقوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ تفريع على هاته المقدمة لبيان أن الحج يقع فيها وبيان أهم أحكامه.

ومعنى فرضَ: نوى وعزم، فنية الحج هي العزم عليه وهو الإحرام، ويشترط في النية عند مالك وأبي حنيفة مقارنتها لقول من أقوال الحج وهو التلبية، أو عمل من أعماله كسَوق الهدي، وعند الشافعي يدخل الحج بنية ولو لم يصاحب قولًا أو عملًا وهو أرجح، لأن النية في العبادات لم يشترط فيها مقارنتها لجزء من أعمال العبادة، ولا خلاف أن السنة مقارنة الإهلال للاغتسال والتلبية واستواء الراحلة براكبها.

وضمير ﴿فِيهِنَّ﴾ للأشهر، لأنه جمع لغير عاقل فيجري على التأنيث.

وقوله: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾ جواب من الشرطية، والرابط بين جملة الشرط والجواب ما في معنى (لا رفث) من ضمير يعود على «من»؛ لأن التقدير فلا يرفث.

وقد نفى الرفث والفسوق والجدال نفي الجنس مبالغة في النهي عنها وإبعادها عن

الحاج، حتى جعلت كأنها قد نهي الحاج عنها فانتهى فانتفت أجناسها، ونظير هذا كثير في القرآن كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: 228] وهو من قبيل التمثيل بأن شبهت حالة المأمور وقت الأمر بالحالة الحاصلة بعد امتثاله، فكأنه امتثل وفعل المأمور به فصار بحيث يخبر عنه بأنه فعل كما قرره في «الكشاف» في قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾، فأطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة.

وقرأ الجمهور بفتح أواخر الكلمات الثلاث المنفية بلا، على اعتبار «لا» نافية للجنس نصاً، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع رفث وفسوق على أن «لا» أخت ليس نافية للجنس غير نص، وقرأ (وَلا جِدَالَ) بفتح اللام على اعتبار «لا» نافية للجنس نصاً وعلى أنه عطف جملة على جملة، فروي عن أبي عمرو أنه قال الرفع بمعنى لا يكون رفث ولا فسوق، يعني أن خبر (لا) محذوف وأن المصدرين نائبان عن فعليهما وأنهما رفعا لقصد الدلالة على الثبات مثل رفع ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] وانتهى الكلام ثم ابتدأ النفي فقال: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ على أن ﴿فِي الْحَجِّ﴾ خبر «لا»، والكلام على القراءتين خبر مستعمل في النهي.

والرفث اللغو من الكلام والفُحش منه، قاله أبو عبيدة واحتج بقول العجاج:

ورب أسراب حجيج كُظَّم ... عن اللَّغا ورفَثِ التكلُّمِ

وفعله كنصر، وفرح وكَرَم، والمراد به هنا الكناية عن قربان النساء. وأحسب أن الكناية بهذا اللفظ دون غيره لقصد جمع المعنيين الصريح والكناية، وكانوا في الجاهلية يتوقون ذلك، قال النابغة:

حيَّاكِ ربِّي فإنا لا يحلُّ لنا ... لهوُ النساء وإن الدِّينَ قد عَزَما

يريد من الدِّين: الحج، وقد فسروا قوله: لهو النساء بالغزل.

وهذا خبر مراد به مبالغة النهي اقتضى أن الجماع في الحج حرام، وأنه مفسد للحج. وقد بيَّنت السنة ذلك بصراحة، فالدخول في الإحرام يمنع من الجماع إلى الإحلال بطواف الإفاضة وذلك جميع وقت الإحرام، فإن حصل نسيان فقال مالك: هو مفسد ويعيد حجه إذا لم يمض وقوف عرفة، وإلا قضاه في القابل نظراً إلى أن حصول الالتذاذ قد نافى تجرد الحج والزهد المطلوب فيه بقطع النظر عن تعمُّد أو نسيان، وقال الشافعي في أحد قوليه وداود الظاهري: لا يفسد الحج وعليه هدي، وأما مغازلة النساء والحديث في شأن الجماع المباح فذريعة ينبغي سدها، لأنه يصرف القلب عن الانقطاع إلى ذكر الله في الحج.

وليس من الرفث إنشاد الشعر القديم الذي فيه ذكر الغزل؛ إذ ليس القصد منه إنشاء الرفث، وقد حدا ابن عباس راحلته وهو مُحرم ببيت فيه ذكر لفظ من الرفث فقال له صاحبه حصين بن قيس: أترفث وأنت محرم؟ فقال: إن الرفث ما كان عند النساء، أي: الفعل الذي عند النساء، أي: الجماع.

والفسوق معروف وقد تقدم القول فيه غير مرة، وقد قيل: أراد به هنا النهي عن الذبح للأصنام وهو تفسير مروي عن مالك، وكأنه قاله لأنه يتعلق بإبطال ما كانوا عليه في الجاهلية غير أن الظاهر شمول الفسوق لسائر الفسق وقد سكت جميع المفسرين عن حكم الإتيان بالفسوق في مدة الإحرام. وقَرْن الفسوق بالرفث الذي هو مفسد للحج يقتضي أن إتيان الفسوق في مدة الإحرام مفسد للحج كذلك، ولم أر لأحد من الفقهاء أن الفسوق مفسد للحج ولا أنه غير مفسد سوى ابن حزم فقال في «المحلَّى»: إن مذهب الظاهرية أن المعاصي كلها مفسدة للحج، والذي يظهر أن غير الكبائر لا يفسد الحج وأنَّ تعمُّد الكبائر مفسد للحج وهو أحرى بإفساده من قربان النساء الذي هو التذاذ مباح والله أعلم.

والجدال مصدر جادله إذا خاصمه خصاماً شديداً، وقد بسطنا الكلام عليه عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلۡ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخۡتَانُونَ أَنفُسَهُمۡۚ﴾ في سورة النساء [107]، إذ فاتنا بيانه هنا.

واختلف في المراد بالجدال هنا فقيل: السباب والمغاضبة، وقيل: تجادل العرب في اختلافهم في الموقف؛ إذ كان بعضهم يقف في عرفة وبعضهم يقف في جمع، وروي هذا عن مالك.

واتفق العلماء على أن مدارسة العلم والمناظرة فيه ليست من الجدال المنهي عنه، وقد سمعت من شيخنا العلامة الوزير أن الزمخشري لما أتم تفسير «الكشاف» وضعه في الكعبة في مدة الحج بقصد أن يطالعه العلماء الذين يحضرون الموسم وقال: من بدا له أن يجادل في شيء فليفعل، فزعموا أن بعض أهل العلم اعترض عليه قائلًا: بماذا فسَّرت قوله تعالى: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي ٱلۡحَجِّۗ﴾ وأنه وجم لها، وأنا أحسب إن صحت هذه الحكاية أن الزمخشري أعرض عن مجاوبته، لأنه رآه لا يفرق بين الجدال الممنوع في الحج وبين الجدال في العلم.

واتفقوا على أن المجادلة في إنكار المنكر وإقامة حدود الدين ليست من المنهي عنه، فالمنهي عنه هو ما يجر إلى المغاضبة والمشاتمة وينافي حرمة الحج، ولأجل ما في

أحوال الجدال من التفصيل كانت الآية مجملة فيما يفسد الحج من أنواع الجدال فيرجع في بيان ذلك إلى أدلة أخرى.

[197] [﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾].

وقوله: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾ عقَّب به النهي عن المنهيات لقصد الاتصاف بأضداد تلك المنهيات، فكأنه قال: لا تفعلوا ما نُهيتم عنه وافعلوا الخير فما تفعلوا يعلمه الله، وأطلق علم الله وأريد لازمه وهو المجازاة على المعلوم بطريق الكناية فهو معطوف على قوله: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾ إلخ:

[197] ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٧﴾﴾.

معطوف على جملة: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾ باعتبار ما فيها من الكناية عن الترغيب في فعل الخير، والمعنى: وأكثروا من فعل الخير.

والتزود إعداد الزاد وهو الطعام الذي يحمله المسافر، وهو تفعُّل مشتق من اسم جامد وهو الزاد، كما يقال: تعمَّم وتقمَّص، أي: جعل ذلك معه.

فالتزود مستعار للاستكثار من فعل الخير استعداد ليوم الجزاء، شبِّه بإعداد المسافر الزاد لسفره بناءً على إطلاق اسم السفر والرحيل على الموت. قال الأعشى في قصيدته التي أنشأها لمدح النبي ﷺ وذكر فيها بعض ما يدعو النبي إليه أخذاً من هذه الآية وغيرها:

إذا أنتَ لم ترحل بزاد من التُّقى ... ولاقَيْتَ بعد الموت مَن قد تزوَّدا
ندِمتَ أن لا تكون كمِثْلِهِ ... وأنك لم تُرْصِدْ بما كان أرصدا

فقوله: ﴿فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾ بمنزلة التذييل، أي: التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص.

ويجوز أن يستعمل التزود مع ذلك في معناه الحقيقي على وجه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فيكون أمراً بإعداد الزاد لسفر الحج تعريضاً بقوم من أهل اليمن كانوا يجيئون إلى الحج دون أي زاد ويقولون: نحن متوكلون على الله[1]، فيكونون كَلًّا على الناس بالإلحاف.

---

(1) كانوا يقولون: كيف نحج بيت الله ولا يطعمنا؟ وكانوا يقدمون مكة بثيابهم التي قطعوا بها سفرهم بين اليمن ومكة فيطوفون بها، وكان بقية العرب يسمونهم الطلس، لأنهم يأتون طلساً من الغبار.

فقوله: ﴿فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ﴾. . . إلخ، إشارة إلى تأكيد الأمر بالتزود تنبيهاً بالتفريع على أنه من التقوى؛ لأن فيه صيانة ماء الوجه والعِرض.

وقوله: ﴿وَاتَّقُونِ﴾ بمنزلة التأكيد لقوله: ﴿فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ ولم يزد إلا قوله: ﴿يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ المشير إلى أن التوقِّي مما يرغب فيه أهل العقول.

والألباب: جمع لب وهو العقل، واللب من كل شيء: الخالص منه، وفعله لَبُبَ يلُب بضم اللام، قالوا: وليس في كلام العرب فَعُلَ يفعُل بضم العين في الماضي والمضارع من المضاعف إلا هذا الفعل، حكاه سيبويه عن يونس وقال ثعلب: ما أعرف له نظيراً.

فقوله: ﴿فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ بمنزلة التذييل، أي: التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص، وموقع قوله: ﴿وَاتَّقُونِ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ على احتمال أن يراد بالتزود معناه الحقيقي مع المجازي إفادة الأمر بالتقوى التي هي زاد الآخرة بمناسبة الأمر بالتزود لحصول التقوى الدنيوية بصون العرض.

والتقوى مصدر اتقى إذا حذر شيئاً، وأصلها تقيي قلبوا ياءها واواً للفرق بين الاسم والصفة، فالصفة بالياء كامرأةٍ تَقْيَى كخَزْيَى وصَدْيَى، وقد أطلقت شرعاً على الحذر من عقاب الله تعالى باتباع أوامره واجتناب نواهيه، وقد تقدمت عند قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2].

[198] ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾.

جملة معترضة بين المتعاطفين بمناسبة النهي عن أعمال في الحج تنافي المقصد منه فنقل الكلام إلى إباحة ما كانوا يتحرجون منه في الحج وهو التجارة ببيان أنها لا تنافي المقصد الشرعي إبطالاً لما كان عليه المشركون، إذ كانوا يرون التجارة للمحرم بالحج حراماً. فالفضل هنا هو المال، وابتغاء الفضل التجارة لأجل الربح كما هو في قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [المزمل: 20]. وقد كان أهل الجاهلية إذا خرجوا من سوق ذي المجاز إلى مكة حرم عندهم البيع والشراء، قال النابغة:

كادت تُساقِطُني رَحْلي ومِيثَرتي ... بذي المَجاز ولم تُحسس به نَغَما[1]
من صوت حِرْمِيَّة قالت وقد ظعنوا ... هل في مُخِفِّيكُمُ من يشتري أَدَما

---

(1) الضمائر الثلاثة المستترة في الأفعال في هذا البيت عائدة إلى الراحلة المذكورة في أبيات قبله.

قلتُ لها وهي تسعى تحت لَبَّتها لا تحطِمَنَّكِ إن البيع قد زَرِما

أي: انقطع البيع وحرم، وعن ابن عباس: كانت عكاظ، ومَجَنَّة، وذو المجاز أسواقاً في الجاهلية فتأثموا أن يتَّجروا في المواسم فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ في موسم الحج. اهـ. أي: قرأها ابن عباس بزيادة في مواسم الحج.

وقد كانت سوق عكاظ تفتح مستهل ذي القعدة وتدوم عشرين يوماً، وفيها تباع نفائس السلع وتتفاخر القبائل ويتبارى الشعراء، فهي أعظم أسواق العرب وكان موقعها بين نخلة والطائف، ثم يخرجون من عكاظ إلى مجنة ثم إلى ذي المجاز، والمظنون أنهم يقضون بين هاتين السوقين بقية شهر ذي القعدة؛ لأن النابغة ذكر أنه أقام بذي المجاز أربع ليال وأنه خرج من ذي المجاز إلى مكة فقال يذكر راحلته:

باتت ثلاث ليالٍ ثم واحدةً بذي المجاز تُراعي منزلًا زِيَما

ثم ذكر أنه خرج من هنالك حاجًّا فقال:

كادت تساقطني رحلي وميثرتي

[198] ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَـٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾.

الفاء عاطفة على قوله: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ [البقرة: 197] الآية، عطف الأمر على النهي، وقوله: ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم﴾ شرط للمقصود وهو: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ﴾.

والإفاضة هنا: الخروج بسرعة، وأصلها من فاض الماء إذا كثر على ما يحويه فبرز منه وسال؛ ولذلك سمَّوا إجالة القِداح في الميسر إفاضة والمُجيل مُفيضاً، لأنه يُخرج القداح من الرِّبابة بقوة وسرعة، أي: بدون تخيُّر ولا جس لينظر القدح الذي يخرج، وسمَّوا الخروج من عرفة إفاضة لأنهم يخرجون في وقت واحد وهم عدد كثير فتكون لخروجهم شدة، والإفاضة أطلقت في هاته الآية على الخروج من عرفة والخروج من مزدلفة.

والعرب كانوا يسمُّون الخروج من عرفة الدفع، ويسمُّون الخروج من مزدلفة إفاضة، وكلا الإطلاقين مجاز؛ لأن الدفع هو إبعاد الجسم بقوة، ومن بلاغة القرآن إطلاق الإفاضة على الخروجين؛ لما في أفاض من قرب المشابهة من حيث معنى الكثرة دون الشدة. ولأن في تجنب دفعتم تجنباً لتوهم السامعين أن السير مشتمل على دفع بعض الناس بعضاً؛ لأنهم كانوا يجعلون في دفعهم ضوضاء وجلبة وسرعة سير، فنهاهم

النبي ﷺ عن ذلك في حجة الوداع وقال: «**ليس البر بالإيضاع، فإذا أفضتم فعليكم بالسكينة والوَقار**».

و«عرفات» اسم واد ويقال: بطن، وهو مسيل متسع تنحدر إليه مياه جبال تحيط به تُعرف بجبال عرفة بالإفراد، وقد جعل عرفات عَلَماً على ذلك الوادي بصيغة الجمع بألف وتاء، ويقال له: عرفة بصيغة المفرد، وقال الفراء: قول الناس يوم عرفة مولَّد ليس بعربي محض، وخالفه أكثر أهل العلم فقالوا: يقال: عرفات وعرفة، وقد جاء في عدة أحاديث: «**يوم عرفة**»، وقال بعض أهل اللغة: لا يقال: يوم عرفات.

وفي وسط وادي عرفة جُبيل يقف عليه ناس ممن يقفون بعرفة ويخطب عليه الخطيب بالناس يوم تاسع ذي الحجة عند الظهر، ووقف عليه النبي ﷺ راكباً يوم عرفة، وبُني في أعلى ذلك الجُبيل عَلَم في الموضع الذي وقف فيه النبي ﷺ فيقف الأئمة يوم عرفة عنده.

ولا يُدرى وجه اشتقاق في تسمية المكان عرفات أو عرفة، ولا أنه عَلَم منقول أو مرتجل، والذي اختاره الزمخشري وابن عطية أنه عَلَم مرتجل، والذي يظهر أن أحد الاسمين أصل والآخر طارئ عليه وأن الأصل «عرفات» من العربية القديمة، وأن عرفة تخفيف جرى على الألسنة، ويحتمل أن يكون الأصل «عرفة» وأن عرفات إشباع من لغة بعض القبائل.

وذكر «عرفات» باسمه في القرآن يشير إلى أن الوقوف بعرفة ركن الحج، وقال النبي ﷺ: «**الحج عرفة**».

سمِّي الموضع عرفات الذي هو على زنة الجمع بألف وتاء فعاملوه معاملة الجمع بألف وتاء ولم يمنعوه الصرف مع وجود العَلَمية. وجمع المؤنث لا يُمنع من الصرف؛ لأن الجمع يزيل ما في المفرد من العَلَمية؛ إذ الجمع بتقدير مسميات بكذا، فما جمع إلا بعد قصد تنكيره، فالتأنيث الذي يمنع الصرف مع العَلَمية أو الوصفية هو التأنيث بالهاء.

وذكر الإفاضة من «عرفات» يقتضي سبق الوقوف به؛ لأنه لا إفاضة إلا بعد الحلول بها، وذكر «عرفات» باسمه تنويه به يدل على أن الوقوف به ركن فلم يذكر من المناسك باسمه غير عرفة والصفا والمروة، وفي ذلك دلالة على أنهما من الأركان، خلافاً لأبي حنيفة في الصفا والمروة، ويؤخذ ركن الإحرام من قوله: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ [البقرة: 197]، وأما طواف الإفاضة فثبت بالسنة وإجماع الفقهاء.

و«من» ابتدائية.

والمعنى فإذا أفضتم خارجين من عرفات إلى المزدلفة.

والتصريح باسم «عرفات» في هذه الآية للرد على قريش؛ إذ كانوا في الجاهلية يقفون في «جَمْع» وهو المزدلفة؛ لأنهم حُمس، فيرون أن الوقوف لا يكون خارج الحرم، ولما كانت مزدلفة من الحرم كانوا يقفون بها ولا يرضون بالوقوف بعرفة، لأن عرفة من الحل كما سيأتي، ولهذا لم يذكر الله تعالى المزدلفة في الإفاضة الثانية باسمها وقال: ﴿مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ لأن المزدلفة هو المكان الذي يفيض منه الناس بعد إفاضة عرفات، فذلك حوالة على ما يعلمونه.

و«المشعر» اسم مشتق من الشعور، أي: العِلم، أو من الشعار، أي: العلامة، لأنه أقيمت فيه علامة كالمنار من عهد الجاهلية، ولعلهم فعلوا ذلك لأنهم يدفعون من عرفات آخر المساء فيدركهم غبسُ ما بعد الغروب وهم جماعات كثيرة فخشوا أن يضلوا الطريق فيضيق عليهم الوقت.

ووصف المشعر بوصف «الحرام» لأنه من أرض الحرم بخلاف عرفات.

والمشعر الحرام هو «المزدلفة»، سمِّيت مزدلفة لأنها ازدلفت من منى، أي: اقتربت؛ لأنهم يبيتون بها قاصدين التصبيح في منى. ويقال للمزدلفة أيضاً: «جَمع» لأن جميع الحجيج يجتمعون في الوقوف بها، الحُمس وغيرهم من عهد الجاهلية، قال أبو ذؤيب:

فبات بجَمْعٍ ثم راح إلى مِنى ... فأصبح راداً يبتغي المزج بالسَّحْل[1]

فمن قال: إن تسميتها جمعاً لأنها يُجمع فيها بين المغرب والعشاء فقد غفل عن كونه اسماً من عهد ما قبل الإسلام.

وتسمى المزدلفة أيضاً: «قُزح» بقاف مضمومة وزاي مفتوحة ممنوعاً من الصرف، باسم قرن جبل بين جبال من طرف مزدلفة ويقال له: المِيقَدة لأن العرب في الجاهلية كانوا يوقِدون عليه النيران، وهو موقف قريش في الجاهلية، وموقف الإمام في المزدلفة على قزح. روى أبو داود والترمذي أن النبي ﷺ لما أصبح بجَمع أتى قُزح فوقف عليه وقال: «**هذا قزح وهو الموقف وجَمع كلها موقف**».

---

(1) من أبيات يصف فيها رجلاً في الحج طلب أن يشتري عسلاً من منى، والراد: الطالب، والمزج: من أسماء العسل، والسحل: النقد، وأطلقه في البيت على الدراهم المنقودة من الوصف بالمصدر.

ومذهب مالك أن المبيت سنة، وأما النزول حصةً فواجب. وذهب علقمة وجماعة من التابعين والأوزاعي إلى أن الوقوف بمزدلفة ركن من الحج فمن فاته بطل حجه تمسكاً بظاهر الأمر في قوله: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾.

وقد كانت العرب في الجاهلية لا يفيضون من عرفة إلى المزدلفة حتى يجيزهم أحد «بني صُوفة» وهم بنو الغوث بن مُر بن أدٍّ بن طابخة بن إلياس بن مضر، وكانت أمه جرهمية، لقب الغوث بصوفة؛ لأن أمه كانت لا تلد فنذرت إن هي ولدت ذكراً أن تجعله لخدمة الكعبة فولدت الغوث وكانوا يجعلون صوفة يربطون بها شعر رأس الصبي الذي ينذرونه لخدمة الكعبة وتسمى الرَّبيط، فكان الغوث يلي أمر الكعبة مع أخواله من جرهم فلما غلب قصي بن كلاب على الكعبة جعل الإجازة للغوث ثم بقيت في بنيه حتى انقرضوا، وقيل: إن الذي جعل أبناء الغوث لإجازة الحاج هم ملوك كِندة، فكان الذي يجيز بهم من عرفة يقول:

لاهُمَّ إني تابِع تباعَهْ ... لإن كان إثمٌ فَعَلى قُضاعه

لأن قضاعة كانت تُحِل الأشهر الحُرم، ولما انقرض أبناء صوفة صارت الإجازة لبني سعد ابن زيد مناة بن تميم ورثوها بالقُعدد فكانت في آل صفوان منهم، وجاء الإسلام وهي بيد كرب بن صفوان قال أوس بن مَغراء:

لا يبرُح الناسُ ما حجُّوا مُعَرَّفَهم ... حتى يُقَال أجيزوا آل صفوانا

[198] ﴿وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ ﴿١٩٨﴾﴾.

الواو عاطفة على قوله: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ والعطف يقتضي أن الذكر المأمور به هنا غير الذكر المأمور به في قوله: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ فيكون هذا أمراً بالذكر على العموم بعد الأمر بذكر خاص فهو في معنى التذييل بعد الأمر بالذكر الخاص في المشعر الحرام.

ويجوز أن يكون المراد من هذه الجملة هو قوله: ﴿كَمَا هَدَاكُمْ﴾ فموقعها موقع التذييل. وكان مقتضى الظاهر ألا تُعطف بل تُفصل، وعدل عن مقتضى الظاهر فعطفت بالواو باعتبار مغايرتها للجملة التي قبلها بما فيها من تعليل الذكر وبيان سببه، وهي مغايرة ضعيفة لكنها تصحح العطف كما في قول الحارث بن همام الشيباني:

أيا ابنَ زَيَّابةَ إن تَلْقَني ... لا تلقني في النَّعَم العازِبِ
وتلقني يشتدُّ بي أجردُ ... مُستقدِم البِركة كالراكبِ

فإن جملة تلقني الثانية هي بمنزلة بدل الاشتمال من لا تلقني في النعم العازب، لأن معناه: لا تلقني راعي إبل، وذلك النفي يقتضي كونه فارساً؛ إذ لا يخلو الرجل عن إحدى الحالتين، فكان الظاهر فصل جملة: تلقني تشتد بي أجرد، لكنه وصلها لمغايرة ما.

وقوله: ﴿كَمَا هَدَىٰكُمْ﴾ تشبيه للذكر بالهدي وما مصدرية. ومعنى التشبيه في مثل هذا المشابهةُ في التساوي، أي: اذكروه ذكراً مساوياً لهدايته إياكم، فيفيد معنى المجازاة والمكافأة فلذلك يقولون: إن الكاف في مثله للتعليل، وقد تقدم الفرق بينها وبين كاف المجازاة عند قوله تعالى: ﴿فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّا﴾ [البقرة: 167]، وكثر ذلك في الكاف التي اقترنت بها «ما» كيف كانت، وقيل: ذلك خاص بـ(ما) الكافة، والحق أنه وارد في الكاف المقترنة بما وفي غيرها.

وضمير ﴿مِّن قَبْلِهِۦ﴾ يرجع إلى الهدي المأخوذ من ما المصدرية ﴿وَإِن﴾ مخففة من «إنَّ» الثقيلة. والمراد ضلالهم في الجاهلية بعبادة الأصنام وتغيير المناسك وغير ذلك.

[199] ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿199﴾﴾.

الذي عليه جمهور المفسرين أن ثم للتراخي الإخباري للترقي في الخبر وأن الإفاضة المأمور بها هنا هي عين الإفاضة المذكورة في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ﴾ [البقرة: 198]، وأن العطف بـ﴿ثُمَّ﴾ للعودة إلى الكلام على تلك الإفاضة.

فالمقصود من الأمر هو متعلق ﴿أَفِيضُواْ﴾، أي: قوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ إشارة إلى عرفات فيكون متضمناً الأمر بالوقوف بعرفة لا بغيرها إبطالًا لعمل قريش الذين كانوا يقفون يوم الحج الأكبر على «قُزح» المسمَّى بجَمع وبالمشعر الحرام، فهو من المزدلفة، وكان سائر العرب وغيرهم يقف بعرفات فيكون المراد بالناس في جمهورهم مَن عدا قريشاً.

عن عائشة أنها قالت: كانت قريش ومن دان دينها يقفون بيوم عرفة في المزدلفة وكانوا يسمَّون الحُمس، وكان سائر العرب يقفون بعرفة فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه أن يأتي عرفات ثم يقف بها ثم يفيض منها، فذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾. اهـ. فالمخاطب بقوله: ﴿أَفِيضُواْ﴾ جميع المسلمين، والمراد بالناس عموم الناس يعني من عدا قريشاً ومن كان من الحمس الذين كانوا يفيضون من المزدلفة وهم قريش ومن ولدوا وكنانة وأحلافهم.

روى الطبري عن ابن أبي نجيح قال: كانت قريش لا أدري قبل الفيل أم بعده ابتدعت أمر الحُمس رأياً قالوا: نحن ولاة البيت وقاطنو مكة فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلنا فلا تعظموا شيئاً من الحِل كما تعظمون الحرم يعني لأن عرفة من الحل فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحَرمكم وقالوا: قد عظموا من الحل مثل ما عظموا من الحرم، فلذلك تركوا الوقوف بعرفة والإفاضة منها وكانت كنانة وخزاعة قد دخلوا معهم في ذلك. اهـ. يعني فكانوا لا يفيضون إلا إفاضة واحدة بأن ينتظروا الحجيج حتى يردوا من عرفة إلى مزدلفة فيجتمع الناس كلهم في مزدلفة، ولعل هذا وجه تسمية مزدلفة بجَمع، لأنها يجمع بها الحمس وغيرهم في الإفاضة فتكون الآية قد ردت على قريش الاقتصار على الوقوف بمزدلفة.

وقيل: المراد بقوله: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ﴾ الإفاضة من مزدلفة إلى منى، فتكون «ثم» للتراخي والترتيب في الزمن، أي: بعد أن تذكروا الله عند المشعر الحرام وهي من السنة القديمة من عهد إبراهيم عليه السلام فيما يقال، وكان عليها العرب في الجاهلية وكان الإجازة فيها بيد خزاعة ثم صارت بعدهم لبني عَدوان من قيس عَيلان، وكان آخر من تولى الإجازة منهم أبا سيَّارة عُمَيلة بن الأعزل أجاز بالناس أربعين سنة إلى أن فتحت مكة فأبطلت الإجازة وصار الناس يتبعون أمير الحج، وكانوا في الجاهلية يخرجون من مزدلفة يوم عاشر ذي الحجة بعد أن تطلع الشمس على ثبير وهو أعلى جبل قرب منى، وكان الذي يجيز بهم يقف قبيل طلوع الشمس مستقبل القبلة ويدعو بدعاء يقول فيه: «اللَّهم بغِّض بين رعائنا، وحبِّب بين نسائنا، واجعل المال في سُمحائنا، اللَّهم كن لنا جاراً ممن نخافه، أوفوا بعهدكم، وأكرموا جاركم، واقروا ضيفكم». فإن قرب طلوع الشمس قال: أشرق ثبير كيما نغير، ويركب أبو سيارة حماراً أسود فإذا طلعت الشمس دفع بهم وتبعه الناس، وقد قال في ذلك راجزهم:

خلُّوا السبيلَ عن أبي سيَّاره ... وعن مواليه بني فَزاره

حتى يُجيز سالماً حماره ... مستقبِل القبلة يدعو جاره

أي: يدعو الله تعالى لقوله: اللَّهم كن لنا جاراً ممن نخافه.

فقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾، أي: من المكان الذي يفيض منه سائر الناس وهو مزدلفة. وعبر عنه بذلك لأن العرب كلهم يجتمعون في مزدلفة، ولولا ما جاء من الحديث لكان هذا التفسير أظهر لتكون الآية ذكرت الإفاضتين بالصراحة وليناسب قوله بعد: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ﴾ [البقرة: 200].

وقوله: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ﴾ عطف على ﴿أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ أمرهم بالاستغفار كما أمرهم بذكر الله عند المشعر الحرام، وفيه تعريض بقريش فيما كانوا عليه من ترك الوقوف بعرفة.

[200 ـ 202] ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ﴿200﴾ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿201﴾ أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿202﴾﴾.

تفريع على قوله: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ [البقرة: 199] لأن تلك الإفاضة هي الدفع من مزدلفة إلى منى، أو لأنها تستلزم ذلك ومنى هي محل رمي الجمار، وأشارت الآية إلى رمي جمرة العقبة يوم عاشر ذي الحجة فأمرت بأن يذكروا الله عند الرمي ثم الهدي بعد ذلك، وقد تم الحج عند ذلك، وقُضيت مناسكه.

وقد أجمعوا على أن الحاج لا يرمي يوم النحر إلا جمرة العقبة من بعد طلوع الشمس إلى الزوال ثم ينحر بعد ذلك، ثم يأتي الكعبة فيطوف طواف الإفاضة وقد تم الحج وحلَّ للحاج كل شيء إلا قربان النساء.

والمناسك جمع مَنْسَك مشتق من نَسَك نَسْكاً من باب نصر إذا تعبد، وقد تقدم في قوله تعالى: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ [البقرة: 128] فهو هنا مصدر ميمي أو هو اسم مكان، والأول هو المناسب لقوله: ﴿قَضَيْتُم﴾؛ لئلا نحتاج إلى تقدير مضاف، أي: عبادات مناسككم.

وقرأ الجميع ﴿مَّنَاسِكَكُمْ﴾ بفك الكافين، وقرأه السوسي عن أبي عمرو بإدغامهما وهو الإدغام الكبير.

وقوله: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ أعاد الأمر بالذكر بعد أن أمر به وبالاستغفار تحضيضاً عليه وإبطالًا لما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال بفضول القول والتفاخر، فإنه يجر إلى المراء والجدال، والمقصد أن يكون الحاج منغمساً في العبادة فعلًا وقولًا واعتقاداً.

وقوله: ﴿كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾ بيان لصفة الذكر، فالجار والمجرور نعت لمصدر محذوف، أي: ذكراً كذكركم... إلخ، إشارة إلى ما كانوا عليه من الاشتغال في أيام منى بالتفاخر بالأنساب ومفاخر أيامهم، فكانوا يقفون بين مسجد منى، أي: موضعه وهوى مسجد الخيف وبين الجبل (أي جبل منى الذي مبدؤه العقبة التي ترمى بها الجمرة) فيفعلون ذلك.

وفي «تفسير ابن جرير» عن السدي: كان الرجل يقوم فيقول: اللَّهم إن أبي كان عظيم القبة، عظيم الجفنة، كثير المال، فأعطني مثل ما أعطيته. فلا يذكر غير أبيه، وذكر أقوالًا نحواً من ذلك.

والمراد تشبيه ذكر الله بذكر آبائهم في الكثرة والتكرير وتعمير أوقات الفراغ به، وليس فيه ما يؤذن بالجمع بين ذكر الله وذكر الآباء.

وقوله: ﴿أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ أصل أو أنها للتخيير، ولما كان المعطوف بها في مثل ما هنا أولى بمضمون الفعل العامل في المعطوف عليه أفادت «أو» معنى من التدرج إلى أعلى، فالمقصود أن يذكروا الله كثيراً، وشبه أولًا بذكر آبائهم تعريضاً بأنهم يشتغلون في تلك المناسك بذكر لا ينفع وأن الأجدر بهم أن يعوِّضوه بذكر الله، فهذا تعريض بإبطال ذكر الآباء بالتفاخر. ولهذا قال أبو علي الفارسي وابن جني: إن «أو» في مثل هذا للإضراب الانتقالي، ونَفَيا اشتراط تقدم نفي أو شبهه واشتراط إعادة العامل. وعليه خُرِّج قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾﴾ [الصافات: 147]، وعلى هذا فالمراد من التشبيه أولًا إظهار أن الله حقيق بالذكر هنالك مثل آبائهم، ثم بيَّن بأن ذكر الله يكون أشد لأنه أحق بالذكر.

و﴿أَشَدَّ﴾ لا يخلو عن أن يكون معطوفاً على مصدر مقدر منصوب على أنه مفعول مطلق بعد قوله: ﴿كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾ تقديره: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾ فتكون فتحة ﴿أَشَدَّ﴾ التي في آخره فتحة نصب، فنصبه بالعطف على المصدر المحذوف الذي دل عليه قوله: ﴿كَذِكْرِكُمْ﴾ والتقدير: «ذكراً كذكركم آباءكم»، وعلى هذا الوجه فنصب ﴿ذِكْرًا﴾ يظهر أنه تمييز لأشد، وإذ قد كان ﴿أَشَدَّ﴾ وصفاً لذكر المقدر صار مآل التمييز إلى أنه تمييز الشيء بمرادفه وذلك ينافي القصد من التمييز الذي هو لإزالة الإبهام، إلا أن مثل ذلك يقع في الكلام الفصيح وإن كان قليلًا قلة لا تنافي الفصاحة اكتفاء باختلاف صورة اللفظين المترادفين، مع إفادة التمييز حينئذٍ توكيد المميز كما حكى سيبويه أنهم يقولون: هو أشح الناس رجلًا، وهما خير الناس اثنين، وهذا ما درج عليه الزجاج في تفسيره، **قلت**: وقريب منه استعمال تمييز «نِعْم» توكيداً في قول جرير:

تزوَّد مثلَ زاد أبيك فينا ... فنِعْمَ الزاد زادُ أبيكَ زادا

ويجوز أن يكون نصب ﴿أَشَدَّ﴾ على الحال من «ذكر» الموالي له، وأن أصل أشد نعت له، وكان نظم الكلام: أو ذكراً أشد، فقدم النعت فصار حالًا، والداعي إلى تقديم النعت حينئذٍ هو الاهتمام بوصف كونه أشد، وليتأتى إشباع حرف الفاصلة عند الوقف

عليه، وليباعد ما بين كلمات الذكر المتكررة ثلاث مرات بقدر الإمكان. أو أن يكون ﴿أَشَدَّ﴾ معطوفاً على «ذكر» المجرور بالكاف من قوله: ﴿كَذِكْرِكُمْ﴾ ولا يمنع من ذلك ما قيل من امتناع العطف على المجرور بدون إعادة الجار لأن ذلك غير متفق عليه بين أئمة النحو، فالكوفيون لا يمنعونه ووافقهم بعض المتأخرين مثل ابن مالك وعليه قراءة حمزة ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ﴾ [النساء: 1] يجر الأرحام، وقد أجاز الزمخشري هنا وفي قوله تعالى: ﴿كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ في سورة النساء [77] أن يكون العطف على المجرور بالحرف بدون إعادة الجار، وبعض النحويين جوَّزه فيما إذا كان الجر بالإضافة لا بالحرف كما قاله ابن الحاجب في «إيضاح المفصل»، وعليه ففتحة ﴿أَشَدَّ﴾ نائبة عن الكسرة، لأن أشد ممنوع من الصرف وعلى هذا الوجه فانتصاب ﴿ذِكْرًا﴾ على التمييز على نحو ما تقدم في الوجه الأول عن سيبويه والزجاج.

ولصاحب «الكشاف» تخريجان آخران لإعراب ﴿أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ فيهما تعسف دعاه إليهما الفرار من ترادف التمييز والمميز، ولابن جني تبعاً لشيخه أبي علي تخريج آخر، دعاه إليه مثل الذي دعا الزمخشري وكان تخريجه أشد تعسفاً ذَكَره عنه ابن المنيِّر في «الانتصاف»، وسلكه الزمخشري في تفسير آية سورة النساء.

وهذه الآية من غرائب الاستعمال العربي، ونظيرتها آية سورة النساء، قال الشيخ ابن عرفة في «تفسيره»: وهذه مسألة طويلة عويصة ما رأيت من يفهمها من الشيوخ إلا ابن عبدالسلام وابن الحباب وما قصَّر الطيبي فيها وهو الذي كشف القناع عنها هنا وفي قوله تعالى في سورة النساء [77]: ﴿يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾، وكلامه في تلك الآية هو الذي حمل التونسيين على نسخه؛ لأني كنت عند ابن عبدالسلام لما قدم الواصل بكتاب الطيبي فقلت له: ننظر ما قال: في ﴿أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ فنظرناه فوجدنا فيه زيادة على ما قال الناس، فحضَّ الشيخ إذ ذاك على نسخها. اهـ.

وقوله: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ﴾... إلخ الفاء للتفصيل، لأن ما بعدها تقسيم لفريقين من الناس المخاطبين بقوله: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ إلخ، فقد علم السامعون أن الذكر يشمل الدعاء؛ لأنه من ذكر الله وخاصة في مظان الإجابة من الزمان والمكان، لأن القاصدين لتلك البقاع على اختلاف أحوالهم ما يقصدون إلا تيمناً ورجاء، فكان في الكلام تقدير كأنه قيل: فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً وادعوه. ثم أريد تفصيل الداعين للتنبيه على تفاوت الذين تجمعهم تلك المناسك، وإنما لم يفصل الذكر الأعم من الدعاء، لأن الذكر الذي ليس بدعاء لا يقع إلا على وجه واحد وهو تمجيد الله والثناء عليه فلا حاجة إلى تفصيله تفصيلًا ينبه إلى ما ليس بمحمود، والمقسم إلى

الفريقين جميع الناس من المسلمين والمشركين؛ لأن الآية نزلت قبل تحجير الحج على المشركين بآية براءة، فيتعين أن المراد بمن (ليس له في الآخرة من خلاق) هم المشركون، لأن المسلمين لا يهملون الدعاء لخير الآخرة ما بلغت بهم الغفلة، فالمقصود من الآية التعريض بذم حالة المشركين، فإنهم لا يؤمنون بالحياة الآخرة.

وقوله: ﴿ءَاتِنَا﴾ ترك المفعول الثاني لتنزيل الفعل منزلة ما لا يتعدى إلى المفعول الثاني لعدم تعلق الغرض ببيانه، أي: أعطنا عطاء في الدنيا، أو يقدر المفعول بأنه الإنعام أو الجائزة أو محذوف لقرينة قوله: ﴿حَسَنَةً﴾ فيما بعد، أي: ﴿ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً﴾. و«الخلاق» بفتح الخاء: الحظ من الخير والنفيس، مشتق من الخلاقة وهي الجدارة، يقال: خلُق بالشيء بضم اللام إذا كان جديراً به، ولما كان معنى الجدارة مستلزماً نفاسة ما به الجدارة دل ما اشتق من مرادفها على النفاسة سواء قيِّد بالمجرور كما هنا، أم أطلق كما في قوله ﷺ: «**إنما يلبس هذه مَن لا خلاق له**»، أي: في الخير. وقول البعيث بن حريث:

ولستُ وإن قُرِّبْتُ يوماً ببائع خَلاقي ولا ديني ابتغاءَ التَّحَبُّبِ

وجملة: ﴿وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ معطوفة على جملة: ﴿مَن يَقُولُ﴾ فهي ابتدائية مثلها، والمقصود: إخبار الله تعالى عن هذا الفريق من الناس أنه لا حظ له في الآخرة، لأن المراد من هذا الفريق الكفار، فقد قال ابن عطية: كانت عادتهم في الجاهلية ألا يدعوا إلا بمصالح الدنيا إذ كانوا لا يعرفون الآخرة.

ويجوز أن تكون الواو للحال، والمعنى من يقول ذلك في حال كونه لا حظ له في الآخرة، ولعل الحال للتعجيب.

و﴿حَسَنَةً﴾ أصلها صفة لفعلة أو خصلة، فحذف الموصوف ونزل الوصف منزلة الاسم مثل تنزيلهم الخير منزلة الاسم مع أن أصله شيء موصوف بالخيرية، ومثل تنزيل صالحة منزلة الاسم في قول الحطيئة:

كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لَأْمٍ بظهر الغيب تأتيني

ووقعت حسنة في سياق الدعاء فيفيد العموم، لأن الدعاء يقصد به العموم كقول الحريري:

يا أهل ذا المَغْنى وُقيتُم ضُرَّا

وهو عموم عرفي بحسب ما يصلح له كل سائل من الحسنتين.

وإنما زاد في الدعاء ﴿وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ لأن حصول الحسنة في الآخرة قد يكون بعد عذاب ما، فأريد التصريح في الدعاء بطلب الوقاية من النار.

وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْ﴾ إشارة إلى الفريق الثاني، والنصيب: الحظ المعطى لأحد في خير أو شر، قليلًا كان أو كثيراً، ووزنه على صيغة فعيل، ولم أدر أصل اشتقاقه فلعلهم كانوا إذا عينوا الحظ لأحد ينصب له ويظهر ويشخص، وهذا ظاهر كلام الزمخشري في «الأساس» والراغب في «مفردات القرآن»، أو هو اسم جاء على هذه الصيغة ولم يقصد منه معنى فاعل ولا معنى مفعول، وإطلاق النصيب على الشقص المشاع في قولهم (نصيب الشفيع) مجاز بالأول.

واعلم أنه وقع في لسان العرب في مادة «كفل» أنه لا يقال: هذا نصيب فلان حتى يكون قد أعد لغيره مثله، فإذا كان مفرداً فلا يقال: نصيب وهذا غريب لم أره لغيره سوى أن الفخر نقل مثله عن ابن المظفر عند قوله تعالى: ﴿يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾ في سورة النساء [85]. ووقع في كلام الزجاج وابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا﴾ [الأنعام: 136]، قال الزجاج: تقدير الكلام: جعلوا لله نصيباً ولشركائهم نصيباً، وقال ابن عطية: قولهم: جعل من كذا وكذا نصيباً يتضمن بقاء نصيب آخر ليس بداخل في حكم الأول. اهـ.

وهذا وعد من الله تعالى بإجابة دعاء المسلمين الداعين في تلك المواقف المباركة إلا أنه وعد بإجابة شيء مما دعوا به بحسب ما تقتضيه أحوالهم وحكمة الله تعالى، وبألا يجر إلى فساد عام لا يرضاه الله تعالى، فلذلك نكَّر «نصيب» ليصدق بالقليل والكثير. وأما إجابة الجميع إذا حصلت فهي أقوى وأحسن، وكسبوا بمعنى طلبوا، لأن كسب بمعنى طلب ما يرغب فيه. ويجوز أن يراد بالكسب هنا العمل، والنصيب: نصيب الثواب فتكون «من» ابتدائية.

واسم الإشارة مشير إلى الناس الذين يقولون: ﴿رَبَّنَا ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً﴾ للتنبيه باسم الإشارة على أن اتصافهم بما بعد اسم الإشارة شيء استحقوه بسبب الإخبار عنهم بما قبل اسم الإشارة، أي: أن الله استجاب لهم لأجل إيمانهم بالآخرة، فيفهم منه أن دعاء الكافرين في ضلال.

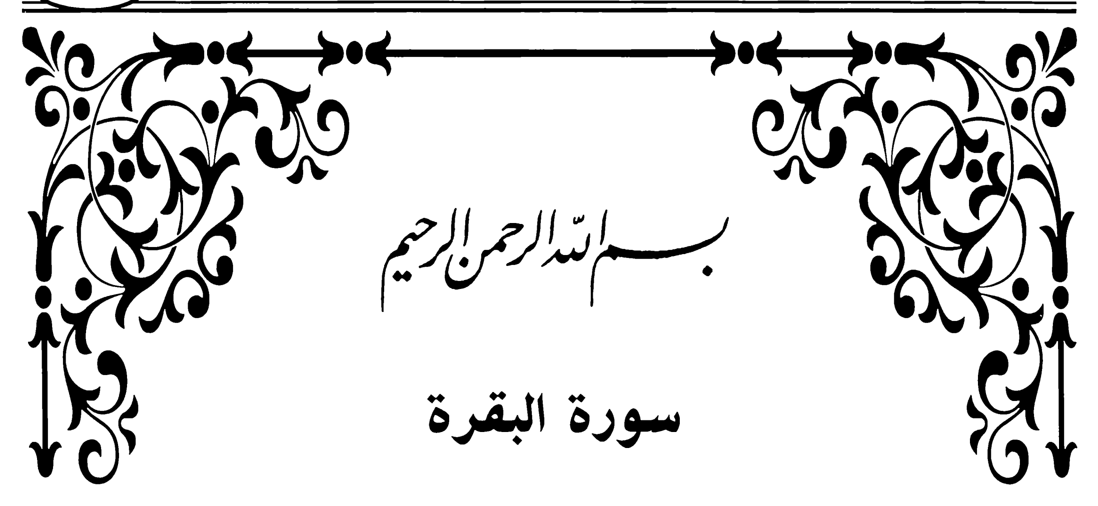
وقوله: ﴿وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ تذييل قصد به تحقيق الوعد بحصول الإجابة، وزيادة تبشير لأهل ذلك الموقف، لأن إجابة الدعاء فيه سريعة الحصول، فعلم أن الحساب هنا أطلق على مراعاة العمل والجزاء عليه.

والحساب في الأصل العد، ثم أطلق على عد الأشياء التي يراد الجزاء عليها أو

قضاؤها، فصار الحساب يطلق على الوفاء بالحق، يقال: حاسبه، أي: كافأه أو دفع إليه حقه، ومنه سمِّي يوم القيامة يوم الحساب، وقال تعالى: ﴿إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّي﴾ [الشعراء: 113]، وقال: ﴿جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا ﴿36﴾﴾ [النبأ: 36]، أي: وفاقاً لأعمالهم، وهاهنا أيضاً أريد به الوفاء بالوعد وإيصال الموعود به، فاستِفادة التبشير بسرعة حصول مطلوبهم بطريق العموم؛ لأن إجابتهم من جملة حساب الله تعالى عباده على ما وعدهم فيدخل في ذلك العموم.

والمعنى: فإذا أتممتم أيها المسلمون مناسك حجكم فلا تنقطعوا عن أن تذكروا الله بتعظيمه وحمده، وبالالتجاء إليه بالدعاء لتحصيل خير الدنيا وخير الآخرة، ولا تشتغلوا بالتفاخر، فإن ذكر الله خير من ذكركم آباءكم كما كنتم تذكرونهم بعد قضاء المناسك قبل الإسلام وكما يذكرهم المشركون الآن. ولا تكونوا كالذين لا يدعون إلا بطلب خير الدنيا ولا يتفكرون في الحياة الآخرة، لأنهم ينكرون الحياة بعد الموت، فإنكم إن سألتموه أعطاكم نصيباً مما سألتم في الدنيا وفي الآخرة، وإن الله يعجِّل باستجابة دعائكم.





بسم الله الرحمن الرحيم

سورة البقرة

[203] ﴿وَاذْكُرُواْ اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (203)﴾.

معطوف على ﴿فَاذْكُرُواْ اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾ [البقرة: 200] وما بينهما اعتراض، وإعادة فعل (اذكروا) ليبنى عليه تعليق المجرور، أي قوله: ﴿فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ لبُعد متعلَّقه وهو ﴿فَاذْكُرُواْ اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾، لأنه أريد تقييد الذكر بصفته ثم تقييده بزمانه ومكانه. فالذكر الثاني هو الذكر الأول نفسه وعطفه عليه منظور فيه إلى المغايرة بما علق به من زمانه.

والأيام المعدودات أيام منى، وهي ثلاثة أيام بعد يوم النحر، يقيم الناس فيها بمنى وتسمَّى أيام التشريق، لأن الناس يقددون فيها اللحم، والتقديد تشريق، أو لأن الهدايا لا تُنحر فيها حتى تشرق الشمس. وكانوا يعلمون أن إقامتهم بمنى بعد يوم النحر بعد طواف الإفاضة ثلاثة أيام فيعلمون أنها المراد هنا بالأيام المعدودات، ولذلك قال جمهور الفقهاء الأيام المعدودات أيام منى وهي بعد اليوم العاشر وهو قول ابن عمر ومجاهد وعطاء وقتادة والسدي والضحاك وجابر بن زيد ومالك، وهي غير المراد من الأيام المعلومات التي في قوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُواْ اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ في سورة الحج [28].

فالأيام المعلومات أيام النحر الثلاثة، وهي اليوم العاشر ويومان بعده. والمعدودات أيام منى بعد يوم النحر، فاليوم العاشر من المعلومات لا من المعدودات، واليومان بعده من المعلومات والمعدودات، واليوم الرابع من المعدودات فقط، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُواْ اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ [الحج: 28] لأن اليوم الرابع لا نحر فيه ولا ذبح إجماعاً، وقال أبو يوسف محمد بن

الحسن: لا فرق بين الأيام المعلومات والأيام المعدودات وهي يوم النحر ويومان بعده، فليس اليوم الرابع عندهما معلوماً ولا معدوداً، وعن الشافعي الأيام المعلومات من أول ذي الحجة حتى يوم النحر وما بعد ذلك معدودات، وهو رواية عن أبي حنيفة.

ودلت الآية على طلب ذكر الله تعالى في أيام رمي الجمار وهو الذكر عند الرمي وعند نحر الهدايا.

وإنما أمروا بالذكر في هذه الأيام، لأن أهل الجاهلية كانوا يشغلونها بالتفاخر ومغازلة النساء، قال العرجي:

ما نلتقي إلا ثلاثَ مِنى حتى يُفَرِّقَ بيننا النَّفْرُ

وقال عمر بن أبي ربيعة:

بدا لي منها معصم حين جَمَّرَت وكفٌّ خضيبٌ زُيِّنَت ببَنانِ

فوالله ما أدري وإن كنتُ دارياً بسبعٍ رَمَيْتُ الجَمْرَ أم بثمانِ

لأنهم كانوا يرون أن الحج قد انتهى بانتهاء العاشر، بعد أن أمسكوا عن ملاذهم مدة طويلة فكانوا يعودون إليها، فأمرهم الله تعالى بذكر الله فيها، وذكر الله فيها هو ذكره عند رمي الجمار.

والأيام المعدودات الثلاثة ترمى الجمار الثلاثة في كل يوم منها بعد الزوال يبتدأ بالجمرة التي تلي مسجد منى بسبع حصيات، ترمى الجمرتان الأخريان كل جمرة بمثل ذلك ويكبر مع كل حصاة، وآخرها جمرة العقبة، وفي أحكام الرمي ووقته وعكس الابتداء فيه بجمرة مسجد منى والمبيت بغير منى خلافات بين الفقهاء.

والآية تدل على أن الإقامة في منى في الأيام المعدودات واجبة فليس للحاج أن يبيت في تلك الليالي إلا في منى، ومن لم يبت في منى فقد أخل بواجب فعليه هدي، ولا يرخص في المبيت في غير منى إلا لأهل الأعمال التي تقتضي المغيب عن منى، فقد رخص النبي ﷺ للعباس المبيت بمكة لأجل أنه على سقاية زمزم، ورخص لرعاء الإبل من أجل حاجتهم إلى رعي الإبل في المراعي البعيدة عن منى، وذلك كله بعد أن يرموا جمرة العقبة يوم النحر ويرجعوا من الغد فيرمون، ورخص للرعاء الرمي بليل، ورخص الله في هذه الآية لمن تعجل إلى وطنه أن يترك الإقامة بمنى اليومين الأخيرين من الأيام المعدودات.

وقوله: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ تفريع لفظي للإذن بالرخصة في ترك

حضور بعض أيام منى لمن أعجله الرجوع إلى وطنه، وجيء بالفاء لتعقيب ذكر الرخصة بعد ذكر العزيمة رحمة منه تعالى بعباده.

وفِعلا ﴿تَعَجَّلَ﴾ و﴿تَأَخَّرَ﴾: مُشعران بتعجل وتأخر في الإقامة بالمكان الذي يُشعِر به اسم الأيام المعدودات، فالمراد من التعجل عدم اللبث وهو النفر عن منى، ومن التأخر اللبث في منى إلى يوم نفر جميع الحجيج، فيجوز أن تكون «صيغة» (تعجل) و﴿تَأَخَّرَ﴾ معناه مطاوعة عجَّله وأخَّره، فإن التفعُّل يأتي للمطاوعة كأنه عجَّل نفسه فتعجل، وأخَّرها فتأخَّر، فيكون الفعلان قاصرين لا حاجة إلى تقدير مفعول لهما ولكن المتعجل عنه والمتأخر إليه مفهومان من اسم الأيام المعدودات، أي: تعجل النفر وتأخر النفر، ويجوز أن تكون صيغة التفعل في الفعلين لتكلف الفعل كأنه اضطر إلى العجلة أو إلى التأخر فيكون المفعول محذوفاً لظهوره، أي فمن تعجل النفر ومن تأخره.

فقوله: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ﴾ ظاهر المعنى في نفي الإثم عنه، وإنما قوله: ﴿وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ يشكل بأن نفي الإثم يقتضي توهم حصوله فيصير التأخر إلى اليوم الرابع رخصة مع أنه هو العزيمة، ودفع هذا التوهم بما روي أن أهل الجاهلية كانوا على فريقين؛ فريق منهم يبيحون التعجيل، وفريق يبيحون التأخير إلى الرابع فوردت الآية للتوسعة في الأمرين، أو تعجل معنى نفي الإثم فيهما كناية عن التخيير بين الأمرين، والتأخير أفضل، ولا مانع في الكلام من التخيير بين أمرين وإن كان أحدهما أفضل كما خيِّر المسافر بين الصوم والإفطار وإن كان الصوم أفضل.

وعندي أن وجه ذكر ﴿وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ أن الله لما أمر بالذكر في أيام منى وترك ما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال فيها بالفضول كما تقدم، وقال بعد ذلك ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ خيف أن يتوهم أن التعجيل بالنفر أولى تباعداً عن مواقعة ما لا يحسن من الكلام، فدفع ذلك بقوله: ﴿وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ فإذا نفي هذا التوهم علم السامع أنه قد ثبتت للمتأخر فضيلة الإقامة بتلك المنازل المباركة والمشاركة فيها بذكر الله تعالى، ولذلك عقبه بقوله : ﴿لِمَنِ اتَّقَىٰ﴾ أي لمن اتقى الله في تأخره فلم يرفث ولم يفسق في أيام منى، وإلّا فالتأخر فيها لمن لم يتق إثم فهو متعلق بما تدل عليه (لا) من معنى النفي، أو هو خبر مبتدأ، أي ذلك «لمن اتقى»، وبدون هذا لا يظهر وجه لزيادة قوله: ﴿لِمَنِ اتَّقَىٰ﴾ وإن تكلفوا في تفسيره بما لا تميل النفس إلى تقريره.

وقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ وصاية بالتقوى وقعت في آخر بيان مهامّ أحكام الحج، فهي معطوفة على ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ أو معترضة بين ﴿وَمَن تَأَخَّرَ﴾ وبين ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ﴾ [البقرة: 204] إلخ.

وقد استُحضر حال المخاطبين بأحكام الحج في حال حجهم؛ لأن فاتحة هاته الآيات كانت بقوله: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ﴾ [البقرة: 197] إلخ، ولما ختمت بقوله: ﴿وَاذْكُرُواْ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ﴾ وهي آخر أيام الحج، وأشير في ذلك إلى التفرق والرجوع إلى الأوطان بقوله: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ إلخ، عُقب ذلك بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ وصية جامعة للراجعين من الحج أن يراقبوا تقوى الله في سائر أحوالهم وأماكنهم ولا يجعلوا تقواه خاصة بمدة الحج كما كانت تفعله الجاهلية فإذا انقضى الحج رجعوا يتقاتلون ويغيرون ويفسدون، وكما يفعله كثير من عصاة المسلمين عند انقضاء رمضان.

وقوله: ﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ تحريض على التقوى وتحذير من خلافها؛ لأن من علم ذلك سعى لما يجلب رضا المرجوع إليه وتجنب سخطه. فالأمر في ﴿وَاعْلَمُوٓاْ﴾ للتذكير، لأن ذلك معلوم عندهم وقد تقدم آنفاً عند قوله: ﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [البقرة : 196].

والحشر: الجمع بعد التفرق، فلذلك ناسب قوله: ﴿تُحْشَرُونَ﴾ حالتي تفرق الحجيج بعد انقضاء الحج واجتماع أفراد كل فريق منهم إلى بلده بعد ذلك.

واختير لفظ: ﴿تُحْشَرُونَ﴾ هنا دون تصيرون أو ترجعون، لأن تحشرون أجمع لأنه يدل على المصير وعلى الرجوع مع الدلالة على أنهم يصيرون مجتمعين كلهم كما كانوا مجتمعين حين استحضار حالهم في هذا الخطاب وهو اجتماع الحج، ولأن الناس بعد الحج يحشرون إلى مواطنهم فذكَّرهم بالحشر العظيم، فلفظ تحشرون أنسب بالمقام من وجوه كثيرة، والعرب كانوا يتفرقون رابع أيام منى فيرجعون إلى مكة لزيارة البيت لطواف الوداع ثم ينصرفون فيرجع كل فريق إلى موطنه، قال امرؤ القيس يذكر التفرق يوم رابع النحر وهو يوم المُحَصَّب في منى:

فلِلَّه عَيْناً من رأى مِن تفرُّقٍ ... أَشَتَّ وأنأى من فِراقِ المُحَصَّبِ
غداةَ غَدَوا فسالكٌ بطنَ نخلةٍ ... وآخرُ منهم جازِعٌ نَجْدَ كَبْكَبِ

وقال كُثَيِّر:

ولما قضينا من منى كل حاجة ... ومسح الأركانَ من هو ماسحُ
وشدت على دهم المهارى رحالُنا ... ولم ينظر الغادي الذي هو رائحُ
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا ... وسالت بأعناق المطي الأباطحُ

والمعنى: ليكن ذكركم الله ودعاؤكم في أيام إقامتكم في منى، وهي الأيام المعدودات الثلاثة الموالية ليوم الأضحى، وأقيموا في منى تلك الأيام، فمن دعته حاجته

إلى التعجيل بالرجوع إلى وطنه فلا إثم عليه أن يترك يومين من أيام منى وهما الثاني عشر من ذي الحجة والثالث عشر منه.

[204 ـ 206] ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ﴿204﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴿205﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتۡهُ ٱلۡعِزَّةُ بِٱلۡإِثۡمِۚ فَحَسۡبُهُۥ جَهَنَّمُۖ وَلَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴿206﴾﴾.

عطف على جملة ﴿فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنۡيَا﴾ [البقرة: 200] إلخ، لأنه ذكر هنالك حال المشركين الصرحاء الذين لا حظ لهم في الآخرة، وقابل ذكرهم بذكر المؤمنين الذين لهم رغبة في الحسنة في الدنيا والآخرة، فانتقل هنا إلى حال فريق آخرين ممن لا حظ لهم في الآخرة وهم متظاهرون بأنهم راغبون فيها، مع مقابلة حالهم بحال المؤمنين الخالصين الذين يؤثرون الآخرة والحياة الأبدية على الحياة الدنيا، وهم المذكورون في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: 207].

و«من» بمعنى بعض كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: 8] فهي صالحة للصدق على فريق أو على شخص معين، و«من» الموصولة كذلك صالحة لفريق وشخص.

والإعجاب إيجاد العَجَب في النفس، والعَجَب: انفعال يعرض للنفس عند مشاهدة أمر غير مألوف خفي سببه. ولما كان شأن ما يخفى سببه أن ترغب فيه النفس، صار العجب مستلزماً للإحسان، فيقال: أعجبني الشيء بمعنى أوجب لي استحسانه، قال الكواشي: يقال في الاستحسان: أعجبني كذا، وفي الإنكار: عجبت من كذا، فقوله: ﴿يُعۡجِبُكَ﴾، أي: يحسن عندك قوله.

والمراد من القول هنا ما فيه من دلالته على حاله في الإيمان والنصح للمسلمين، لأن ذلك هو الذي يهم الرسول ويعجبه، وليس المراد صفة قوله في فصاحة وبلاغة؛ إذ لا غرض في ذلك هنا لأن المقصود ما يضاد قوله: وهو ألد الخصام إلى آخره.

والخطاب إما للنبي ﷺ، أي: ومن الناس من يُظهر لك ما يعجبك من القول وهو الإيمان وحب الخير والإعراض عن الكفار، فيكون المراد بـ«من» المنافقين ومعظمهم من اليهود، وفيهم من المشركين من أهل يثرب وهذا هو الأظهر عندي، أو طائفة معينة من المنافقين، وقيل: أريد به الأخنس بن شريق الثقفي واسمه أُبَي وكان لمولى لبني زهرة من قريش وهم أخوال النبي ﷺ، وكان يظهر المودة للنبي ﷺ. ولم ينضم إلى المشركين في

واقعة بدر بل خنس، أي: تأخر عن الخروج معهم إلى بدر وكان له ثلثمائة من بني زهرة أحلافه فصدهم على الانضمام إلى المشركين فقيل: إنه كان يظهر الإسلام وهو منافق، وقال ابن عطية: لم يثبت أنه أسلم قط، ولكن كان يظهر الود للرسول فلما انقضت وقعة بدر قيل: إنه حرق زرعاً للمسلمين وقتل حميراً لهم فنزلت فيه هاته الآية، ونزلت فيه أيضاً: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴿١٠﴾ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ ﴿١١﴾﴾ [القلم: 10 ـ 11]، ونزلت فيه: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴿١﴾﴾ [الهمزة: 1]، وقيل: بل كانت بينه وبين قومه ثقيف عداوة فبيَّتهم ليلًا فأحرق زرعهم وقتل مواشيهم، فنزلت فيه الآية وعلى هذا فتقريعه لأنه غدرهم وأفسد.

ويجوز أن الخطاب لغير معيَّن ليعم كل مخاطب تحذيراً للمسلمين من أن تروج عليهم حيل المنافقين وتنبيهه لهم إلى استطلاع أحوال الناس، وذلك لا بد منه. والظرف من قوله: ﴿فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ يجوز أن يتعلق بـ ﴿يُعْجِبُكَ﴾ فيراد بهذا الفريق من الناس المنافقون الذين يظهرون كلمة الإسلام والرغبة فيه على حد قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: 14]، أي: إعجابك بقولهم: لا يتجاوز الحصول في الحياة الدنيا فإنك في الآخرة تجدهم بحالة لا تعجبك، فهو تمهيد لقوله في آخر الآية: ﴿فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ والظرفية المستفادة من «في» ظرفية حقيقية.

ويجوز أن يتعلق بكلمة ﴿قَوْلُهُۥ﴾، أي: كلامه عن شؤون الدنيا من محامد الوفاء في الحلف مع المسلمين والود للنبي ولا يقول شيئاً في أمور الدين، فهذا تنبيه على أنه لا يتظاهر بالإسلام فيراد بهذا الأخنس بن شريق.

وحرف «في» على هذا الوجه للظرفية المجازية بمعنى «عن» والتقدير قوله عن الحياة الدنيا.

ومعنى ﴿وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ﴾ أنه يُقرن حُسن قوله وظاهر تودده بإشهاد الله تعالى على أن ما في قلبه مطابق لما في لفظه، ومعنى إشهاد الله حلفه بأن الله يعلم أنه لصادق.

وإنما أفاد ما في قلبه معنى المطابقة لقوله لأنه لما أشهد الله حين قال كلاماً حلواً تعين أن يكون مدَّعياً أن قلبه كلسانه، قال تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ﴾ [التوبة: 62].

ومعنى ﴿وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ﴾ أنه شديد الخصومة، أي: العداوة، مشتق من لَدَّه يلَده بفتح اللام لأنه من فعل، تقول: لدِدت يا زيد بكسر الدال إذا خاصم، فهو لاد ولدود، فاللدة شدة الخصومة والألد الشديد الخصومة، قال الحماسي ربيعة بن مقروم:

وألدَّ ذي حَنَقٍ عليَّ كأنما ... تغلي حرارةُ صدرِه في مِرْجَلِ

فألد صفة مشبهة وليس اسم تفضيل، ألا ترى أن مؤنثه جاء على فعلاء فقالوا:

لداء وجمعه جاء على فُعْل قال تعالى: ﴿وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوۡمٗا لُّدّٗا﴾ [مريم: 97] وحينئذٍ ففي إضافته للخصام إشكال؛ لأنه يصير معناه شديد الخصام من جهة الخصام، فقال في «الكشاف»: إما أن تكون الإضافة على المبالغة فجعل الخصام ألد، أي: نزل خصامه منزلة شخص له خصام فصارا شيئين فصحت الإضافة على طريقة المجاز العقلي، كأنه قيل: خصامه شديد الخصام كما قالوا: جن جنونه وقالوا: جدَّ جده، أو الإضافة على معنى في، أي: وهو شديد الخصام في الخصام، أي: في حال الخصام، وقال بعضهم يقدر مبتدأ محذوف بعد ﴿وَهُوَ﴾ تقديره: وهو خصامه ألد الخصام، وهذا التقدير لا يصح لأن الخصام لا يوصف بالألد، فتعين أن يؤول بأنه جعل بمنزلة الخصم وحينئذٍ فالتأويل مع عدم التقدير أولى، وقيل: الخصام هنا جمع خصم كصعب وصعاب وليس هو مصدراً وحينئذٍ تظهر الإضافة، أي: وهو ألد الناس المخاصمين.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ إذا ظرف تضمن معنى الشرط.

و﴿تَوَلَّىٰ﴾ إما مشتق من التولية: وهي الإدبار والانصراف، يقال: ولَّى وتولى. وقد تقدم قوله تعالى: ﴿مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ﴾ [البقرة: 142]، أي: وإذا فارقك سعى في الأرض ليفسد، ومتعلق ﴿تَوَلَّىٰ﴾ محذوف تقديره تولى عنك، والخطاب المقدر يجري على الوجهين المتقدمين.

وإما مشتق من الوَلاية: يقال وَلِيَ البلد وتولاه، أي: وإذا صار والياً، أي: إذا تزعم ورأس الناس سعى في الأرض بالفساد، وقد كان الأخنس زعيم مواليه وهم بنو زهرة.

وقوله: ﴿سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا﴾ السعي حقيقته المشي الحثيث، قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَجُلٞ مِّنۡ أَقۡصَا ٱلۡمَدِينَةِ يَسۡعَىٰ﴾ [القصص: 20] ويطلق السعي على العمل والكسب، قال تعالى: ﴿وَمَنۡ أَرَادَ ٱلۡأٓخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعۡيَهَا﴾ [الإسراء: 19] وقال امرؤ القيس:

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة

البيتين. ويطلق على التوسط بين الناس لإصلاح ذات البين أو لتخفيف الإضرار، قال عمرو بن كلثوم:

ومنَّا قَبْلَه السَّاعي كُلَيبٌ فأيُّ الفضل إلا قد وَلِينا

وقال لبيد:

وهم السُّعاة إذا العشيرة أفظعت

البيت... ويطلق على الحرص وبذل العزم لتحصيل شيء كما قال تعالى في شأن

فرعون: ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ﴾ [النازعات: 22] فيجوز أن يكون هنا بالمعنيين الأول والرابع، أي: ذهب يسير في الأرض غازياً ومغيراً ليفسد فيها. فيكون إشارة إلى ما فعله الأخنس بزرع بعض المسلمين، لأن ذلك مؤذن بكفره وكذبه في مودة النبي ﷺ، إذ لو كان وده صادقاً لما آذى أتباعه. أو إلى ما صنعه بزرع ثقيف على قول من قال من المفسرين أن الأخنس بيَّت ثقيفاً وكانت بينه وبينهم عداوة وهم قومه فأغار عليهم بمن معه من بني زهرة فأحرق زروعهم وقتل مواشيهم. لأن صنيعه هذا بقوم وإن كانوا يومئذٍ كفاراً لا يهم المسلمين ضرهم، ولأنه لم يفعله انتصاراً للإسلام ولم يكن في حالة حرب معهم، فكان فعله ينم عن خبث طوية لا تتطابق مع ما يظهره من الخير ولين القول؛ إذ من شأن أخلاق المرء أن تتماثل وتتظاهر، فالله لا يرضى بإضرار عبيده ولو كفاراً ضراً لا يجر إلى نفعهم؛ لأنهم لم يغزهم حملًا لهم على الإيمان بل إفساداً وإتلافاً، ولذلك قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾.

وقوله: ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ تأكيد لمدلول ﴿سَعَىٰ﴾ لرفع توهم المجاز من أن يراد بالسعي العمل والاكتساب، فأريد التنصيص على أن هذا السعي هو السير في الأرض للفساد، وهو الغارة والتلصص لغير إعلاء كلمة الله، ولذلك قال بعده: ﴿لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ فاللام للتعليل، لأن الإفساد مقصود لهذا الساعي.

ويجوز أن يكون ﴿سَعَىٰ﴾ مجازاً في الإرادة والتدبير، أي: دبر الكيد لأن ابتكار الفساد وإعمال الحيلة لتحصيله مع إظهار النصح بالقول كيدٌ ويكون ليفسد مفعولًا به لفعل ﴿سَعَىٰ﴾ والتقدير: أراد الفساد في الأرض ودبَّره، وتكون اللام لام التبليغ كما تقدم في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ إلى قوله: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾ [البقرة: 185] فاللام شبيه بالزائد وما بعد اللام من الفعل المقدرة معه «أن» مفعول به كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [التوبة: 32]، وقول جَزء بن كُليب الفقعسي:

تبغَّى ابن كوز والسفاهةُ كاسمِها ليستاد منا أن شَتَوْنا لياليا

إذ التقدير: تبغى الاستياد منا، قال المرزوقي: أتى بالفعل واللام لأن تبغى مثل أراد، فكما قال الله ﷻ: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ [التوبة: 32] والمعنى: يريدون إطفاء نور الله، كذلك قال: تبغى ليستاد، أي: تبغى الاستياد منا. اهـ.

وأقول: إن هذا الاستعمال يتأتى في كل موضع يقع فيه مفعول الفعل علة للفعل مع كونه مفعولًا به، فالبليغ يأتي به مقترناً بلام العلة اعتماداً على أن كونه مفعولًا به يعلم من تقدير «أن» المصدرية.

ويكون قوله: ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ متعلقاً بـ﴿سَعَىٰ﴾ لإفادة أن سعيه في أمر من أمور أهل

أرضكم، وبذلك تكون إعادة ﴿فِيهَا﴾ من قوله: ﴿لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ بياناً لإجمال قوله: ﴿فِى ٱلْأَرْضِ﴾ مع إفادة التأكيد.

وقوله: ﴿وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾ بضم الياء، أي: يتلفه.

والحرث هنا مراد منه الزرع، والنسل أطفال الحيوان مشتق من نَسَلَ الصوف نسولًا إذا سقط وانفصل، وعندي أن إهلاك الحرث والنسل كناية عن اختلال ما به قوام أحوال الناس، وكانوا أهل حرث وماشية، فليس المراد خصوص هذين بل المراد ضياع ما به قوام الناس، وهذا جار مجرى المَثَل، وقيل الحرث والنسل هنا إشارة إلى ما صنع الأخنس بن شريق، وأياً ما كان فالآية دالة على أن من يتسبب في مثل ذلك صريحاً وكناية مستحق للعقاب في الآخرة، ولذلك عقب بجملة التذييل وهي: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ تحذيراً وتوبيخاً.

ومعنى نفي المحبة نفي الرضا بالفساد، وإلا فالمحبة وهي انفعال النفس وتوجه طبيعي يحصل نحو استحسان ناشئ مستحيلة على الله تعالى فلا يصح نفيها، فالمراد لازمها وهو الرضا عندنا، وعند المعتزلة: الإرادة، والمسألة مبنية على مسألة خلق الأفعال. ولا شك أن التقدير: إذا لم يرض بشيء يعاقب فاعله، إذ لا يعوقه عن ذلك عائق، وقد سمى الله ذلك فساداً وإن كان الزرع والحرث للمشركين؛ لأن إتلاف خيرات الأرض رزء على الناس كلهم، وإنما يكون القتال بإتلاف الأشياء التي هي آلات الإتلاف وأسباب الاعتداء.

والفساد ضد الصلاح، ومعنى الفساد: إتلاف ما هو نافع للناس نفعاً محضاً أو راجحاً، فإتلاف الألبان مثلًا إتلاف نفعٍ محض، وإتلاف الحطب بعلة الخوف من الاحتراق إتلاف نفعٍ راجح، والمراد بالرجحان رجحان استعماله عند الناس لا رجحان كمية النفع على كمية الضر، فإتلاف الأدوية السامة فساد، وإن كان التداوي بها نادراً لكن الإهلاك بها كالمعدوم لما في عقول الناس من الوازع عن الإهلاك بها فيتفادى عن ضرها بالاحتياط في رواجها وبأمانة من تسلم إليه، وأما إتلاف المنافع المرجوحة فليس من الفساد كإتلاف الخمور بله إتلاف ما لا نفع فيه بالمرة كإتلاف الحيَّات والعقارب والفيران والكلاب الكَلِبة، وإنما كان الفساد غير محبوب عند الله: لأن في الفساد بالتفسير الذي ذكرناه تعطيلًا لما خلقه الله في هذا العالم لحكمة صلاح الناس، فإن الحكيم لا يحب تعطيل ما تقتضيه الحكمة، فقتال العدو إتلاف للضر الراجح ولذلك يقتصر في القتال على ما يحصل به إتلاف الضر بدون زيادة، ومن أجل ذلك نهى عن إحراق الديار في الحرب وعن قطع الأشجار إلا إذا رجح في نظر أمير الجيش أن بقاء شيء من ذلك يزيد قوة العدو ويطيل مدة القتال ويخاف منه على جيش المسلمين أن ينقلب إلى هزيمة، وذلك يرجع إلى قاعدة: الضرورة تقدر بقدرها.

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ﴾، أي: وإذا وعظه واعظ بما يقتضي تذكيره بتقوى الله تعالى غضب لذلك، والأخذ أصله تناول الشيء باليد، واستُعمل مجازاً مشهوراً في الاستيلاء، قال تعالى: ﴿وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ﴾ [التوبة: 5] وفي القهر نحو: ﴿فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ﴾ [الأنعام: 42]، وفي التلقي مثل: ﴿أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [آل عمران: 81]، ومنه أخذ فلان بكلام فلان، وفي الاحتواء والإحاطة، يقال: أخذته الحمَّى وأخذتهم الصيحة، ومنه قوله هنا ﴿أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ﴾، أي: احتوت عليه عزة الجاهلية.

والعزة صفة: يرى صاحبها أنه لا يقدر عليه غيره ولا يعارض في كلامه لأجل مكانته في قومه واعتزازه بقوتهم، قال السموأل:

ونُنكرُ إن شئنا على الناس قولَهم ... ولا ينكرونَ القولَ حين نقولُ

ومنه العزة بمعنى القوة والغلبة، وإنما تكون غالباً في العرب بسبب كثرة القبيلة، وقد تغني الشجاعة عن الكثرة ومن أمثالهم: وإنما العزة للكاثر، وقالوا: لن نُغلب من قلة، وقال السموأل:

وما ضرَّنا أنا قليلٌ وجارُنا ... عزيزٌ وجارُ الأكثرين ذليلُ

ومنها جاء الوصف بالعزيز كما سيأتي في قوله: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 209].

فـ«أل» في «العزة» للعهد، أي: العزة المعروفة لأهل الجاهلية التي تمنع صاحبها من قبول اللوم أو التغيير عليه، لأن العزة تقتضي معنى المَنَعة، فأخذ العزة له كناية عن عدم إصغائه لنصح الناصحين.

وقوله: ﴿بِٱلْإِثْمِ﴾ الباء فيه للمصاحبة، أي: أخذته العزة الملابسة للإثم والظلم وهو الاحتراس، لأن من العزة ما هو محمود، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: 8]، أي: فمنعته من قبول الموعظة وأبقته حليف الإثم الذي اعتاده لا يرعوي عنه وهما قرينان.

وقوله: ﴿فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ تفريع على هاته الحالة، وأصل الحسب هو الكافي كما سيجيء عند قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ في [سورة] آل عمران [173].

ولما كان كافي الشيء من شأنه أن يكون على قدره ومما يرضيه كما قال أبو الطيب:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم

أطلق الحسب على الجزاء كما هنا.

وجهنم عَلَم على دار العقاب المُوقَدة ناراً، وهو اسم ممنوع من الصرف. قال بعض النحاة: للعلمية والتأنيث، لأن العرب اعتبرته كأسماء الأماكن، وقال بعضهم: للعَلَمية والعُجمة وهو قول الأكثر، جاء من لغة غير عربية، ولذلك لا حاجة إلى البحث عن اشتقاقه، ومن جعله عربياً زعم أنه مشتق من الجهم وهو الكراهية، فزعم بعضهم أن وزنه فَعَنَّل بزيادة نونين أصله فعنل بنون واحدة ضعفِّت، وقيل: وزنه فعلل بتكرير لامه الأولى وهي النون إلحاقاً له بالخماسي، ومن قال: أصلها بالفارسية كهنام فعربت جهنم.

وقيل: أصلها عبرانية كِهِنَّام بكسر الكاف وكسر الهاء فعرِّبت، وأن من قال: إن وزن فعنل لا وجود له ولا يلتفت لقوله لوجود دَوْنَك اسم واد بالعالية وحَفَنْكى اسم للضعيف وهو بحاء مهملة وفاء مفتوحتين ونون ساكنة وكاف وألف وهما نادران، فيكون جهنم نادراً، وأما قول العرب: رَكِيَّة جهنم، أي: بعيد القعر فلا حجة فيه، لأنه ناشئ عن تشبيه الركيَّة بجهنم، لأنهم يصفون جهنم أنها كالبئر العميقة الممتلئة ناراً، قال ورقة بن نوفل أو أمية بن أبي الصلت يرثي زيداً بن عمرو بن نفيل وكانا معاً ممن ترك عبادة الأوثان في الجاهلية:

رَشَدَت وأنعمتَ ابن عمرو وإنما ... تجنَّبتَ تنُّوراً من النار مُظلِما

وقد جاء وصف جهنم في الحديث بمثل ذلك وسمَّاها الله في كتابه في مواضع كثيرة ناراً وجعل ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾، وقد تقدم القول في ذلك عند قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: 24].

وقوله: ﴿وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾، أي: جهنم، والمهاد ما يُمْهَد، أي: يهيَّأ لمن ينام، وإنما سمَّى جهنم مهاداً تهكماً، لأن العصاة يُلقَون فيها فتصادف جنوبهم وظهورهم.

[207] ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾﴾.

هذا قسيم ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ﴾ [البقرة: 204] وذِكره هنا بمنزلة الاستطراد استيعاباً لقسمي الناس، فهذا القسم هو الذي تمحض فعله للخير حتى بلغ غاية ذلك، وهو تعريض نفسه التي هي أنفس الأشياء عليه للهلاك لأجل تحصيل ما يرضي الله تعالى، وإنما رضا الله تعالى بفعل الناس للخير الذي أمرهم به.

و﴿يَشْرِى﴾ معناه يبيع كما يشتري بمعنى يبتاع، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: 41]. واستعمل يَشْرِي هنا في البذل مجازاً، والمعنى: ومن الناس من يبذل نفسه للهلاك ابتغاء مرضاة الله، أي: هلاكاً في نصر الدين، وهذا أعلى درجات الإيمان، لأن النفس أغلى ما عند الإنسان.

و﴿مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ﴾ رضاه، فهو مصدر رَضِيَ على وزن المفعل زيدت فيه التاء سماعاً كالمَدْعاة والمَسْعاة، في أسباب النزول قال سعيد بن المسيب: نزلت في صهيب بن سنان النمري بن النمر بن قاسط[1] الملقب بالرومي؛ لأنه كان أسره الروم في الجاهلية في جهات الموصل واشتراه بنو كلب وكان مولاهم وأثرى في الجاهلية بمكة وكان من المسلمين الأولين، فلما هاجر النبي ﷺ خرج صهيب مهاجراً فلحق به نفر من قريش ليوثقوه فنزل عن راحلته وانتثل كنانه وكان رامياً وقال لهم: لقد علمتم أني من أرماكم وأيم الله لا تصلون إلي حتى أرمي بما في كنانتي ثم أضرب بسيفي ما بقي في يدي منه شيء؛ فقالوا: لا نتركك تخرج من عندنا غنياً وقد جئتنا صعلوكاً، ولكن دلنا على مالك ونخلي عنك وعاهدوه على ذلك، فدلهم على ماله، فلما قدم على النبي ﷺ قال له حين رآه: «ربح البيع أبا يحيى» وتلا عليه هذه الآية، وقيل إن كفار مكة عذبوا صهيباً لإسلامه فافتدى منهم بماله وخرج مهاجراً، وقيل: غير ذلك، والأظهر أنها عامة، وأن صهيباً أو غيره ملاحظ في أول من تشمله.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾ تذييل، أي: رؤوف بالعباد الصالحين الذين منهم من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله، فالرأفة كناية عن لازمها وهو إيتاء الخيرات كالرحمة.

والظاهر أن التعريف في قوله: (العباد) تعريف استغراق، لأن الله رؤوف بجميع عباده وهم متفاوتون فيها، فمنهم من تناله رأفة الله في الدنيا وفي الآخرة على تفاوت فيهما يقتضيه علم الله وحكمته، ومنهم من تناله رأفة الله في الدنيا دون الآخرة وهم المشركون والكافرون؛ فإن من رأفته بهم أنه أعطاهم العافية والرزق، ويجوز أن يكون التعريف تعريف العهد، أي: بالعباد الذين من هذا القبيل، أي: قبيل الذي يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله.

ويجوز أن يكون «أل» عوضاً عن المضاف إليه كقوله: ﴿فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ٤١﴾ [النازعات: 41]، والعباد إذا أضيف إلى اسم الجلالة يراد به عباد مقرَّبون، قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ﴾ في سورة الحجر [42].

ومناسبة هذا التذييل للجملة أن المخبَر عنهم قد بذلوا أنفسهم لله وجعلوا أنفسهم عبيده، فالله رؤوف بهم كرأفة الإنسان بعبده، فإن كان ماصَدَق «مَنْ» عامًّا كما هو الظاهر في كل من بذل نفسه لله، فالمعنى: والله رؤوف بهم، فعدل عن الإضمار إلى الإظهار ليكون هذا التذييل، وليدل على أن سبب الرأفة بهم أنهم جعلوا أنفسهم عباداً له، وإن كان ماصَدَق «من» صهيباً رضي الله عنه فالمعنى: والله رؤوف بالعباد الذين صهيب منهم، والجملة

---

(1) كان صهيب من المؤمنين الأولين، أسلم هو وعمار بن ياسر في يوم واحد، شهد بدراً وتوفي سنة 37هـ.

تذييل على كل حال. والمناسبة أن صهيباً كان عبداً للروم ثم لطائفة من قريش وهم بنو كلب وهم لم يرأفوا به، لأنه عذب في الله فلما صار عبدالله رأف به.

وفي هذه الآية وهي قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ إلى قوله: ﴿رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [البقرة: 204 ـ 207] معانٍ من معاني أدب النفوس ومراتبها وأخلاقها تعلِّم المؤمنين واجب التوسم في الحقائق ودواخل الأمور وعدم الاغترار بالظواهر إلا بعد التجربة والامتحان، فإن من الناس من يَغُر بحسن ظاهره وهو منطوٍ على باطن سوء ويعطي من لسانه حلاوة تعبير وهو يضمر الشر والكيد، قال المعري:

وقد يُخْلِفُ الإنسانُ ظنَّ عشيرةٍ وإن راقَ منه مَنْظَرٌ ورُواء

وقد شمل هذا الحال قول النبي ﷺ: «**إن من البيان لسحراً**» بأحد معنييه المحتوي عليهما، وهو من جوامع الكلم. وتبلغ هلهلة دينه إلى حد أن يُشهد الله على أن ما يقوله صدق وهو بعكس ذلك يبيِّت في نفسه الخصام والكراهية.

وعلامة الباطن تكون في تصرفات المرء، فالذي يحب الفساد ويُهلك الحرث والنسل ولا يكون صاحب ضمير طيب، وأن الذي لا يصغي إلى دعوة الحق إذا دعوته إليه ويظهر عليه الاعتزاز بالظلم لا يرعوي عن غيه ولا يترك أخلاقه الذميمة، والذي لا يشح بنفسه في نصرة الحق ينبئ خلقه عن إيثار الحق والخير على الباطل والفساد، ومن لا يرأف فالله لا يرأف به.

[208، 209] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿208﴾ فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿209﴾﴾.

استئناف على طريقة الاعتراض انتهازاً للفرصة إلى الدخول في السِّلم، ومناسبة ذكره عقب ما قبله أن الآيات السابقة اشتملت على تقسيم الناس تجاه الدِّين مراتب، أعلاها: ﴿مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 207] لأن النفس أغلى ما يبذل، وأقلها: ﴿مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿204﴾﴾ [البقرة: 204]، أي: يضمر الكيد ويفسد على الناس ما فيه نفع الجميع وهو خيرات الأرض، وذلك يشتمل على أنه اعتدى على قوم مسالمين فناسب بعد ذلك أن يدعى الناس إلى الدخول فيما يطلق عليه اسم السلم، وهذه المناسبة تقوى وتضعف بحسب تعدد الاحتمالات في معنى طلب الدخول في السلم.

والخطاب بـ: يا أيها الذين آمنوا خطاب للمسلمين على عادة القرآن في إطلاق هذا العنوان، ولأن شأن الموصول أن يكون بمنزلة المعرف بلام العهد.

و«الدخول» حقيقته نفوذ الجسم في جسم أو مكان محوط كالبيت والمسجد، ويطلق مجازاً مشهورا على حلول المكان الواسع، يقال: دخل بلاد بني أسد، وهو هنا مستعار للاتباع والالتزام وشدة التلبس بالفعل.

و«السلم» بفتح السين وكسرها مع سكون اللام، قرأ نافع وابن كثير والكسائي وأبو جعفر بفتح السين، وقرأ باقي العشرة بكسر السين، ويقال: سَلَم بفتح السين واللام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: 94]، وحقيقة السلم الصلح وترك الحرب، قال عباس بن مرداس:

السَّلْمُ تأخذ منها ما رضيتَ به ... والحربُ تكفيك من أنفاسها جُرَعُ

وشواهد هذا كثيرة في كلامهم، وقال زهير:

وقد قلتما إن ندرك السِّلم واسعا

بكسر السين واشتقاقه من السلامة وهي النجاة من ألم أو ضر أو عناد، يقال: أسلم نفسه لفلان أي أعطاه إياها بدون مقاومة، واستسلم: طلب السلم أي ترك المقاومة، وتقول العرب: أسِلم أم حرب، أي: أأنت مسالم أم محارب، وكلها معان متولد بعضها من بعض، فلذلك جزم أئمة اللغة بأن السلم بكسر السين وفتحها وبالتحريك يستعمل كل واحد منها فيما يستعمل فيه الآخر.

قالوا: ويطلق السلم بلغاته الثلاث على دين الإسلام، ونُسب إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة، وأنشدوا قول امرئ القيس بن عابس الكندي في قضية ردة قومه:

دعوتُ عشيرتي للسَّلْم لمَّا ... رأيتهمو تولَّوا مُدْبِرينا

فلستُ مبدِّلًا بالله ربًّا ... ولا مستبدلًا بالسَّلْم دينا

وهذا الإطلاق انفرد بذكره أصحاب التفسير ولم يذكره الراغب في «مفردات القرآن» ولا الزمخشري في «الأساس» وصاحب «لسان العرب»، وذكره في «القاموس» تبعاً للمفسرين، وذكره الزمخشري في «الكشاف» حكاية قول في تفسير السلم هنا، فهو إطلاق غير موثوق بثبوته، وبيت الكندي يحتمل معنى المسالمة أي المسالمة للمسلمين، ويكون قوله «دينا» بمعنى العادة الملازمة كما قال المثقب العبدي:

تــقــول وقــد أدرتُ لــهــا وضــيــنــي أهـــذا ديـــنـــه أبـــداً وديـــنـــي

وعن أبي عمرو بن العلاء السِّلم بكسر السين هو الإسلام، والسَّلم بفتح السين المسالمة، ولذلك قرأ ﴿ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ﴾ في هذه السورة بكسر السين لا غير، وقرأ التي في سورة الأنفال والتي في سورة محمد ﷺ بفتح السين. قال الطبري توجيهاً منه لمعناه هنا إلى أنه الإسلام دون الآيتين الأخريين. وأنكر المبرد هذه التفرقة وقال: اللغة لا تؤخذ هكذا، وإنما تؤخذ بالسماع لا بالقياس ويحتاج مَن فرَّق إلى دليل.

فكون السلم من أسماء الصلح لا خلاف فيه بين أئمة اللغة، فهو مراد من الآية لا محالة، وكونه يطلق على الإسلام إذا صح ذلك جاز، أي: يكون مراداً أيضاً ويكون من استعمال المشترك في معنييه. فعلى أن يكون المراد بالسلم المسالمة كما يقتضيه خطابهم بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ الذي هو كاللقب للمسلمين كان المعنى أمرهم بالدخول في المسالمة دون القتال، وكما تقتضيه صيغة الأمر في ﴿ٱدۡخُلُواْ﴾ من أن حقيقتها طلب تحصيل فعل لم يكن حاصلًا أو كان مفرَّطاً في بعضه.

فالذي يبدو لي أن تكون مناسبة ذكر هذه الآية عقب ما تقدم هي أن قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾ [البقرة: 190] الآيات، تهيئة لقتال المشركين لصدهم المسلمين عن البيت وإرجافهم بأنهم أجمعوا أمرهم على قتالهم، والإرجاف بقتل عثمان بن عفان بمكة حين أرسله رسول الله إلى قريش، فذكر ذلك واستطرد بعده ببيان أحكام الحج والعمرة، فلما قضى حق ذلك كله وألحق به ما أمر الله بوضعه في موضعه بين تلك الآيات، استؤنف هنا أمرهم بالرضا بالسلم والصلح الذي عقده رسول الله ﷺ مع أهل مكة عام الحديبية، لأن كثيراً من المسلمين كانوا آسفين من وقوعه ومنهم عمر بن الخطاب فقد قال: ألسنا على الحق وعدوّنا على الباطل، فكيف نعطي الدنيَّة في ديننا؟ رواه أهل «الصحيح». فتكون مدة ما بين نزول المسلمين بالحديبية وتردد الرسل بينهم وبين قريش وما بين وقوع الصلح هي مدة نزول الآيات من قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾ [البقرة: 190] إلى هنا.

واعلم أنه إذا كان الضمير في قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ﴾ [البقرة: 210] راجعاً إلى ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ﴾ [البقرة: 204] أو ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ﴾ [البقرة: 207] كما سيأتي يكون قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ﴾ اعتراضاً بين الجملة ذات المعاد والجملة ذات الضمير.

فأما إذا فسر السلم بالإسلام، أي: دين الإسلام، فإن الخطاب بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

﴿ءَامَنُوا۟﴾ وأمر المؤمنين بالدخول في الإسلام يؤول بأنه أمر بزيادة التمكن منه والتغلغل فيه، لأنه يقال: دخل الإيمان في قلبه إذا استقر وتمكن، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: 14].

وقال النابغة:

أَبَى غفلتي أني إذا ما ذكرتُه ... تحرَّك داءٌ في فؤادي داخِلُ

وهذا هو الظاهر. فيراد بالأمر في ﴿ٱدْخُلُوا۟﴾ الدوام على ذلك، وقيل: أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان فتكون خطاباً للمنافقين. فيؤول قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ بمعنى أظهروا الإيمان، فيكون تهكماً بهم على حد قوله: ﴿وَقَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ۝٦﴾ [الحجر: 6] فيكون خطاباً للمنافقين، وهذا تأويل بعيد لأن الذين آمنوا صار كاللقب لمن اتبع الدِّين اتباعاً حقاً، ولأن الظاهر على هذا أن يُثبت للمنافقين وصف الإسلام ويطلب منهم الإيمان دون العكس، بدليل قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: 14].

وقيل: المراد بالذين آمنوا: الذين آمنوا من اليهود كعبدالله بن سلام، فيؤوَّل ﴿ٱدْخُلُوا۟﴾ بمعنى شدة التلبس، أي: بترك ما لم يجئ به الدين، لأنهم استمروا على تحريم السبت وترك شرب ألبان الإبل وبعض ما اعتادوه من أحوالهم أيام تهوُّدهم إذا صح ما رواه أهل أسباب النزول أن طائفة من مؤمني اليهود فعلوا ذلك.

ويجوز أن يكون المراد من السلم هنا المعنى الحقيقي ويراد السلم بين المسلمين يأمرهم الله تعالى بعد أن اتصفوا بالإيمان بألا يكون بعضهم حرباً لبعض كما كانوا عليه في الجاهلية، وبتناسي ما كان بين قبائلهم من العداوات، ومناسبة ذكر هذا عقب ما تقدم أنهم لما أمروا بذكر الله كذكرهم آباءهم وكانوا يذكرون في موسم الحج تَراتِهم ويفخرون فخراً قد يفضي إلى الحميَّة، أُمروا عقب ذلك بالدخول في السَّلم، ولذلك قال رسول الله ﷺ في خطبه حجة الوداع: «**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»، فتكون الآية تكملة للأحكام المتعلقة بإصلاح أحوال العرب التي كانوا عليها في الجاهلية، وبها تكون الآية أصلًا في كون السلم أصلًا للإسلام وهو رفع التهارج كما قال الشاطبي، أي: التقاتل وما يفضي إليه، وإما أن يكون المراد من السلم هنا السلم مع الله تعالى على معنى المجاز، أي: ادخلوا في مسالمة الله تعالى باتباع أوامره واجتناب منهياته كما أطلق الحرب على المعصية مجازاً في قوله تعالى: ﴿فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [البقرة: 279]، وفي الحديث القدسي الذي رواه الترمذي: «**من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب**».

و﴿كَآفَّةً﴾ اسم يفيد الإحاطة بأجزاء ما وصف به، وهو في صورة صوغه كصوغ اسم الفاعلة من كف، ولكن ذلك مصادفة في صيغة الوضع، وليس فيها معنى الكف ولا حاجة إلى تكلف بيان المناسبة بين صورة لفظها وبين معناها المقصود في الكلام لقلة جدوى ذلك، وتفيد مفاد ألفاظ التوكيد الدالة على الشمول والإحاطة.

والتاء المقترنة بها ملازمة لها في جميع الأحوال كيفما كان المؤكد بها مؤنثاً كان أو مذكراً مفرداً أو جمعاً، نحو: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: 36]، وأكثر ما يستعمل ﴿كَآفَّةً﴾ في الكلام أنه حال من اسم قبله كما هنا، فقوله: ﴿كَآفَّةً﴾ حال من ضمير ﴿ٱدْخُلُوا۟﴾، أي: حالة كونكم «جميعاً» لا يستثنى منكم أحد، وقال ابن هشام في «مغني اللبيب» عند الكلام على الجهة الخامسة من الباب الخامس في ذكر الحال من الفاعل ومن المفعول: أن ﴿كَآفَّةً﴾ إذا استعملت في معنى الجملة والإحاطة لا تكون إلا حالًا مما جرت عليه، ولا تكون إلا نكرة ولا يكون موصوفها إلا مما يعقل، ولكن الزجاج والزمخشري جوَّزا جعل كافة حالًا من السلم والسلم مؤنث، وفي «الحواشي الهندية على المغني» للدماميني: أنه وقع كافة اسماً لغير العاقل وغير حال بل مضافاً في كتاب عمر بن الخطاب لآل كاكلة «وقد جعلت لآل كاكلة على كافة بيت مال المسلمين لكل عام مائتي مثقال ذهباً إبريزاً في كل عام».

واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوَّغته القواعد تضييق في اللغة، وإنما يكون اتباع العرب في استعمالهم أدخل في الفصاحة لا موجباً للوقوف عنده دون تعدية، فإذا ورد في القرآن فقد نهض.

وقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ﴾، تحذير مما يصدهم عن الدخول في السلم المأمور به بطريق النهي، عن خلاف المأمور به، وفائدته التنبيه على أن ما يصدر عن الدخول في السلم هو من مسالك الشيطان المعروف بأنه لا يشير بالخير، فهذا النهي إما أخص من المأمور به مع بيان علة الأمر إن كان المراد بالسلم غير شعب الإسلام مثل أن يكون إشارة إلى ما خامر نفوس جمهورهم من كراهية إعطاء الدنيَّة للمشركين بصلح الحديبية كما قال عمر: «ألسنا على الحق وعدوّنا على الباطل فلمَ نعطي الدنية في ديننا؟»، وكما قال سهل بن حنيف يوم صفين: «أيها الناس اتهموا الرأي، فلقد رأيتنا يوم أبي جندل ولو نستطيع أن نرد على رسول الله فِعْله لفَعَلْنا، والله ورسوله أعلم» بإعلامهم أن ما فعله رسول الله لا يكون إلا خيراً، كما قال أبو بكر لعمر: إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبداً، تنبيهاً لهم على أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو من وساوس الشيطان، وإما لمجرد بيان علة الأمر بالدخول في السلم إن كان المراد بالسلم شعب

الإسلام، والكلام على معنى لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين، وما فيه من الاستعارة تقدم عند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: 168] الآية.

وقوله تعالى: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿209﴾﴾ تفريع على النهي، أي: فإن اتبعتم خطوات الشيطان فزللتم، أو فإن زللتم فاتبعتم خطوات الشيطان، وأراد بالزلل المخالفة للنهي.

وأصل الزلل الزلق، أي: اضطراب القدم وتحركها في الموضع المقصود إثباتها به، واستعمل الزلل هنا مجازاً في الضُّر الناشئ عن اتباع الشيطان من بناء التمثيل على التمثيل؛ لأنه لما شبِّهت هيئة من يعمل بوسوسة الشيطان بهيئة الماشي على أثر غيره، شبَّه ما يعتريه من الضر في ذلك المشي بزلل الرجل في المشي في الطريق المزلقة، وقد استفيد من ذلك أن ما يأمر به الشيطان هو أيضاً بمنزلة الطريق المزلقة على طريق المكنية، وقوله: ﴿زَلَلْتُم﴾ تخييل، وهو تمثيلية، فهو من التخييل الذي كان مجازاً والمجاز هنا في مركبه.

والبينات: الأدلة والمعجزات ومجيئها وظهورها وبيانها، لأن المجيء ظهور شخص الجائي بعد غيبته.

وجيء في الشرط بـ(إن) لندرة حصول هذا الزلل من الذين آمنوا، أو لعدم رغبة المتكلم في حصوله إن كان الخطاب لمن آمن بظاهره دون قلبه. وفيه إشارة إلى أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو زلة عظيمة. وقوله: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ جواب الشرط، و﴿أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ مفعول (اعلموا)، والمقصود عِلم لازمِه وهو العقاب.

والعزيز فعيل من عز إذا قوي ولم يُغلَب، أصله من العزة وقد مر الكلام عليها عند قوله: ﴿أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ﴾ [البقرة: 206] وهو ضد، فكان العلم بأنه تعالى عزيز مستلزماً تحققهم أنه معاقبهم لا يفلتهم، لأن العزيز لا ينجو مَن يناوئه.

والحكيم يجوز أن يكون اسم فاعل من حكم، أي: قوي الحكم، ويحتمل أنه المُحكِم للأمور، فهو من مجيء فعيل بمعنى مُفعل، ومناسبته هنا أن المتقن للأمور لا يفلت مستحق العقوبة، فالكلام وعيد وإلا فإن الناس كلهم يعلمون أن الله عزيز حكيم.

ولك أن تجعل قوله: ﴿فَاعْلَمُوا﴾ تنزيلًا لعلمهم منزلة العدم لعدم جريهم على ما

يقتضيه من المبادرة إلى الدخول في الدِّين، أو لمخالفة أحكام الدِّين، أو من الامتعاض بالصلح الذي عقده الرسول.

وإنما قال تعالى: ﴿مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡكُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾ إعذاراً لهم، وفيه إشارة إلى أنهم يجب عليهم تفويض العلم إلى الله الذي أوحى إلى رسوله بإبرام الصلح مع المشركين، لأنه ما أوحاه الله إلا لمصلحة وليس ذلك بوهن للمسلمين، لأن الله عزيز لا يَهِن لأحد، ولأنه حكيم يضع الأمور في مواضعها، ويختار للمسلمين ما فيه نصر دينه، وقد رأيتم البينات الدالة على عناية الله برسوله وأنه لا يخزيه ولا يضيع أمره، ومن تلك البينات ما شاهدوه من النصر يوم بدر.

وإن كان المراد الدخول في الإسلام أو الدوام عليه، فالمعني بـ﴿فَإِن زَلَلۡتُم﴾: الاتصاف بما ينافي الأمر بالدخول في السلم، والمراد بالبينات المعجزات الدالة على صدق الرسول، نقل الفخر عن «تفسير القاضي عبدالجبار»: دلت الآية على أن المؤاخذة بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان، وأن المؤاخذة تكون بعد حصول البينات لا بعد حصول اليقين من المكلف، لأنه غير معذور في عدم حصول اليقين إن كانت الأدلة كافية.

وفي «الكشاف» روي أن قارئاً قرأ هذه الآية (فإن الله غفور رحيم)، فسمعه أعرابي فأنكره وقال: لا يقول الحكيم كذا، لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه. اهـ. وفي القرطبي عن «تفسير النقاش» نسبة مثل هذه القصة إلى كعب الأحبار، وذكر الطيبي عن الأصمعي قال: كنت أقرأ: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالًا من الله والله غفور رحيم**»، وبجنبي أعرابي، فقال: كلام من هذا؟ قلت: كلام الله. قال: ليس هذا كلام الله، فانتبهت فقرأت: ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38] فقال: أصبت هذا كلام الله، فقلت: أتقرأ القرآن؟ قال: لا، قلت: من أين علمت؟ قال: يا هذا، عزَّ فحَكَم فقطع ولو غفر ورحم لَمَا قطع.

[210] ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾.

إن كان الإضمار جارياً على مقتضى الظاهر فضمير ﴿يَنظُرُونَ﴾ راجع إلى معاد مذكور قبله، وهو إما ﴿مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [البقرة: 204]، وإما إلى ﴿مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: 207]، أو إلى كليهما لأن الفريقين ينتظرون يوم الجزاء، فأحد الفريقين ينتظره شكًّا في الوعيد بالعذاب، والفريق الآخر ينتظره انتظار الراجي للثواب. ونظيره قوله: ﴿فَهَلۡ يَنتَظِرُونَ إِلَّا مِثۡلَ أَيَّامِ ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلِهِمۡۚ قُلۡ

﴿فَانتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [يونس: 102]، فانتظارهم أيام الذين خلوا انتظار توقع سوء وانتظار النبي معهم انتظار تصديق وعيده.

وإن كان الإضمار جارياً على خلاف مقتضى الظاهر فهو راجع إلى المخاطَبين بقوله: ﴿ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ﴾ [البقرة: 208] وما بعده، أو إلى الذين زلوا المستفاد من قوله: ﴿فَإِن زَلَلْتُم﴾، وهو حينئذٍ التفات من الخطاب إلى الغَيبة، إما لمجرد تجديد نشاط السامع إن كان راجعاً إلى المخاطَبين بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: 208]، وإما لزيادة نكتة إبعاد المخاطبين بقوله: ﴿فَإِن زَلَلْتُم﴾ عن عز الحضور، قال القرطبي: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ يعني التاركين الدخول في السلم، وقال الفخر: الضمير لليهود بناءً على أنهم المراد من قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ﴾، أي: يا أيها الذين آمنوا بالله وبعض رسله وكتبه على أحد الوجوه المتقدمة، وعلى أن السلم أريد به الإسلام، ونكتة الالتفات على هذا القول هي هي.

فإن كان الضمير لمن يعجبك أو له ولمن يشري نفسه، فالجملة استئناف بياني، لأن هاتين الحالتين العجيبتين في الخير والشر تثيران سؤال من يسأل عن جزاء كلا الفريقين، فيكون قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ جواباً لذلك، وإن كان الضمير راجعاً إلى الذين آمنوا فجملة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ استئناف للتحريض على الدخول في الإسلام خشية يوم الجزاء أو طمعاً في ثوابه، وإن كان الضمير للذين زلوا من قوله: ﴿فَإِن زَلَلْتُم﴾ فالجملة بدل اشتمال من مضمون جملة: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 49] لأن معناه ﴿فَإِن زَلَلْتُم﴾ فالله لا يفلتكم لأنه عزيز حكيم، وعدم الإفلات يشتمل على إتيان أمر الله والملائكة، وإن كان الضمير عائداً إلى اليهود فهو توبيخ لهم على مكابرتهم عن الاعتراف بحقية الإسلام.

وعلى كل الاحتمالات التي لا تتنافى، فقد جاء نظم قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ بضمير الجمع نظماً جامعاً للمحامل كلها مما هو أثر من آثار إعجاز هذا الكلام المجيد الدال على علم الله تعالى بكل شيء.

وحرف «هل» مفيد الاستفهام ومفيد التحقيق، ويظهر أنه موضوع للاستفهام عن أمر يراد تحقيقه، فلذلك قال أئمة المعاني: إن (هل) لطلب تحصيل نسبة حكمية تحصل في علم المستفهم، وقال الزمخشري في «الكشاف»: إن أصل (هل) أنها مرادفة (قد) في الاستفهام خاصة، يعني (قد) التي للتحقيق، وإنما اكتسبت إفادة الاستفهام من تقدير همزة الاستفهام معها كما دل عليه ظهور الهمزة معها في قول زيد الخيل:

سائِلْ فوارسَ يَرْبُوع بشدَّتنا ... أَهَلْ رأونا بسَفَحِ القاع ذي الأَكَمِ

وقال في «المفصل»: وعن سيبويه أن (هل) بمعنى (قد) إلا أنهم تركوا الألف قبلها؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام. اهـ. يعني أن همزة الاستفهام التزم حذفها للاستغناء عنها بملازمة هل للوقوع في الاستفهام، إذ لم يقل أحد أن (هل) ترد بمعنى (قد) مجردة عن الاستفهام، فإن مواردها في كلام العرب وبالقرآن يبطل ذلك، ونسب ذلك إلى الكسائي والفراء والمبرد في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾ [الإنسان: 1] ولعلهم أرادوا تفسير المعنى لا تفسير الإعراب، ولا نعرف في كلام العرب اقتران هل بحرف الاستفهام إلا في هذا البيت، ولا ينهض احتجاجهم به لإمكان تخريجه على أنه جمع بين حرفي استفهام على وجه التأكيد كما يؤكد الحرف في بعض الكلام كقول مسلم بن معبد الوالبي:

فلا والله لا يُلْفَى لما بي ... ولا لِلِمَا بهم أبداً دواء

فجمع بين لامي جر، وأياً ما كان فإن (هل) تمحضت لإفادة الاستفهام في جميع مواقعها، وسيأتي هذا في تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾ في سورة الإنسان [1].

والاستفهام إنكاري لا محال بدليل الاستثناء، فالكلام خبر في صورة الاستفهام. والنظر: الانتظار والترقب، يقال: نظره بمعنى ترقَّبه، لأن الذي يترقب أحد يوجِّه نظره إلى صوبه ليرى شبحه عندما يبدو، وليس المراد هنا نفي النظر البصري، أي لا ينظرون بأبصارهم في الآخرة إلا إتيان أمر الله والملائكة، لأن الواقع أن الأبصار تنظر غير ذلك، إلا أن يراد أن رؤيتهم غير ذلك كالعدم لشدة هول إتيان أمر الله، فيكون قصراً ادعائياً، أو تُسلب أبصارهم من النظر لغير ذلك.

وهذا المركب ليس مستعملًا فيما وضع له من الإنكار بل مستعملًا إما في التهديد والوعيد وهو الظاهر الجاري على غالب الوجوه المتقدمة في الضمير، وإما في الوعد إن كان الضمير لمن يشري نفسه، وإما في القدر المشترك وهو العِدَة بظهور الجزاء إن كان الضمير راجعاً للفريقين، وإما في التهكم إن كان المقصود من الضمير المنافقين اليهود أو المشركين، فأما اليهود فإنهم كانوا يقولون لموسى: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: 55]. ويجوز هذا أن يكون خبراً عن اليهود، أي: أنهم لا يؤمنون ويدخلون في السلم حتى يروا الله تعالى في ظل من الغمام على نحو قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ﴾ [البقرة: 145].

وأما المشركون فإنهم قد حكى الله عنهم: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾﴾ [الإسراء: 92]، وسيجيء

القول مشبعاً في موقع هذا التركيب ومعناه عند الكلام على قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ في سورة البقرة [210].

و«الظلل» بضم ففتح اسم جمع ظلة، والظلة تطلق على معان، والذي تلخص لي من حقيقتها في اللغة أنها اسم لشبه صفَّة مرتفعة في الهواء تتصل بجدار أو ترتكز على أعمدة يجلس تحتها لتوقي شعاع الشمس، فهي مشتقة من اسم الظل جعلت على وزن فُعلة بمعنى مفعول أو مفعول بها مثل القُبضة بضم القاف لما يقبض باليد، والغرفة بضم الغين لما يُغترف باليد كقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦۚ﴾ [البقرة: 249] في قراءة بعض العشرة بضم الغين.

وهي هنا مستعارة أو مشبه بها تشبيهاً بليغاً: السحابات العظيمة التي تشبه كل سحابة منها ظلة القصر.

و﴿مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ بيان للمشبه وهو قرينة الاستعارة، ونظيره قوله تعالى: ﴿لَهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ظُلَلٞ مِّنَ ٱلنَّارِ وَمِن تَحۡتِهِمۡ ظُلَلٞۚ﴾ [الزمر: 16].

والإتيان حضور الذات في موضع آخر سبق حصولها فيه، وأسند الإتيان إلى الله تعالى في هذه الآية على وجه الإثبات فاقتضى ظاهره اتصاف الله تعالى به، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالًّا في مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان، وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزه عنه، تعين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلي، فإن كان الكلام خبراً أو تهكماً فلا حاجة للتأويل، لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة، وإن كان الكلام وعيداً من الله لزم التأويل، لأن الله تعالى موجود في نفس الأمر لكنه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث كالتنقل والتمدد لما علمت، فلا بد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعري في تأويل المتشابه، وهذا التأويل، إما في معنى الإتيان أو في إسناده إلى الله، أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التي ذكرها المفسرون:

الوجه الأول: ذهب سلف الأمة قبل حدوث تشكيكات الملاحدة إلى إقرار الصفات المتشابهة دون تأويل، فالإتيان ثابت لله تعالى، لكن كيف فهو من المتشابه كالاستواء والنزول والرؤية، أي هو إتيان لا كإتيان الحوادث. فأما على طريقة الخلف من أئمة الأشعرية لدفع مطاعن الملاحدة فتجيء وجوه؛ منها:

الوجه الثاني: أقول يجوز تأويل إتيان الله بأنه في التجلي والاعتناء إذا كان الضمير راجعاً لمن يشتري نفسه ابتغاء مرضاة الله، أو بأنه مجاز في تعلق القدرة التنجيزي بإظهار الجزاء إن كان الضمير راجعاً للفريقين، أو هو مجاز في الاستئصال، يقال: أتاهم الملك

إذا عاقبهم قاله القرطبي، **قلت**: وذلك في كل إتيان مضاف إلى منتقم أو عدو أو فاتح كما تقول: أتاهم السبع بمعنى أهلكهم، وأتاهم الوباء، ولذلك يقولون: أتى عليه بمعنى أهلكه واستأصله، فلما شاع ذلك شاع إطلاق الإتيان على لازمه وهو الإهلاك والاستئصال، قال تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: 2]، وقال: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: 26]، وليس قوله: ﴿فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ بمناف لهذا المعنى، لأن ظهور أمر الله وحدوث تعلق قدرته يكون محفوفاً بذلك لتشعر به الملائكة، وسيأتي بيان: ﴿فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ قريباً.

الوجه الثالث: إسناد الإتيان إلى الله تعالى إسناد مجازي: وإنما يأتيهم عذاب الله يوم القيامة أو في الدنيا، وكونه: ﴿فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ زيادة تنويه بذلك المظهر ووقعه لدى الناظرين.

الوجه الرابع: يأتيهم كلام الله الدال على الأمر، ويكون ذلك الكلام مسموعاً من قِبل ظلل من الغمام تحفه الملائكة.

الوجه الخامس: أن هنالك مضافاً مقدراً، أي: يأتيهم أمر الله، أي: قضاؤه بين الخلق، أو يأتيهم بأس الله بدليل نظائره في القرآن، أو يأتي أمر ربك، وقوله: ﴿فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَـٰتًا﴾ [الأعراف: 4] ولا يخفى أن الإتيان في هذا يتعين أن يكون مجازاً في ظهور الأمر.

الوجه السادس: حذف مضاف تقديره: آيات الله أو بيِّناته، أي دلائل قدرته أو دلائل صدق رسله ويُبعِّده قوله: ﴿فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ إلا أن يرجع إلى الوجه الخامس أو إلى الوجه الثالث.

الوجه السابع: أن هنالك معمولًا محذوفاً دل عليه قوله: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 209]، والتقدير: لأن يأتيهم الله بالعذاب أو ببأسه. والأحسن: تقدير أمر عام يشمل الخير والشر لتكون الجملة وعداً ووعيداً.

وقد ذكرت في تفسير قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ في سورة آل عمران [7] ما يتحصل منه أن ما يجري على اسمه تعالى من الصفات والأحكام وما يسند إليه من الأفعال في الكتاب والسنة أربعة أقسام: قسم اتصف الله به على الحقيقة كالوجود والحياة، لكن بما يخالف المتعارف فينا، وقسم اتصف الله بلازم مدلوله وشاع ذلك حتى صار المتبادر في المعنى المناسب دون الملزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر، وقسم متشابه شديد التشابه.

وقوله تعالى: ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ أشد إشكالًا من إسناد الإتيان إلى الله تعالى لاقتضائه الظرفية، وهي مستحيلة على الله تعالى، وتأويله إما بأن «في» بمعنى الباء، أي: (يأتيهم بظلل من الغمام) وهي ظلل تحمل العذاب من الصواعق أو الرياح العاصفة أو نحو ذلك إن كان العذاب دنيوياً، أو ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُوا۟ سَحَابٌ مَّرْكُومٌ ﴿٤٤﴾﴾ [الطور: 44]. وكان رسول الله إذا رأى السحاب رُئي في وجهه الخوف من أن يكون فيه عذاب، أو على كلامه تعالى، أو الحاجبة لأنوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلالتها أهل الموقف وبالانكشاف الوجداني.

وفي «تفسير القرطبي والفخر» قيل: إن في الآية تقديماً وتأخيراً، وأصل الكلام أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام، فالغمام ظرف لإتيان الملائكة، وروي أن ابن مسعود قرأها كذلك، وهذه الوجوه كلها مبنية على أن هذا إخبار بأمر مستقبل، فأما على جعل ضمير ﴿يَنظُرُونَ﴾ مقصوداً به المنافقون من المشركين أو اليهود بأن يكون الكلام تهكماً، أي: ماذا ينتظرون في التباطؤ عن الدخول في الإسلام، ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله في أحوال اعتقدوها فيكلمهم ليدخلوا في الدِّين، فإنهم قالوا لموسى: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: 55] واعتقدوا أن الله في الغمام، أو يكون المراد تعريضاً بالمشركين، وبعض التأويلات تقدمت مع تأويل الإتيان.

وقرأه الجمهور ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ بالرفع عطفاً على اسم الجلالة، وإسناد الإتيان إلى الملائكة لأنهم الذين يأتون بأمر الله أو عذابه وهم الموكل إليهم تنفيذ قضائه، فإسناد الإتيان إليهم حقيقة فإن كان الإتيان المسند إلى الله تعالى مستعملًا في معنى مجازي فهو مستعمل بالنسبة للملائكة في معناه الحقيقي، فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وإن كان إسناد الإتيان إلى الله تعالى مجازاً في الإسناد فإسناده إلى الملائكة بطريق العطف حقيقة في الإسناد ولا مانع من ذلك؛ لأن المجاز الإسنادي عبارة عن قصد المتكلم مع القرينة، قال حميد بن ثور يمدح عبدالملك:

أتاك بي اللهُ الذي نوَّر الهدى ... ونورٌ وإسلامٌ عليك دليلُ

فأسند الإتيان به إلى الله وهو إسناد حقيقي، ثم أسنده بالعطف للنور والإسلام، وإسناد الإتيان به إليهما مجازي لأنهما: سبب الإتيان به، ألا ترى أنه قال: «عليك دليل». وقرأ أبو جعفر ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ بجر (الملائكة) عطف على ﴿ظُلَلٍ﴾.

وقوله: ﴿وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾ إما عطف على جملة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ إن كانت خبراً على

المخبر عنهم، والفعل الماضي هنا مراد منه المستقبل، ولكنه أتى فيه بالماضي تنبيهاً على تحقيق وقوعه أو قرب وقوعه، والمعنى ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله وسوف يقضى الأمر، وإما عطف على جملة: ﴿يَنظُرُونَ﴾ إن كانت جملة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ وعيداً أو وعداً والفعل كذلك للاستقبال، والمعنى ما يترقبون إلا مجيء أمر الله وقضاء الأمر.

وإما جملة حالية والماضي على أصله وحُذفت قد، سواء كانت جملة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ خبراً أو وعداً ووعيداً، أي: وحينئذٍ قد قضي الأمر، وإما تنبيه على أنهم إذا كانوا ينتظرون لتصديق محمد أن يأتيهم الله والملائكة فإن ذلك إن وقع يكون قد قضي الأمر، أي: حق عليهم الهلاك كقوله: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿8﴾﴾ [الأنعام: 8].

والقضاء: الفراغ والإتمام.

والتعريف في «الأمر» إما للجنس مراد منه الاستغراق، أي قُضيت الأمور كلها، وإما للعهد، أي: أمر هؤلاء، أي: عقابهم أو الأمر المعهود للناس كلهم وهو الجزاء.

وقوله: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ تذييل جامع لمعنى: ﴿وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾.

والرجوع في الأصل: المآب إلى الموضع الذي خرج منه الراجع، ويستعمل مجازاً في نهاية الشيء وغايته وظهور أثره، فمنه ﴿أَلَا إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: 53].

ويجيء فعل رجع متعدياً، تقول: رجعت زيداً إلى بلده ومصدره الرَّجْع، ويستعمل رجع قاصراً تقول: رجع زيد إلى بلده ومصدره الرجوع.

وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وأبو جعفر ويعقوب «تُرجَع» بضم التاء وفتح الجيم على أنه مضارع أرجعه أو مضارع رجعه مبنياً للمفعول، أي: يرجع الأمور راجعها إلى الله، وحذف الفاعل على هذا العدم تعين فاعل عرفي لهذا الرجع، أو حذف لدفع ما يبدو من التنافي بين كون اسم الجلالة فاعلًا للرجوع ومفعولًا له بحرف إلى، وقرأه باقي العشرة بالبناء للفاعل من رجع الذي مصدره الرجوع، فالأمور فاعل ترجع.

[211] ﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿211﴾﴾.

تتنزل هاته الآية من التي قبلها منزلة البرهان على معنى الجملة السابقة، فإن قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ [البقرة: 210] سواء كان خبراً أو وعيداً أو وعداً أم تهكماً، وأياً ما كان معاد الضمير فيه على الأوجه السابقة، وقد دل بكل احتمال على تعريض بفرق ذوي

غرور وتمادٍ في الكفر وقلة انتفاع بالآيات البينات، فناسب أن يعقب ذلك بإلفاتهم إلى ما بلغهم من قلة انتفاع بني إسرائيل بما أوتوه من آيات الاهتداء مع قلة غناء الآيات لديهم على كثرتها، فإنهم عاندوا رسولهم ثم آمنوا به إيماناً ضعيفاً، ثم بدلوا الدين بعد ذلك تبديلًا.

وعلى احتمال أن يكون الضمير في ﴿يَنظُرُونَ﴾ لأهل الكتاب: أي بني إسرائيل، فالعدول عن الإضمار هنا إلى الإظهار بقوله: ﴿بَنِىٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ لزيادة النداء على فضيحة حالهم ويكون الاستدلال عليهم حينئذٍ أشد، أي: هم قد رأوا آيات كثيرة فكان المناسب لهم أن يبادروا بالإيمان بالرسول محمد ﷺ؛ لأنهم أعلم الناس بأحوال الرسل، وعلى كلٍّ فهذه الآية وما بعدها معترضات بين أغراض التشريع المتتابعة في هذه السورة.

و﴿سَلۡ﴾ أمر من سأل يسأل، أصله اسأل فحذفت الهمزة تخفيفاً بعد نقل حركتها إلى الساكن قبلها إلحاقاً لها بنقل حركة حرف العلة لشبه الهمزة بحرف العلة، فلما تحرك أول المضارع استغنى عن اجتلاب همزة الوصل، وقيل: (سل) أمر من سأل الذي جعلت همزته ألفاً مثل الأمر من خاف يخاف (خَف)، والعرب يكثرون من هذا التخفيف في سأل ماضياً وأمراً؛ إلا أن الأمر إذا وقع بعد الواو والفاء تركوا هذا التخفيف غالباً.

والمأمور بالسؤال هو الرسول؛ لأنه الذي يترقب أن يجيبه بنو إسرائيل عن سؤاله؛ إذ لا يعبأون بسؤال غيره؛ لأن المراد بالسؤال سؤال التقرير للتقريع، ولفظ السؤال يجيء لما تجيء له أدوات الاستفهام. والمقصود من التقرير إظهار إقرارهم لمخالفتهم لمقتضى الآيات، فيجيء من هذا التقرير التقريع فليس المقصود تصريحهم بالإقرار؛ بل مجرد كونهم لا يسعهم الإنكار.

والمراد بـ﴿بَنِىٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ الحاضرون من اليهود. والضمير في ﴿ءَاتَيۡنَٰهُم﴾ لهم، والمقصود إيتاء سلفهم؛ لأن الخصال الثابتة لأسلاف القبائل والأمم، يصح إثباتها للخَلَف لترتب الآثار للجميع كما هو شائع في مصطلح الأمم الماضية من العرب وغيرهم. ويجوز أن يكون معنى إيتائهم الآيات أنهم لما تناقلوا آيات رسلهم في كتبهم وأيقنوا بها فكأنهم أوتوها مباشرة.

و﴿كَمۡ﴾ اسم للعدد المبهم فيكون للاستفهام، ويكون للإخبار، وإذا كانت للإخبار دلت على عدد كثير مبهم؛ ولذلك تحتاج إلى مميز في الإخبار، وهي هنا، استفهامية كما يدل عليه وقوعها في حيز السؤال، فالمسؤول عنه هو عد الآيات.

وحق (سأل) أن يتعدى إلى مفعولين من باب كسا، أي: ليس أصل مفعوليه مبتدأ وخبراً، وجملة: ﴿كَمۡ ءَاتَيۡنَٰهُم﴾ لا تكون مفعوله الثاني؛ إذ ليس الاستفهام مطلوباً بل هو

عين الطلب، ففعل (سل) معلق عن المفعول الثاني لأجل الاستفهام، وجملة: ﴿كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم﴾ في موقع المفعول الثاني سادة مسده.

والتعليق يكثر في الكلام في أفعال العلم والظن إذا جاء بعد الأفعال استفهام أو نفي أو لام ابتداء أو لام قسم، وألحق بأفعال العلم والظن ما قارب معناها من الأفعال، قال في «التسهيل»: «ويشاركهن فيه ـ أي: في التعليق ـ مع الاستفهام، نظر وتفكر وأبصر وسأل»، وذلك كقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلدِّينِ ۝١٢﴾ [الذاريات: 12]، ولما أخذ سأل هنا مفعوله الأول فقد علق عن المفعول الثاني، فإن سبب التعليق هو مضمون الكلام الواقع بعد الحرف الموجب للتعليق ليس حالة من حالات المفعول الأول فلا يصلح لأن يكون مفعولًا ثانياً للفعل الطالب مفعولين، قال سيبويه: «لأنه كلام قد عمل بعضه في بعض فلا يكون مبتدأ لا يعمل فيه شيء قبله». اهـ. وذلك سبب لفظي مانع من تسلط العامل على معموله لفظاً، وإن كان لم يزل عاملًا فيه معنى وتقديراً، فكانت الجملة باقية في محل المعمول، وأداة الاستفهام من بين بقية موجبات التعليق أقوى في إبعادها معنى ما بعدها عن العامل الذي يطلبه، لأن الكلام معها استفهام ليس من الخبر في شيء، إلا أن ما تحدثه أداة الاستفهام من معنى الاستعلام هو معنى طارئ في الكلام غير مقصود بالذات بل هو ضعف بوقوعه بعد عامل خبري فصار الاستفهام صورياً، فلذلك لم يبطل عمل العامل إلا لفظاً، فقولك: علمتُ هل قام زيد، قد دل عَلِمَ على أن ما بعده محقق فصار الاستفهام صورياً وصار التعليق دليلًا على ذلك، ولو كان الاستفهام باقياً على أصله لما صح كون جملته معمولة للعامل المعلق.

قال الرضي: «إن أداة الاستفهام بعد العلم ليست مفيدة لاستفهام المتكلم بها للزوم التناقض بين علمت وأَزَيد قائم، بل هي لمجرد الاستفهام، والمعنى علمت الذي يستفهم الناس عنه»، اهـ، فيجيء من كلامه أن قولك: علمت أزيد قائم يقوله: من علم شيئاً يجهله الناس أو يعتنون بعلمه، بخلاف قولك: علمت زيداً قائماً، وقد يكون الاستفهام الواو بعد السؤال حكاية للفظ السؤال فتكون جملة لاستفهام بياناً لجملة السؤال. قال صدر الأفاضل في قول الحريري: سألناه أنى اهتديت إلينا، أي: سألناه هذا السؤال اهـ. وهو يتأتى في هذه الآية.

ويجوز أن يضمَّن سل معنى القول، أي: فيكون مفعوله الثاني كلاماً، فقد أعطي سل مفعولين؛ أحدهما: مناسب لمعنى لفظه، والآخر: مناسب لمعنى المضمَّن.

وجوَّز التفتازاني في «شرح الكشاف» أن جملة: ﴿كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم﴾ بيان للمقصود من السؤال، أي: سلهم جواب هذا السؤال، قال السيالكوتي في «حاشية المطول»: فتكون

الجملة واقعة موقع المفعول، أي: ولا تعليق في الفعل.

وجوَّز صاحب «الكشاف» أن تكون «كم» خبرية، أي: فتكون ابتداء كلام وقد قطع فعل السؤال عن متعلِّقه اختصاراً لما دل عليه ما بعده، أي: سلهم عن حالهم في شكر نعمة الله، فبذلك حصل التقريع. ويكون ﴿كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم﴾ تدرجاً في التقريع بقرينة: ﴿وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ﴾، ولبعد كونها خبرية أنكره أبو حيان على صاحب «الكشاف» وقال: إنه يفضي إلى اقتطاع الجملة التي فيها «كم» عن جملة السؤال مع أن المقصود السؤال عن النعم.

و﴿مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ﴾ تمييز «كم» دخلت عليه (من) التي ينتصب تمييز كم الاستفهامية على معناها والتي يجر تمييز كم الخبرية بتقديرها ظهرت في بعض المواضع تصريحاً بالمقدر، لأن كل حرف ينصب مضمراً يجوز ظهوره إلا في مواضع مثل إضمار (أن) بعد (حتى)، قال الرضي: إذا فصل بين كم الخبرية والاستفهامية وبين مميزها بفعل متعد وجب جر التمييز بـ(من)، أي: ظاهره لئلا يلتبس التمييز بالمفعول، ونحو قوله تعالى: ﴿كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿25﴾﴾ [الدخان: 25] وَ ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍۭ﴾ [القصص: 58]. اهـ، أي: لئلا يلتبس بمفعول ذلك الفعل الفاصل، أو هو للتنبيه من أول الأمر على أنه تمييز لا مفعول إغاثة لفهم السامع وذلك من بلاغة العرب، وعندي أن موجب ظهور من في حالة الفصل هو بعد المميز لا غير، وقيل: ظهور «من» واجب مع الفصل بالفعل المتعدي، وجائز مع الفصل بغيره، كما نقل عبدالحكيم عن اليمني والتفتازاني في «شرحي الكشاف».

وفي الكافية أن ظهور «من» في مميز «كم» الخبرية والاستفهامية جائز، كذا أطلقه ابن الحاجب، لكن الرضي قال: إنه لم يعثر على شاهد عليه في «كم» الاستفهامية إلا مع الفصل بالفعل، وأما في كم الخبرية فظهور «من» موجود بكثرة بدون الفصل، والظاهر أن ابن الحاجب لم يعبأ بخصوص الأمثلة التي ذكرها الرضي، وإنما اعتد بظهور «من» في المميز وهو الظاهر.

و«الآية» هنا المعجزة ودليل صدق الرسل، أو الكلمات الدالة على مجيء محمد ﷺ، فإنها آية لموسى؛ إذ أخبر بها قبل قرون، وآية لمحمد عليه الصلاة والسلام، إذ كان التبشير به قبل وجوده بقرون، ووصفها بالبينة على الاحتمالين مبالغة في الصفة من فعل بانَ أي ظهر، فيكون الظهور ظهور العيان على الوجه الأول، وظهور الدلالة على الوجه الثاني، وفي هذا السؤال وصيغته حذف دل عليه قوله: ﴿وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ﴾، تقديره فبدلوها ولم يعلموا بها.

وقوله: ﴿وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ﴾ تذييل لجملة: ﴿سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُم﴾... إلخ، أفاد أن المقصود أولًا من هذا الوعيد بنو إسرائيل المتحدث عنهم بقوله: ﴿سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، وأفاد أن بني إسرائيل قد بدلوا نعمة الله تعالى، فدل ذلك على أن الآيات التي أوتيها بنو إسرائيل هي نعم عليهم وإلا لما كان لتذييل خبرهم بحكم من يبدل نعم الله مناسبة، وهذا مما يقصده البلغاء، فيغني مثله في الكلام عن ذكر جمل كثيرة إيجازاً بديعاً من إيجاز الحذف وإيجاز القصر معاً؛ لأنه يفيد مفاد أن يقال: كم آتيناهم من آية بينة هي نعمة عليهم فلم يقدروها حق قدرها، فبدلوا نعمة الله بضدها بعد ظهورها فاستحقوا العقاب؛ لأن من يبدل نعمة الله فالله معاقبُه، ولأنه يفيد بهذا العموم حكماً يشمل المقصودين وغيرهم ممن يشبههم، ولذلك يكون ذكر مثل هذا الكلام الجامع بعد حكم جزئي تقدمه في الأصل تعريضاً يشبه التصريح، ونظيره أن يحدثك أحد بحديث فتقول: فعل الله بالكاذبين كذا وكذا، تريد أنه قد كذب فيما حدثك وإلا لما كان لذلك الدعاء عند سماع ذلك الحديث موقع.

وإنما أثبت للآيات أنها نعم؛ لأنها إن كانت دلائل صدق الرسول فكونها نعماً لأن دلائل الصدق هي التي تهدي الناس إلى قبول دعوة الرسول عن بصيرة لمن لم يكن اتبعه، وتزيد اللذين اتبعوه رسوخ إيمان، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [التوبة: 124] وبذلك التصديق يحصل تلقي الشرع الذي فيه صلاح الدنيا والآخرة وتلك نعمة عاجلة وآجلة، وإن كانت الآيات الكلام الدال على البشارة بالرسول فهي نعمة عليهم، لأنها قصد بها تنوير سبيل الهداية لهم عند بعثه الرسول لئلا يترددوا في صدقه بعد انطباق العلامات التي ائتمنوا على حفظها.

والتبديل على الوجه الأول تبديل الوصف بأن أعرضوا عن تلك الآيات فتبدَّل المقصود منها، إذ صارت بالإعراض سبب شقاوتهم في الدنيا والآخرة، لأنها لو لم تؤتَ لهم لكان خيراً لهم في الدنيا؛ إذ يكونون على سذاجة هم بها أقرب إلى فعل الخير منهم بعد قصد المكابرة والإعراض؛ لأنهما تعمَّدا لارتكاب الشرور، وفي الآخرة أيضاً لأن العقاب على الكفر يتوقف على الدعوة وظهور المعجزة، وقد أشبههم في هذا التبديل المشركون بإعراضهم عن القرآن والتدبر في هديه أو التبديل بأن استعملوا تلك الآيات في غير المراد منها بأن جعلوها أسباب غرور، فإن الله ما آتى رسولهم تلك الآيات إلا لتفضيل أمته فتوكأوا على ذلك وتهاونوا على الدِّين فقالوا: ﴿نَحْنُ أَبْنَاؤُا اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ [المائدة: 18] وقالوا: ﴿لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: 80].

والتبديل جعلُ شيء بدلًا عن آخر، أي: تعويضه به فيكون تعويض ذات بذات وتعويض وصف بوصف، كقول أبي الشيص:

بُدِّلتُ من بُرد الشباب مُلاءةً خَلَقاً وبئسَ مثوبةُ المُقتاضِ

فإنه أراد تبديل حالة الشباب بحالة الشيب، وكقول النابغة:

عهِدتُ بها حيًّا فبُدِّلت حناظيل آجال النعاج الجوافل

وليس قوله: ﴿نِعْمَةَ ٱللَّهِ﴾ من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير بأن يكون الأصل ومن يبدلها، أي: الآيات: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ لظهور أن في لفظ «نعمة الله» معنًى جامعاً للآيات وغيرها من النعم.

وقوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ﴾ المجيء فيه كناية عن الوضوح والمشاهدة والتمكن، لأنها من لوازم المجيء عرفاً.

وإنما جعل العقاب مترتباً على التبديل بعد هذا التمكن للدلالة على أنه تبديل عن بصيرة لا عن جهل أو غلط كقوله تعالى فيما تقدم: ﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75]. وحذف ما بدل به النعمة ليشمل جميع أحوال التبديل من كتم بعضها والإعراض عن بعض وسوء التأويل. والعقاب ناشئ من تبديل تلك النعم في أوصافها أو في ذواتها، ولا يكون تبديل إلا لقصد مخالفتها، وإلا لكان غير تبديل بل تأييداً وتأويلًا، بخلاف قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا﴾ [إبراهيم: 28] لأن تلك الآية لم يتقدم فيها ما يؤذن بأن النعمة ما هي ولا تؤذن بالمستبدل به هنالك فتعين التصريح بالمستبدل به، والمبدلون في تلك الآية غير المراد من المبدلين في هذه، لأن تلك في كفار قريش بدليل قوله بعدها: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [إبراهيم: 30].

وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ دليل جواب الشرط وهو علته، لأن جعل هذا الحكم العام جواباً للشرط يعلم منه أن من ثبت له فعل الشرط يدخل في عموم هذا الجواب، فكون الله شديد العقاب أمر محقق معلوم فذِكره لم يقصد منه الفائدة، لأنها معلومة: بل التهديد، فعُلم أن المقصود تهديد المبدِّل فدل على معنى: فالله يعاقبه، لأن الله شديد العقاب، ومعنى شدة عقابه: أنه لا يفلت الجاني وذلك لأنه القادر على العقاب، وقد جوِّز أن يكون (فإن الله شديد العقاب) نفسَ جواب الشرط بجعل أل في العقاب عن الضمير المضاف إليه، أي: شديدُ معاقبته.

وإظهار اسم الجلالة هنا مع أن مقتضى الظاهر أن يقال: فإنه شديد العقاب، لإدخال الرَّوع في ضمير السامع وتربية المهابة، ولتكون هذه الجملة كالكلام الجامع

مستقلًّا بنفسه، لأنها بمنزلة المثل أمر قد علمه الناس من قبل، والعقاب هو الجزاء المؤلم عن جناية وجرم، سمِّي عقاباً لأنه يعقب الجناية.

[212] ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۘ وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿212﴾﴾.

استئناف بالرجوع إلى أحوال كفار العرب المعنيين من الآيات السابقة قصداً وتعريضاً من قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210]، والمحتج عليهم بقوله: ﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [البقرة: 211] استئنافاً لبيان خُلُقهم العجيب المفضي بهم إلى قلة الاكتراث بالإيمان وأهله وإلى الاستمرار على الكفر وشعبه التي سبق الحديث عنها، فعن ابن عباس المراد: رؤساء قريش، فهذا الاستئناف في معنى التعليل للأحوال الماضية، ولأجل ذلك قطع عن الجمل السابقة لا سيما وقد حال بينه وبينها الاستطراد بقوله: ﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ الآية، وليس المراد بالذين كفروا أهل الكتاب من معلن ومنافق كما روي عن مقاتل، لأنه ليس من اصطلاح القرآن التعبير عنهم بالذين كفروا، ولأنهم لو كانوا هم المراد لقيل زين لهم الحياة الدنيا، لأنهم من بني إسرائيل، ولأن قوله: ﴿وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۘ﴾ يناسب حال المشركين لا حال أهل الكتاب كما سيأتي.

والتزيين: جعل الشيء زَيناً أو الاحتجاج لكونه زيناً، لأن التفعيل يأتي للجعل ويأتي للنسبة كالتعليم وكالتفسيق والتزكية، والزَّين شدة الحسن.

والحياة الدنيا مراد بها ما تشتمل عليه الحياة من اللذات والملائمات والذوات الحسنة، وهذا إطلاق مشهور للحياة وما يرادفها؛ ففي الحديث: «**من كانت هجرته إلى دنيا يصيبها**» أي: إلى منافع دنيا، وهو على حذف مضاف اشتهر حذفه.

ومعنى تزيين الحياة لهم، إما أن ما خُلق زيناً في الدنيا قد تمكن من نفوسهم واشتد توغلهم في استحسانه، لأن الأشياء الزَّيْنة هي حسنة في أعين جميع الناس فلا يختص الذين كفروا بجعلها لهم زَينة كما هو مقتضى قوله: ﴿لِلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾؛ فإن اللام تشعر بالاختصاص، وإما ترويج تزيينها في نفوسهم بدعوة شيطانية تحسِّن ما ليس بالحَسَن كالأقيسة الشعرية والخواطر الشهوية، والمزيِّن على المعنى الأول هو الله تعالى إلا أنهم أفرطوا في الإقبال على الزينة، والمزين على المعنى الثاني هو الشيطان ودعاته.

وحذف فاعل التزيين، لأن المزيِّن لهم أمور كثيرة: منها خلق بعض الأشياء حسنة

بديعة كمحاسن الذوات والمناظر، ومنها إلقاء حسن بعض الأشياء في نفوسهم وهي غير حسنة كقتل النفس، ومنها إعراضهم عمن يدعوهم إلى الإقبال على الأمور النافعة حتى انحصرت هممهم في التوغل من المحاسن الظاهرة التي تحتها العار لو كان بادياً، ومنها ارتياضهم على الانكباب على اللذات دون الفكر في المصالح، إلى غير ذلك من أمور يصلح كل منها أن يعد فاعلًا للتزيين حقيقة أو عرفاً، فلأجل ذلك طوى ذكر هذا الفاعل تجنباً للإطالة.

ويجوز أن يكون حذف الفاعل لدقته، إذ المزين لهم الدنيا أمر خفي فيحتاج في تفصيله إلى شرح في أخلاقهم وهو ما اكتسبته نفوسهم من التعلق باللذات وبغيرها من كل ما حملهم على التعلق به التنافسُ أو التقليد حتى عمُوا عمَّا في ذلك من الأضرار المخالطة للذات أو من الأضرار المختصة المغشاة بتحسين العادات الذميمة، وحملهم على الدوام عليه ضعف العزائم الناشئ عن اعتياد الاسترسال في جلب الملائمات دون كبح لأزمة الشهوات، ولأجل اختصاصهم بهذه الحالة دون المؤمنين ودون بعض أهل الكتاب الذين ربَّت الأديان فيهم عزيمة مقاومة دعوة النفوس الذميمة بتعريفهم ما تشتمل عليه تلك اللذات من المذمَّات وبأمرهم بالإقلاع عن كل ما فيه ضر عاجل أو آجل حتى يجردوها عنها إن أرادوا تناولها وينبذوا ما هو ذميمة محضة، وراضتهم على ذلك بالبشائر والزواجر حتى صارت لهم مَلَكة، فلذلك لم تزين الدنيا لهم، لأن زينتها عندهم ومعرضة للحكم عليها بالإثبات تارة وبالنفي أخرى، فإن من عرف ما في الأمر الزين ظاهرُه من الإضرار والقبائح انقلب زينه عنده شيناً، خص التزيين بهم، إذ المراد من قوله: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ ذمهم والتحذير من خلقهم، ولهذا لزم حمل التزيين على تزيين يُعد ذماً، فلزم أن يكون المراد منه تزييناً مشوباً بما يجعل تلك الزينة مذمة، وإلا فإن أصل تزيين الحياة الدنيا المقتضي للرغبة فيما هو زين أمر ليس بمذموم إذا روعي فيه ما أوصى الله برعيه، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32].

وقد استقريت مواقع التزيين المذموم فحصرتها في ثلاثة أنواع؛ **الأول**: ما ليس بزين أصلًا لا ذاتاً ولا صفة، لأن جميعه ذم وأذى، ولكنه زين للناس بأوهام وخواطر شيطانية وتخييلات شعرية كالخمر. **الثاني**: ما هو زين حقيقة لكن له عواقب تجعله ضرًّا وأذى كالزنا .**الثالث**: ما هو زين لكنه يحف به ما يصيِّره ذميماً كنجدة الظالم، وقد حضر لي التمثيل لثلاثتها بقول طرفة:

ولـولا ثـلاثٌ هـنَّ مـن عـيـشـة الـفـتـى　　وجَـدِّك لـم أحـفـل مـتـى قـام عُـوَّدي

فمنهن سبقي العاذلات بشَربة ... كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِدِ
وتقصيرُ يوم الدَّجْنِ والدجنُ مُعْجِبٌ ... ببَهْكَنةٍ تحت الخِباء المُعمَّد
وكرِّي إذا نادى المُضافُ مجنَّباً ... كسِيدِ الغضا نبَّهْتَه المُتورِّد

وقول: ﴿وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ عطف على جملة: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ إلخ، وهذه حالة أعجب من التي قبلها وهي حالة التناهي في الغرور؛ إذ لم يقتصروا على افتتانهم بزهرة الحياة الدنيا حتى سخروا بمن لم ينسج على منوالهم من المؤمنين الذين تركوا كثيراً من زهرة الحياة الدنيا لما هداهم الدين إلى وجوب ترك ذلك في أحوال وأنواع تنطوي على خبائث.

والسَّخَر بفتحتين: كالفرح، وقد تسكن الخاء تخفيفاً، وفعله كفرح، والسخرية الاسم، وهو تعجب مشوب باحتقار الحال المتعجَّب منها، وفعله قاصر لدلالته على وصف نفسي مثل عَجِب، ويتعدى بـ(من) جارَّةً لصاحب الحال المتعجب منها، فهي ابتدائية ابتداءً معنوياً، وفي لغةٍ تعديته بالباء وهي ضعيفة.

ووجه سخريتهم بالمؤمنين أنهم احتقروا رأيهم في إعراضهم عن اللذات لامتثال أمر الرسول وأفَّنوهم في ذلك ورأوهم قد أضاعوا حظوظهم وراء أوهام باطلة، لأن الكفار اعتقدوا أن ما مضى من حياتهم في غير نعمة قد ضاع عليهم إذ لا خلود في الدنيا ولا حياة بعدها كما قال الشاعر: «أنشده شمر»:

وأحمقُ ممن يَلْعَق الماء قال لي ... دع الخمر واشرَب من نُقاخٍ مُبَرَّدِ

فالسخرية ناشئة عن تزيين الحياة عندهم، ولذلك يصح جعل الواو للحال ليفيد تقييد حالة التزيين بحالة السخرية، فتتلازم الحالان ويقدر للجملة مبتدأ، أي: هم يسخرون، وقد قيل: إن من جملة من كان الكفار يسخرون منهم بلالًا وعماراً وصهيباً يقولون: هؤلاء المساكين تركوا الدنيا وطيباتها وتحملوا المشاق لطلب ما يسمونه بالآخرة وهي شيء باطل، وممن كان يسخر بهم عبدالله بن أُبي والمنافقون.

وجيء في فعل التزيين بصيغة الماضي وفي فعل السخرية بصيغة المضارع قضاء لحقَّي الدلالة على أن معنيي فعل التزيين أمر مستقر فيهم؛ لأن الماضي يدل على التحقق، وأن معنى (يسخرون) متكرر متجدد منهم؛ لأن المضارع يفيد التجدد، ويعلم السامع أن ما هو محقق بين الفعلين هو أيضاً مستمر؛ لأن الشيء الراسخ في النفس لا تفتر عن تكريره، ويعلم أن ما كان مستمراً هو أيضاً محقق؛ لأن الفعل لا يستمر إلا وقد تمكن من نفس فاعله وسكنت إليه، فيكون المعنى في الآية: زين للذين كفروا وتزين

الحياة الدنيا وسخروا ويسخرون من الذين آمنوا، وعلى هذا فإنما اختير لفعل التزيين خصوص المضي ولفعل السخرية خصوص المضارعة إيثاراً لكل من الصفتين بالفعل التي هي به أجدر؛ لأن التزيين لما كان هو الأسبق في الوجود وهو منشأ السخرية أوثر بما يدل على التحقق، ليدل على مَلَكةٍ واعتمد في دلالته على الاستمرار بالاستتباع، والسخرية لما كانت مترتبة على التزيين وكان تكررها يزيد في الذم، إذ لا يليق بذي المروءة السخرية بغيره، أوثرت بما يدل على الاستمرار واعتمد في دلالتها على التحقق دلالة الالتزام، لأن الشيء المستمر لا يكون إلا متحققاً.

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ﴾ أريد من الذين اتقوا المؤمنون الذين سخر منهم الذين كفروا؛ لأن أولئك المؤمنين كانوا متقين، وكان مقتضى الظاهر أن يقال: وهم فوقهم، لكن عُدل عن الإضمار إلى اسم ظاهر لدفع إيهام أن يغتر الكافرون بأن الضمير عائد إليهم ويضموا إليه كذباً وتلفيقاً كما فعلوا حين سمعوا قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۝١٩﴾ [النجم: 19] إذ سجد المشركون وزعموا أن محمداً أثنى على آلهتهم.

فعدل لذلك عن الإضمار إلى الإظهار ولكنه لم يُكْنِ بالاسم الذي سبق أعني ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لقصد التنبيه على مزية التقوى وكونها سبباً عظيماً في هذه الفوقية، على عادة القرآن في انتهاز فرص الهدى والإرشاد ليفيد فضل المؤمنين على الذين كفروا، وينبِّه المؤمنين على وجوب التقوى لتكون سبب تفوقهم على الذين كفروا يوم القيامة، وأما المؤمنون غير المتقين فليس من غرض القرآن أن يعبأ بذكر حالهم ليكونوا دوماً بين شدة الخوف وقليل الرجاء، وهذه عادة القرآن في مثل هذا المقام.

والفوقية هنا فوقية تشريف وهي مجاز في تناهي الفضل والسيادة كما استعير التحت لحالة المفضول والمسخَّر والمملوك. وقيدت بيوم القيامة تنصيصاً على دوامها، لأن ذلك اليوم هو مبدأ الحياة الأبدية.

فإن قلت: كيفما كان حظ المؤمنين من كثرة التقوى وقلتّها إنهم فوق الذين كفروا يوم القيامة بالإيمان، والمقام مقام التنويه بفضل المؤمنين فكان الأحق بالذكر هنا وصف «الذين آمنوا». **قلت**: وأما بيان مزية التقوى الذي ذكرته فله مناسبات أخرى. **قلت**: الآية تعريض بأن غير المتقين لا تظهر مزيتهم يوم القيامة وإنما تظهر بعد ذلك، لأن يوم القيامة هو مبدأ أيام الجزاء فغير المتقين لا يظهر لهم التفوق يومئذ، ولا يدركه الكفار بالحس، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 24] نعم تظهر مزيتهم بعد انقضاء ما قدِّر لهم من العذاب على الذنوب.

روي عن ابن عباس أن الآية نزلت في سادة قريش بمكة سخروا من فقراء المؤمنين وضعفائهم، فأعلمهم الله أن فقراء المؤمنين خير منهم عند الله، ووعد الله الفقراء بالرزق. وفي قوله: ﴿مَنْ يَشَآءُ﴾ تعريض بتهديد المشركين بقطع الرزق عنهم وزوال حظوتهم.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَآءُ﴾ إلخ، تذييل قُصد منه تعظيم تشريف المؤمنين يوم القيامة، لأن التذييل لا بد أن يكون مرتبطاً بما قبله، فالسامع يعلم من هذا التذييل معنى محذوفاً تقديره والذين اتقوا فوقهم فوقية عظيمة لا يحيط بها الوصف، لأنها فوقية مُنِحوها من فضل الله وفضل الله لا نهاية له، ولأن سخرية الذين كفروا بالذين آمنوا أنهم سخروا بفقراء المؤمنين لإقلالهم.

والحساب هنا حصر المقدار، فنفي الحساب نفي لعلم مقدار الرزق، وقد شاعت هذه الكناية في كلام العرب كما شاع عندهم أن يقولوا يُعَدُّون بالأصابع ويحيط بها العد كناية عن القلة، ومنه قولهم: شيء لا يحصى، ولذلك صح أن ينفى الحساب هنا عن أمر لا يعقل حسابه وهو الفوقية، وقال قيس بن الخطيم:

ما تمنعي يقظي فقد تؤتينه ... في النوم غيرَ مُصَرَّدٍ محسوبِ

[213] ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾.

استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان في البشر لحكمة اقتضته، وأنه ارتفع ذلك ورجع الله بالناس إلى وحدة الدِّين بالإسلام.

والمناسبة بينها وبين ما تقدمها تحتمل وجوهاً:

الأول: قال فخر الدين: إن الله تعالى لما بيَّن في قوله: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: 212] أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو استبدالهم الدنيا بالآخرة، بيَّن في هذه الآية أن هذه الحالة غير مختصة بالذين كفروا بمحمد ﷺ بل كانت حاصلة في الأزمنة المتقادمة لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق، وما كان اختلافهم لسبب البغي والتحاسد في طلب الدنيا، اهـ، فتكون الجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً لتنظير ما لقيه المسلمون بما كان في الأمم الغابرة.

الثاني: يؤخذ من كلام الطيبي عند قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: 214] أخذاً من كلام الكشاف أن المقصود من قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ تشجيع الرسول ﷺ والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين بذكر ما قابلت به الأمم السالفة أنبياءها وما لقوا فيها من الشدائد. اهـ. فالمناسبة على هذا في مدلول قوله

تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ﴾ [البقرة: 212]... إلخ، وتكون الجملة مستأنفة استئنافاً ابتدائياً للمناسبة.

والظاهر عندي أن موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تذييل لما قبلها ومقدمة لما بعدها.

فأما الأول: فلأنها أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم في الحق مما لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل في العصور والأجيال التي اقتضتها حكمة الله ولطفه مما يماثل الحالة التي نشأت فيها البعثة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين.

وأما الثاني: فلأنها مقدمة لما يرد بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الذي اختلف فيه الأمم وهو مضمون قوله تعالى: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ وذلك من خصائص كون الإسلام مهيمناً على ما سبقه من الشرائع الإلهية وتفضيله على جميع الأديان، وأن هذه المزية العظمى يجب الاعتراف بها وألا تكون مثار حسد للنبي وأمته، ردًّا على حسد المشركين، إذ يسخرون من الذين آمنوا، وعلى حسد أهل الكتاب الذي سبق التنبيه عليه في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ﴾ إلى قوله: ﴿يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 142].

وحصل من عموم ذلك تعليم المسلمين تاريخ أطوار الدِّين بين عصور البشر بكلمات جامعة ختمت بقوله: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ﴾، فإن كان المراد من كونهم أمة واحدة: الوحدة في الخير والحق وهو المختار كما سيأتي، فقد نبَّه الله أن الناس اختلفوا فبعث لهم أنبياء متفرقين لقصد تهيئة الناس للدخول في دين واحد عام، فالمناسبة حاصلة مع جملة: ﴿ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: 208] بناءً على أنها خطاب لأهل الكتاب، أي: ادخلوا في دين الإسلام الذي هدى الله به المسلمين.

وإن كان المراد من كون الناس أمة واحدة: الوحدة في الضلال والكفر يكون الله قد نبههم أن بعثة الرسل تقع لأجل إزالة الكفر والضلال الذي يحدث في قرون الجهالة، فكذلك انتهت تلك القرون إلى القرن الذي أعقبته بعثة محمد ﷺ، فتكون الآية تثبيتاً للمؤمنين، فالمناسبة حاصلة مع قوله: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ [البقرة: 212]. فالمعنى أن الإسلام هدى إلى شريعة تجمع الناس كلهم تبييناً لفضيلة هذا الدِّين واهتداء أهله إلى ما لم يهتد إليه غيرهم، مع الإشارة إلى أن ما تقدمه من الشرائع تمهيد له وتأنيس به كما سنبينه عند قوله: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾.

والناس اسم جمع ليس له مفرد من لفظه، و«أل» فيه للاستغراق لا محالة وهو هنا للعموم، أي: البشر كلهم، إذ ليس ثمة فريق معهود ولكنه هموم عرفي مبني على مراعاة الغالب الأغلب وعدم الاعتداد بالنادر لظهور أنه لا يخلو زمن غلب فيه الخير عن أن يكون بعض الناس فيه شريراً مثل عصر النبوة، ولا يخلو زمن غلب فيه الشر من أن يكون بعض الناس فيه خيراً مثل نوح: ﴿وَمَا ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود: 40].

والأمة بضم الهمزة: اسم للجماعة الذين أمرهم واحد، مشتقة من الأَم بفتح الهمزة وهو القصد، أي: يؤمون غاية واحدة، وإنما تكون الجماعة أمة إذا اتفقوا في الموطن أو الدين أو اللغة أو في جميعها.

والوصف بـ «واحدة» في الآية لتأكيد الإفراد في قوله: «أمة» لدفع توهم أن يكون المراد من الأمة القبيلة، فيظن أن المراد كان الناس أهل نسب واحد، لأن الأمة قد تطلق على من يجمعهم نسب متحد.

والوحدة هنا: مراد بها الاتحاد والتماثل في الدِّين بقرينة تفريع ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ . . . إلخ، فيحتمل أن يكون المراد كانوا أمة واحدة في الحق والهدى، أي: كان الناس على ملة واحدة من الحق والتوحيد، وبهذا المعنى روى الطبري تفسيرها عن أُبي بن كعب وابن عباس ومجاهد وقتادة وجابر بن زيد، وهو مختار الزمخشري، قال الفخر: وهو مختار أكثر المحققين، قال القفال: بدليل قوله تعالى بعده: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ إلى قوله: ﴿فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ﴾ لأن تفريع الخبر ببعثة النبيين على الجملة السابقة وتعليل البعث بقوله: ﴿لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ﴾ انتظم من ذلك كلام من بليغ الإيجاز وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فجاءتهم الرسل بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد ليدوموا على الحق خشية انصرافهم عنه إذا ابتدأ الاختلاف يظهر، وأيدهم الله بالكتب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، فلا جرم أن يكون مجيء الرسل لأجل إبطال اختلاف حدث، وأن الاختلاف الذي يحتاج إلى بعثة الرسل هو الاختلاف الناشئ بعد الاتفاق على الحق كما يقتضيه التفريع على جملة: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ بالفاء في قوله: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ وعلى صريح قوله: ﴿لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ﴾.

ولأجل هذه القرينة يتعين تقدير فاختلفوا بعد قوله: ﴿أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، لأن البعثة ترتبت على الاختلاف لا على الكون أمة واحدة، وعلى هذا الفهم قرأ ابن مسعود: «كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله» . . . إلخ، ولو كان المراد أنهم كانوا أمة واحدة في الضلال لصح تفريع البعثة على نفس هذا الكون بلا تقدير، ولولا أن القرينة صرفت عن هذا لكان هو المتبادر، ولهذا قال ابن عطية: كل من قدَّر الناس

في الآية كانوا مؤمنين، قدَّر في الكلام (فاختلفوا)، وكل من قدَّرهم كفاراً كانت بعثة الرسل إليهم اهـ.

ويؤيد هذا التقدير قوله في آية سورة يونس [19]: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟﴾ لأن الظاهر اتحاد غرض الآيتين، ولأنه لما أخبر هنا عن الناس بأنهم كانوا أمة واحدة ونحن نرى اختلافهم علمنا أنهم لم يدوموا على تلك الحالة.

والمقصود من الآية على هذا الوجه التنبيه على أن التوحيد والهدى والصلاح هي الفطرة التي فطر اللهُ الناسَ عليها حين خلقهم كما دلت عليه آية: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: 172]، وأنها ما غشَّاها إلا تلقين الضلال وترويج الباطل، وأن الله بعث النبيين لإصلاح الفطرة إصلاحاً جزئياً فكان هديهم مختلف الأساليب على حسب اختلاف المصالح والأهلية وشدة الشكائم، فكان من الأنبياء الميسر ومنهم المغلظ وأنه بعث محمداً لإكمال ذلك الإصلاح، وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدي وذلك معنى قوله: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾... إلخ.

وعن عطاء والحسن، أن المعنى: كان الناس أمة واحدة متفقين على الضلال والشر، وهو يروي عن ابن عباس أيضاً، وعليه فعطفُ قوله: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ عطف على اللفظ الظاهر لا تقدير معه، أي: كانوا كذلك فبعث الله النبيين، فيعلم أن المراد ليرشدوا الناس إلى الحق بالتبشير والنذارة. فالمقصود من الآية على هذا التأويل إظهار أن ما بعث الله به النبيين قد وقع فيه التغيير والاختلاف فيما بُعثوا به، وأن الله بعث محمداً بالقرآن لإرشادهم إلى ما اختلفوا فيه، فيكون المقصود بيان مزية دين الإسلام وفضله على سائر الأديان بما كان معه من البيان والبرهان.

وأياً ما كان المراد، فإن فعل (كان) هنا مستعمل في أصل معناه وهو اتصاف اسمها المخبر عنه بمضمون خبرها في الزمن الماضي وأن ذلك قد انقطع، إذ صار الناس منقسمين إلى فئتين: فئة على الحق، وفئة على الباطل.

فإن كان المراد الوحدة في الحق فقد حصل ذلك في زمن كان الغالب فيه على الناس الرشد والاستقامة والصلاح والإصلاح، فلم يكونوا بحاجة إلى بعثة الرسل إلى أن اختلفت أحوالهم فظهر فيهم الفساد، فقيل: كان ذلك فيما بين آدم ونوح، ونُقل هذا عن ابن عباس وقتادة ومجاهد، وقال ابن عطية: قال قوم كان ذلك زمن نوح كفر جل قومه فهلكوا بالطوفان إلا من نجاه الله مع نوح، فكان أولئك النفر الناجون أمة واحدة قائمة على الحق، وقيل: إنما كان الناس على الحق حين خلق الله الأرواح التي ستودع في بني آدم ففطرها على الإسلام فأقروا له بالوحدانية والعبودية وهو ما في قوله تعالى في

سورة الأعراف [172، 173]: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ﴾ على أحد تفاسير تلك الآية، وروي هذا عن أبي بن كعب وجابر بن زيد والربيع بن سليمان.

وفي «تفسير الفخر» عن القاضي عبدالجبار وأبي مسلم الأصفهاني أن معنى الآية ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ في التمسك بالشرائع العقلية على وجود الخالق وصفاته واجتناب الظلم والكذب، وحجتهما على ذلك أن قوله: ﴿ٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ جمع يفيد العموم، أي: لأنه معرف باللام فيقتضي أن بعثة كل النبيين كانت بعد أن كان الناس أمة واحدة بدليل الفاء، والشرائع إنما تلقيت من الأنبياء، فتعين أن كون الناس أمة واحدة شيء سابق على شرائع الأنبياء ولا يكون إلا مستفاداً من العقل، وهما يعنيان أن الله فطر الإنسان في أول نشأته على سلامة الفطرة من الخطأ والضلال، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: 4]، وقيل: أريد بالناس آدم وحواء. نقله ابن عطية عن مجاهد وقوم، والذي نجزم به أن هذا كان في زمن من أزمان وجود الناس على الأرض يعلمه الله تعالى لقوله: ﴿وَقُرُونًۢا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: 38] والأظهر أنه من زمن وجود آدم إلى أن أشرك قوم نوح، وإن كان المراد الوحدة على الباطل فقد حصل ذلك في زمن نوح في أول ما قصَّ الله علينا مع ما ورد في الصحيح أن نوحاً أول الرسل إلى أهل الأرض، فيظهر أن الضلال حدث في أهل الأرض وعمَّهم عاجلًا فبعث الله نوحاً إليهم ثم أهلك الكافرين منهم بالطوفان ونجى نوحاً ونفراً معه فأصبح جميع الناس صالحين، ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث الله النبيين. فيجدر بنا أن ننظر الآن فيما تضمنته هذه الآية من المعنى في تاريخ ظهور الشرائع وفي أسباب ذلك.

الناس أبناء أب واحد وأم واحدة، فلا جرم أن كانوا في أول أمرهم أمة واحدة لأن أبويهم لما ولدا الأبناء الكثيرين وتوالد أبناؤهما تألفت منهم في أمد قصير عائلة واحدة خلقت من مزاج نقي فكانت لها أمزجة متماثلة ونشأوا على سيرة واحدة في أحوال الحياة كلها، وما كانت لتختلف إلا اختلافاً قليلًا ليس له أثر يؤبه به ولا يحدث في العائلة تنافراً ولا تغالباً.

ثم إن الله تعالى لما خلق نوع الإنسان أراده ليكون أفضل الموجودات في هذا العالم الأرضي، فلا جرم أن يكون خلقه على حالة صالحة للكمال والخير، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾. فآدم خلق في أحسن تقويم يليق بالذَّكر جسماً وعقلًا وألهمه معرفة الخير واتباعه ومعرفة الشر وتجنُّبه، فكانت آراؤه مستقيمة تتوجه

ابتداء لما فيه النفع وتهتدي إلى ما يحتاج للاهتداء إليه، وتتعقل ما يشار به عليه فتميز النافع من غيره ويساعده على العمل بما يهتدي إليه فكره جسد سليم قوي متين، وحواء خُلقت في أحسن تقويم يليق بالأنثى خلقاً مشابهاً لخلق آدم، إذ أنها خلقت كما خلق آدم، قال تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1] فكانت في انسياق عقلها واهتدائها وتعقلها ومساعدة جسدها على ذلك على نحو ما كان عليه آدم. ولا شك أن أقوى عنصر في تقويم البشر عند الخلقة هو العقل المستقيم، فبالعقل تأتَّى للبشر أن يتصرف في خصائصه، وأن يضعها في مواضع الحاجة إليها.

هكذا كان شأن الذكر والأنثى فما، ولدا من الأولاد نشأ مثل نشأتهما في الأحوال كلها، ألم تر كيف اهتدى أحد بني آدم إلى دفن أخيه من مشاهدة فعل الغراب الباحث في الأرض، فكان الاستنباط الفكري والتقليد به أس الحضارة البشرية. فالصلاح هو الأصل الذي خُلق عليه البشر ودام عليه دهراً ليس بالقصير، ثم أخذ يرتد إلى أسفل سافلين، ذلك أن ارتداد الإنسان إلى أسفل سافلين إنما عرض له بعوارض كانت في مبدأ الخليقة قليلة الطُّرُوِّ أو معدومته، لأن أسباب الانحراف عن الفطرة السليمة لا تعدو أربعة أسباب:

الأول: خلل يعرض عند تكوين الفرد في عقله أو في جسده فينشأ منحرفاً عن الفضيلة لتلك العاهة.

الثاني: اكتساب رذائل من الأخلاق من مخترعات قواه الشهوية والغضبية ومن تقليد غيره بداعية استحسان ما في غيره من مفاسد يخترعها ويدعو إليها.

الثالث: خواطر خيالية تحدث في النفس مخالفة لما عليه الناس كالشهوات والإفراط في حب الذات أو في كراهية الغير مما توسوس به النفس فيفكر صاحبها في تحقيقها.

الرابع: صدور أفعال تصدر من الفرد بدواع حاجيَّة أو تكميلية ويجدها ملائمة له أو لذيذة عنده فيلازمها حتى تصير له عادة وتشتبه عنده بعد طول المدة بالطبيعة، لأن العادة إذا صادفت سذاجة من الفعل غير بصيرة بالنواهي رسخت فصارت طبعاً.

فهذه أربعة أسباب للانحطاط عن الفطرة الطيبة:

والأول: كان نادر الحدوث في البشر، لأن سلامة الأبدان وشباب واعتدال الطبيعة وبساطة العيش ونظام البيئة، كل تلك كانت موانع من طرو الخلل التكويني، ألا ترى أن نوع كل حيوان يلازم حال فطرته فلا ينحرف عنها باتباع غيره.

والثاني: كان غير موجود، لأن البشر يومئذٍ كانوا عائلة واحدة في موطن واحد يسير على نظام واحد وتربية واحدة وإحساس واحد، فمن أين يجيئه الاختلاف؟

والثالث: ممكن الوجود لكن المحبة الناشئة عن حسن المعاشرة وعن الإلف، والشفقة الناشئة عن الأخوة، والمواعظ الصادرة عن الأبوين، كانت حجباً لما يهجس من هذا الإحساس.

والرابع: لم يكن بالذي يكثر في الوقت الأول من وجود البشر، لأن الحاجات كانت جارية على وفق الطباع الأصلية، ولأن التحسينات كانت مفقودة، وإنما هذا السبب الرابع من موجبات الرقي والانحطاط في أحوال الجمعيات البشرية الطارئة.

أما حادثة قتل ابن آدم أخاه فما هي إلا فلتة نشأت عن السبب الثالث عن إحساس وجداني هو الحسد مع الجهل بمغبة ما ينشأ عن القتل؛ لأن البشر لم يعرف الموت إلا يومئذٍ، ولذلك أسرعت إليه الندامة، فتبين أن الصلاح هو حال الأمة يومئذٍ أو هو الغالب عليها.

وينشأ عن هذا الصلاح والاستقامة في الآباء دوام الاستقامة في النسل، لأن النسل مُنسل من ذوات الأصول فهو ينقل ما فيها من الأحوال الخِلقية والخُلقية، ولما كان النسل منسلًا من الذكر والأنثى كان بحكم الطبع محصلًا على مجموع من الحالتين، فإن استوت الحالتان أو تقاربتا جاء النسل على أحوال مساوية المظاهر لأحوال سلفه، قال نوح عليه السلام في عكسه: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 27]، ومما يدل على أن حال البشر في أول أمره صلاحٌ، ما نقله في «الكشاف» عن ابن عباس أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون على شريعة من الحق.

ثم كثرت العائلة البشرية وتكونت منها القبيلة فتكاثرت ونشأ فيها مع الزمان قليلًا قليلًا خواطر مختلفة ودبَّت فيها أسباب الاختلاف في الأحوال تبعاً لاختلاف بين حالي الأب والأم، فجاء النسل على أحوال مركبة مخالفة لكل من مفرد حالتي الأب والأم، وبذلك حدثت أمزجة جديدة وطرأت عليها حينئذٍ أسباب الانحطاط الأربعة، وصارت ملازمة لطوائف من البشر بحكم التناسل والتلقي، هنالك جاءت الحاجة إلى هدي البشر ببعثة الرسل، والتاريخ الديني دلنا على أن نوحاً أول الرسل الذين دعوا إلى الله تعالى، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: 13] الآية، ولما ذكر الرسل في آيات القرآن ابتدأهم في جميع تلك الآيات بنوح ولم يذكر آدم، وفي حديث الشفاعة في الصحيح تصريح بذلك أن آدم يقول للذين يستشفعون به: إني لست هناكم، ويذكر خطيئته إيتوا نوحاً أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض، وبهذا يتعين أن خطيئة قابيل

ليست مخالفة شرع مشروع، وأن آدم لم يكن رسولًا وأنه نبي صالح أوحي إليه بما يهذب أبناءه ويعلمهم بالجزاء.

فقوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ هو على الوجه الأول مفرَّع على ما يؤذن به قوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ مع تحقق وجود الخلاف بينهم بالمشاهدة من إرادة أن كونهم ﴿أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ دام مدة ثم انقضى، فيكون مفرعاً على جملة مقدرة تقديرها فاختلفوا (فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ)، وعلى الوجه الآخر مفرعاً على الكون أمة واحدة في الباطل، فعلى الأول يكون أول النبيين المبعوثين نوحاً، لأنه أول الرسل لإصلاح الخلق. **وعلى الثاني**: يكون أولهم آدم بعث لبنيه لما قتل أحدهم أخاه؛ فإن الظاهر أن آدم لم يبعث بشريعة لعدم الدواعي إلى ذلك، وإنما كان مرشداً كما يرشد المربي عائلته.

والمراد بالنبيين هنا الرسل بقرينة قوله: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ والإرسال بالشرائع متوغل في القدم وقبله ظهور الشرط وهو أصل ظهور الفواحش لأن الاعتقاد الفاسد أصل ذميم الفعال، وقد عبد قوم نوح الأصنام، عبدوا ودًّا وسواعاً ويغوث ويعوق ونسراً وهم يومئذٍ لم يزالوا في مواطن آدم وبنيه في «جبال نوذ» من بلاد الهند كما قيل، وفي البخاري عن ابن عباس أن وداً وسواعاً ويغوث ويعوق ونسراً كانوا من صالحي قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصاباً وسمُّوها بأسمائهم ففعلوا فلم تُعبد، حتى إذا هلك أولئك وتنسَّخ العلم عُبدت اهـ، وقيل كانوا من صالحي قوم آدم، وقيل: إن سواعاً هو ابن شيث وأن يغوث بن سواع ويعوق ابن يغوث ونسر بن يعوق، وقيل: إنهم من صالحي عصر آدم ماتوا فنحت قابيل ابن آدم لهم صوراً ثم عبدوهم بعد ثلاثة أجيال[1]، وهذا كله زمن متوغل في القدم قبل التاريخ فلا يؤخذ إلا بمزيد الاحتراز، وأقدم شريعة أثبتها التاريخ شريعة برهمان في الهند، فإنها تبتدئ من قبل القرن الثلاثين قبل الهجرة. وفي هذا العهد كانت في العراق شريعة عظيمة ببابل وضعها ملك بابل المدعو «حمورابي»، ويظن المؤرخون أنه كان معاصراً لإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ وأنه المذكور في «سفر التكوين» باسم «ملكي صادق» الذي لقي إبراهيم في شاليم، وبارك إبراهيم ودعا له.

والبعث: الإرسال والإنهاض للمشي، ومنه بعثُ البعير إذا أنهضه بعد أن برك، والبعث هنا مجاز مستعمل في أمر الله النبي بتبليغ الشريعة للأمة.

---

(1) في «صحيح البخاري» و«كتاب ابن الكلبي»: أن هذه الأصنام عُبدت في العرب، وقد بينت ذلك في «تاريخ العرب في الجاهلية».

و﴿ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ جمع نبي وهو فعيل بمعنى مفعول مشتق من النبأ وهو الخبر المهم، لأن الله أخبره بالوحي وعلم ما فيه صلاح نفسه وصلاح من ينتسب إليه، فإن أمره بتبليغ شريعة الأمة فهو رسول، فكل رسول نبي، والقرآن يذكر في الغالب النبي مراداً به الرسول، وقد ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً لا يعلم تفصيلهم وأزمانهم إلا الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَقُرُونًۢا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: 38] وقال: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِنۢ بَعْدِ نُوحٍ﴾ [الإسراء: 17]. وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر.

والمراد بالنبيين هنا خصوص الرسل منهم بقرينة قوله: «بعث»، وبقرينة الحال في قوله: ﴿مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾، لأن البشارة والإنذار من خصائص الرسالة والدعوة وبقرينة ما يأتي من قوله: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ الآية. فالتعريف في «النبيين» للاستغراق وهو الاستغراق الملقب بالعرفي في اصطلاح أهل المعاني.

والبشارة: الإعلام بخير حصل أو سيحصل، والنِّذارة بكسر النون الإعلام بشر وضر حصل أو سيحصل، وذلك هو الوعد والوعيد الذي تشتمل عليه الشرائع.

فالرسل هم الذين جاؤوا بالوعد والوعيد، وأما الأنبياء غير الرسل فإن وظيفتهم هي ظهور صلاحهم بين قومهم حتى يكونوا قدوة لهم، وإرشاد أهلهم وذويهم ومريديهم للاستقامة من دون دعوة حتى يكون بين قومهم رجال صالحون، وإرشاد من يسترشدهم من قومهم، وتعليم من يرونه أهلًا لعلم الخير من الأمة.

ثم هم قد يجيئون مؤيدين لشريعة مضت كمجيء إسحاق ويعقوب والأسباط لتأييد شريعة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومجيء أنبياء بني إسرائيل بعد موسى لتأييد التوراة، وقد لا يكون لهم تعلق بشرع من قبلهم كمجيء خالد بن سنان العبسي نبياً في عبس من العرب.

وقوله: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ الإنزال: حقيقته تدلية الجسم من علو إلى سفل، وهو هنا مجاز في وصول الشيء من الأعلى مرتبة إلى من هو دونه، وذلك أن الوحي جاء من قبل الله تعالى ودال على مراده من الخلق، فهو وارد للرسل في جانب له علو منزلة.

وأضاف (مع) إلى ضمير النبيين إضافة مجملة، واختير لفظ (مع) دون (عليهم) ليصلح لمن أنزل عليه كتاب منهم مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ولمن جاء مؤيداً لمن قبله مثل أنبياء بني إسرائيل بين موسى وعيسى.

والكتاب هو المكتوب، وأطلق في اصطلاح الشرع على الشريعة لأن الله يأمر الناس بكتابتها لدوام حفظها والتمكن من مدارستها، وإطلاق الكتاب عليها قد يكون حقيقة إن كانت الشريعة في وقت الإطلاق قد كُتبت أو كتب بعضها كقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 1، 2] على أحد الوجهين المتقدمين هنالك، وقد يكون مجازاً على الوجه الآخر، وما هنا يُحْمَل على الحقيقة لأن الشرائع قد نزلت وكُتبت وكتب بعض الشريعة المحمدية.

والمعية معية اعتبارية مجازية أريد بها مقارنة الزمان، لأن حقيقة المعية هي المقارنة في المكان وهي المصاحَبة، ولعل اختيار المعية هنا لما تؤذن به من التأييد والنصر، قال تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: 46]، وفي الحديث: «**ومعك روح القدس**».

والتعريف في الكتاب للاستغراق: ، أي: وأنزل مع النبيين الكتب التي نزلت كلها وهو من مقابلة الجمع بالجمع على معنى التوزيع، فالمعنى: أنزل مع كل نبي كتابه وقرينة التوزيع موكولة لعلم السامعين لاشتهار ذلك.

وإنما أفرد الكتاب ولم يقل: الكتب، لأن المفرد والجمع في مقام الاستغراق سواء، وقد تقدم مع ما في الإفراد من الإيجاز ودفع احتمال العهد إذ لا يجوز أن ينزل كتاب واحد مع جمع النبيين؛ فتعين أن يكون المراد الاستغراق لا العهد، وجوَّز صاحب «الكشاف» كون اللام للعهد، والمعنى: أنزل مع كل واحد كتابه.

والضمير في ﴿لِيَحۡكُمَ﴾ راجع إلى الكتاب، فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز عقلي، لأنه مبين ما به الحكم، أو فعل (يحكم) مجاز في البيان. ويجوز رجوع الضمير إلى اسم الجلالة، أي: أنزل الله الكتاب ليحكم بينهم، وإسناد الحكم مجاز عقلي، لأنه المسبب له والأمر بالقضاء به، وتعدية «يحكم» بـ(بين) لأنه لم يعين فيه محكوم له أو عليه.

وحكم الكتاب بين الناس بيان الحق والرشد والاستدلال عليه، وكونه فيما اختلفوا فيه كناية عن إظهار الحق، لأن الحق واحد لا يختلف فيه إلا عن ضلال أو خطأ، ولهذا قال جمهور علمائنا إن المصيب في الاجتهاديات واحد.

[213] ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ ۝٢١٣﴾.

عطف على جملة: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ﴾ لبيان حقيقة أخرى من أحوال

اختلاف الأمم وهو الاختلاف بين أهل الكتاب بعضهم مع بعض، وبين أهل الكتاب الواحد مع تلقيهم ديناً واحداً، والمعنى: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ فاختلف فيه كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَٱخْتُلِفَ فِيهِ﴾ [هود: 110].

والمعنى: وما اختلف فيه إلا أقوامهم الذين أوتوا كتبهم فاستغنى بجملة القصر عن الجملة الأخرى لتضمن جملة القصر إثباتاً ونفياً. فالله بعث الرسل لإبطال الضلال الحاصل من جهل البشر بصلاحهم فجاءت الرسل بالهدى، اتبعهم من اتبعهم فاهتدى وأعرض عنهم من أعرض فبقي في ضلالة، فإرسال الرسل لإبطال الاختلاف بين الحق والباطل، ثم أحدث اتباع الرسل بعدهم اختلافاً آخر وهو اختلاف كل قوم في نفس شريعتهم. والمقصود من هذا بيان عجيب حال البشر في تسرعهم إلى الضلال، وهي حقيقة تاريخية من تاريخ الشرائع، وتحذير المسلمين من الوقوع في مثل ذلك.

والتعريض بأهل الكتاب وهم أشهر أهل الشرائع يومئذٍ فيما صنعوا بكتبهم من الاختلاف فيها، وهذا من بديع استطراد القرآن في توبيخ أهل الكتاب وخاصة اليهود وهي طريقة عربية بليغة، قال زهير:

إن البخيل ملوم حين كان ... ولكن الجواد على علَّاته هرم

وقال الفرزدق يمدح الخليفة ويستطرد بهجاء جرير:

إلى ملِك ما أمُّه من محارِب ... أبوه ولا كانت كُليبٌ تُصاهره

والضمير من قوله: ﴿فِيهِ﴾ يجوز أن يعود إلى الكتاب وأن يعود إلى الحق الذي تضمنه الكتاب، والمعنى على التقديرين واحد، لأن الكتاب أنزل ملابساً للحق ومصاحباً له، فإذا اختلف في الكتاب اختلف في الحق الذي فيه، وبالعكس على طريقة قياس المساواة في المنطق.

والاختلاف في الكتاب ذهاب كل فريق في تحريف المراد منه مذهباً يخالف مذهب الآخر في أصول الشرع لا في الفروع، فإن الاختلاف في أصوله يعطل المقصود منه.

وجيء بالموصول دون غيره من المعرفات لما في الصلة من الأمر العجيب وهو أن يكون المختلفون في مقصد الكتاب هم الذين أعطوا الكتاب ليزيلوا به الخلاف بين الناس فأصبحوا هم سبب خلاف فيه، ولا شك أن ذلك يبطل المراد منه.

والمعنى تشنيع حال الذين أوتوه بأن كانوا أسوأ حالًا من المختلفين في الحق قبل مجيء الشرائع، لأن أولئك لهم بعض العذر بخلاف الذين اختلفوا بعد كون الكتاب بأيديهم.

وقوله: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾ متعلق باختلف، والبينات جمع بينة وهي الحجة والدليل. والمراد بالبينات هنا الدلائل التي من شأنها الصد عن الاختلاف في مقاصد الشريعة، وهي النصوص التي لا تحتمل غير مدلولاتها أعني قواطع الشريعة، والظواهر المتعاضدة التي التحقت بالقواطع. والظواهر التي لم يدع داع إلى تأويلها ولا عارضها معارض. والظواهر المتعارضة التي دل تعارضها على أن محمل كل منها على حالة لا تعارض حالة محمل الآخر وهو المعبر عنه في الأصول بالجمع بين الأدلة وتواريخ التشريع الدالة على نسخ حكم حكماً آخر، أو ما يقوم مقام التاريخ من نحو هذا ناسخ، أو كان الحكم كذا فصار كذا، فهذه بينات مانعة من الاختلاف لو كان غرض الأمم اتباع الحق. ومجيء البيناتِ بلوغُ ما يدل عليها وظهور المراد منها.

والبعدية هنا: بعدية اعتبار لم يقصد منها تأخر زمان الاختلاف عن مجيء البينات، وإن كان هو كذلك في الأمر نفسه، أي: أن الخلاف كان في حالة تقررت فيها دلائل الحق في نفوس المختلفين.

وقوله: ﴿بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ﴾ مفعول لأجله لاختلفوا، والبغي: الظلم، وأصل البغي في كلام العرب الطلب، ثم شاع في طلب ما للغير بدون حق فصار بمعنى الظلم معنى ثانياً، وأطلق هنا على الحسد لأن الحسد ظلم.

والمعنى أن داعي الاختلاف هو التحاسد وقصد كل فريق تغليط الآخر، فيُحمل الشريعة غير محاملها ليفسد ما حملها عليه الآخر فيفسد كل فريق صواب غيره، وأما خطؤه فأمره أظهر.

وقوله: ﴿بَيۡنَهُمۡۖ﴾ متعلق بقوله: ﴿بَغۡيَۢا﴾ للتنصيص على أن البغي بمعنى الحسد، وأنه ظلم في نفس الأمة وليس ظلماً على عدوها.

واعلم أن تعلق كل من المجرور وهو ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ﴾ وتعلق المفعول لأجله وهو ﴿بَغۡيَۢا﴾ بقوله: ﴿ٱخۡتَلَفَ﴾ الذي هو محصور بالاستثناء المفرغ، ويستلزم أن يكون كلاهما محصوراً في فاعل الفعل الذي تعلقاً به، فلا يتأتى فيه الخلاف الذي ذكره الرضي بين النحاة في جواز استثناء شيئين بعد أداة استثناء واحدة، لأن التحقيق أن ما هنا ليس استثناء أشياء بل استثناء شيء واحد وهم الذين أوتوه، لكنه مقيد بقيدين هما: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾ و﴿بَغۡيَۢا﴾ إذ المقصود أن الخلاف لم يكن بين أهل الدِّين ومعانديه، ولا كان بين أهل الدين قبل ظهور الدلائل الصارفة عن الخلاف، ولا كان

ذلك الخلاف عن مقصد حسن بل كان بين أهل الدِّين الواحد، مع قيام الدلائل وبدافع البغي والحسد.

والآية تقتضي تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف في الدِّين أي في أصول الإسلام، فالخلاف الحاصل بين علماء الإسلام ليس اختلافاً في أصول الشريعة، فإنها إجماعية، وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها، ولذلك اتفقت أصولهم في البحث عن مراد الله تعالى وعن سنة رسوله للاستدلال عن مقصد الشارع وتصرفاته، واتفقوا في أكثر الفروع، وإنما اختلفوا في تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع، وقد استبرأوا للدِّين فأعلنوا جميعاً: أن لله تعالى حُكْماً في كل مسألة، وأنه حكم واحد، وأنه كلف المجتهدين بإصابته وأن المصيب واحد، وأن مخطئه أقل ثواباً من مصيبه، وأن التقصير في طلبه إثم. فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للأنظار.

أما لو جاء أتباعهم فانتصروا لآرائهم مع تحقق ضعف المدرك أو خطئه لقصد ترويج المذهب وإسقاط رأي الغير، فذلك يشبه الاختلاف الذي شنعه الله تعالى وحذرنا منه، فكونوا من مثله على حذر ولا تكونوا كمثل قول المعري:

فمُجادل وَصَلَ الجدال وقد درى ... أن الحقيقة فيه ليس كما زَعَمْ
عَلِمَ الفتى النُّظَّار أن بصائراً ... عمِيَتْ فكم يُخفي اليقين وكم يُعَم

وقوله: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ هذا العطف يحتمل أن الفاء عاطفة على ﴿اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ الذي تضمنته جملة القصر، قال ابن عرفة: عطف بالفاء إشارة إلى سرعة هدايته المؤمنين بعقب الاختلاف، اهـ، يريد أنه تعقيب بحسب ما يناسب سرعة مثله وإلا فهدي المسلمين وقع بعد أزمان مضت، حتى تفاقم اختلاف اليهود واختلاف النصارى، وفيه بعد لا يخفى، فالظاهر عندي: أن الفاء فصيحة لما علم من أن المقصود من الكلام السابق التحذير من الوقوع في الاختلاف ضرورة أن القرآن إنما نزل لهدي المسلمين للحق في كل ما اختلف فيه أهل الكتب السالفة، فكأن السامع ترقب العلم بعاقبة هذا الاختلاف فقيل: دام هذا الاختلاف إلى مجيء الإسلام فهدى الله الذين آمنوا. . . إلخ، فقد أفصحت عن كلام مقدر وهو المعطوف عليه المحذوف كقوله تعالى: ﴿اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ﴾ [البقرة: 60].

والمراد من الذين آمنوا المسلمون لا محالة، والضمير في ﴿اخْتَلَفُوا﴾ عائد للمختلفين كلهم، سواء الذين اختلفوا في الحق قبل مجيء الرسل والذين اختلفوا في

الشرائع بعد مجيء الرسل والبينات، ولذلك بينه بقوله: ﴿مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ وهو الحق الذي تقدم ذكره في قوله: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ فإن اختلاف الفريقين راجع إلى الاختلاف في تعيين الحق إما عن جهل أو عن حسد وبغي.

والإذن: الخطاب بإباحة فعل وأصله مشتق من فعل أَذِنَ إذا أصغى أذنه إلى كلام من يكلمه، ثم أطلق على الخطاب بإباحة فعل على طريقة المجاز بعلاقة اللزوم لأن الإصغاء إلى كلام المتكلم يستلزم الإقبال عليه وإجابة مطلبه، وشاع ذلك حتى صار الإذن أشيع في معنى الخطاب بإباحة الفعل، وبذلك صار لفظ الإذن قابلًا لأن يستعمل مجازاً في معان من مشابهات الخطاب بالإباحة، فأطلق في هذه الآية على التمكين من الاهتداء وتيسيره بما في الشرائع من بيان الهدى والإرشاد إلى وسائل الاهتداء على وجه الاستعارة، لأن من ييسر لك شيئاً فكأنه أباح لك تناوله.

وفي هذا إيماء إلى أن الله بعث بالإسلام لإرجاع الناس إلى الحق وإلى التوحيد الذي كانوا عليه، أو لإرجاعهم إلى الحق الذي جاءت الرسل لتحصيله، فاختلف أتباعهم فيه بدلًا من أن يحققوا بإفهامهم مقاصد ما جاءت به رسلهم، فحصل بما في الإسلام من بيان القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وضوح الحق والإرشاد إلى كيفية أخذه، فحصل بمجيء الإسلام إتمام مراد الله مما أنزل من الشرائع السالفة.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ تذييل لبيان أن فضل الله يعطيه من يشاء، وهذا إجمال، وتفصيله أن حكمة الله اقتضت أن يتأخر تمام الهدى إلى وقت مجيء شريعة الإسلام لما تهيأ البشر بمجيء الشرائع السابقة لقبول هذه الشريعة الجامعة، فكانت الشرائع السابقة تمهيداً وتهيئة لقبول دين الإسلام، ولذلك صدِّرت هذه الآية بقوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، فكما كان البشر في أول أمره أمة واحدة على هدى بسيط ثم عرضت له الضلالات عند تحرك الأفكار البشرية، رجع البشر إلى دين واحد في حالة ارتقاء الأفكار، وهذا اتحاد عجيب، لأنه جاء بعد تشتت الآراء والمذاهب، ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: 19].

وفي الحديث: «**مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر قوماً يعملون له عملًا يوماً إلى الليل على أجر معلوم فعملوا له نصف النهار، فقالوا: لا حاجة لنا إلى أجرك الذي شرطت لنا وما عملنا باطل، فقال لهم: لا تفعلوا أكملوا بقية عملكم وخذوا أجركم كاملًا فأبوا وتركوا، واستأجر آخرين بعدهم فقال لهم: أكملوا بقية يومكم هذا ولكم الذي شرطت لهم من الأجر فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر، قالوا: تلك**

ما عملنا باطل ولك الأجر الذي جعلت لنا فيه، فقال لهم: أكملوا بقية عملكم فإنما بقي من النهار شيء يسير فأبوا، واستأجر قوماً أن يعملوا له بقية يومهم فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس واستكملوا أجر الفريقين كليهما، فذلك مثلهم ومثل ما قبلوا من هذا النور، فقالت اليهود والنصارى: ما لنا أكثر عملًا وأقل عطاء؟ قال: هل ظلمتكم من حقكم شيئاً؟ قالوا: لا، قال: فذلك فضلي أوتيه من أشاء».

[214] ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾﴾.

إضراب انتقالي عن الكلام السابق فاحتاج إلى وجه مناسبة به، فقال الطيبي أخذاً من كلام الكشاف: إن قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: 213] كلام ذُكرت فيه الأمم السالفة وذُكر من بُعث إليهم من الأنبياء وما لقوا منهم من الشدائد، ومُدمجٌ لتشجيع الرسول والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين كما قال: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [هود: 120]، فمن هذا الوجه كان الرسول وأصحابه مرادين من ذلك الكلام، يدل عليه قوله: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: 213] وهو المُضرَب عنه ببل التي تضمَّنتها (أم) أي: دع ذلك، أحسِبوا أن يدخلوا الجنة. اهـ.

وبيانه أن القصد من ذكر الأمم السالفة حيثما وقع في القرآن هو العبرة والموعظة والتحذير من الوقوع فيما وقعوا فيه بسوء عملهم والاقتداء في المحامد، فكان في قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ الآية إجمال لذلك، وقد ختم بقوله: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ﴾، ولما كان هذا الختام منقبة للمسلمين أوقظوا أن لا يُزْهَوا بهذا الثناء فيحسبوا أنهم قضوا حق شكر النعمة، فعقَّب بأن عليهم أن يصبروا لما عسى أن يعترضهم في طريق إيمانهم من البأساء والضراء اقتداء بصالحي الأمم السالفة، فكما حذَّرهم الله من الوقوع فيما وقع فيه الضالون من أولئك الأمم حرضهم هنا على الاقتداء بهدى المهتدين منهم على عادة القرآن في تعقيب البشارة بالنذارة وعكس ذلك، فيكون قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ﴾ إضراباً عن قوله: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ وليكون ذلك تصبيراً لهم على ما نالهم يوم الحديبية من تطاول المشركين عليهم بمنعهم من العمرة وما اشترطوا عليهم للعام القابل، ويكون أيضاً تمهيداً لقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ [البقرة: 216] الآية، وقد روي عن أكثر المفسرين الأولين أن هذه الآية نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والشدائد، فتكون تلك الحادثة زيادة في المناسبة.

و«أم» في الإضراب كـ«بل»، إلا أن (أم) تؤذن بالاستفهام وهو هنا تقرير بذلك وإنكاره إن كان حاصلًا، أي بل أحسِبتم أن تدخلوا دون بلوى وهو حسبان باطل لا ينبغي اعتقاده.

وحَسِب بكسر السين في الماضي: فعل من أفعال القلوب أخوات (ظن)، وفي مضارعه وجهان: كسر السين وهو أجود، وفتحها وهو أقيس، وقد قرئ بهما في المشهور. ومصدره الحِسبان بكسر الحاء وأصله من الحساب بمعنى العد، فاستُعمل في الظن تشبيهاً لجولان النفس في استخراج علم ما يقع بجولان اليد في الأشياء لتعيين عددها، ومثله في ذلك فعل عدَّ بمعنى ظنَّ.

والخطاب للمسلمين وهو إقبال عليهم بالخطاب بعد أن كان الكلام على غيرهم، فليس فيه التفات، وجعله صاحب «الكشاف» التفاتاً بناءً على تقدم قوله: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: 213] وأنه يقتضي أن يقال: أم حسبوا، أي: الذين آمنوا، والأظهر أنه لما وقع الانتقال من غرض إلى غرض بالإضراب الانتقالي الحاصل بأم، صار الكلام افتتاحاً محضاً، وبذلك يتأكد اعتبار الانتقال من أسلوب إلى أسلوب، فالالتفات هنا غير منظور إليه على التحقيق.

ودخول الجنة هنا دخولها بدون سبق عناء وبلوى، وهو دخول الذين استوفوا كل ما وجب عليهم ولم يقصِّروا في شيء منه، وإلا فإن دخول الجنة محسوب لكل مؤمن ولو لم تأته البأساء والضراء أو أتته ولم يصبر عليها، بمعنى أن الصبر على ذلك وعدم الضجر منه موجب لغفران الذنوب، أو المراد من ذلك أن تنالهم البأساء فيصبروا ولا يرتدوا عن الدِّين لذلك فيكون دخول الجنة متوقفاً على الصبر على البأساء والضراء بهذا المعنى، وتطرقُ هاته الحالة سنَّة من سنن الله تعالى في أتباع الرسل في أول ظهور الدِّين وذلك من أسباب مزيد فضائل اتباع الرسل، فلذلك هيِّئ المسلمون لتلقيه من قبل وقوعه لطفاً بهم ليكون حصوله أهون عليهم.

وقد لقي المسلمون في صدر الإسلام من أذى المشركين البأساء والضراء وأُخرجوا من ديارهم وتحملوا مضض الغربة، فلما وردوا المدينة لقوا من أذى اليهود في أنفسهم وأذى المشركين في قرابتهم وأموالهم بمكة ما كدر عليهم صفو حفاوة الأنصار بهم، كما أن الأنصار لقوا من ذلك شدة المضايقة في ديارهم بل وفي أموالهم، فقد كان الأنصار يعرضون على المهاجرين أن يتنازلوا لهم عن حظ من أموالهم.

و«لما» أخت (لم) في الدلالة على نفي الفعل ولكنها مركبة من لم وما النافية

فأفادت توكيد النفي، لأنها ركبت من حرفي نفي، ومن هذا كان النفي بها مشعراً بأن السامع كان يترقب حصول الفعل المنفي بها فيكون النفي بها نفياً لحصول قريب، وهو يشعر بأن حصول المنفي بها يكون بعد مدة، وهذا استعمال دل عليه الاستقراء واحتجوا له بقول النابغة:

أزف الترحُّل غير أن ركابنا لمَّا تَزُلْ برحالنا وكأنْ قدِ

فنفى بـ«لما» ثم قال وكأن قد، أي: وكأنه قد زالت.

والواو للحال، أي: أحسبتم دخول الجنة في حالة انتفاء ما يترقب حصوله لكم من مس البأساء والضراء، فإنكم لا تدخلون الجنة ذلك الخول السالم من المحنة إذا تحملتم ما هو من ذلك القبيل.

والإتيان مجاز في الحصول، لأن الشيء الحاصل بعد العدم يجعل كأنه أتى من مكان بعيد.

والمثل: المشابه في الهيئة والحالة كما تقدم في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: 17].

و﴿ٱلَّذِينَ خَلَوْا﴾: هم الأمم الذين مضوا وانقرضوا، وأصل خَلَوا: خلا منهم المكان فبولغ في إسناد الفعل فأسند إليهم ما هو من صفات مكانهم.

و﴿مِن قَبْلِكُم﴾ متعلق بخلوا لمجرد البيان وقصد إظهار الملابسة بين الفريقين.

والمس حقيقته: اتصال الجسم بجسم آخر وهو مجاز في إصابة الشيء وحلوله، فمنه مس الشيطان أي حلول ضُر الجِنَّة بالعقل، ومس سقر: ما يصيب من نارها، ومسه الفقر والضر: إذا حل به، وأكثر ما يطلق في إصابة الشر، قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ﴾ [الزمر: 8] ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا﴾ [يونس: 12] ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ﴾ [فصلت: 51] ﴿وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ﴾ [الأعراف: 73] فالمعنى هنا: حلَّت بهم البأساء والضراء. وقد تقدم القول في البأساء والضراء عند قوله تعالى: ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ﴾ [البقرة: 177].

وقوله: ﴿وَزُلْزِلُوا۟﴾، أي: أزعجوا أو اضطربوا، وإنما الذي اضطرب نظام معيشتهم، قال تعالى: ﴿هُنَالِكَ ٱبْتُلِىَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿١١﴾﴾ [الأحزاب: 11]، والزلزلة تحرك الجسم من مكانه بشدة، ومنه زلزال الأرض، فوزن زُلْزِلَ فُعْفِل، والتضعيف فيه دال على تكرر كما قال تعالى: ﴿فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا﴾ [الشعراء: 94] وقالوا: لَمْلَم بالمكان إذا نزل به نزول إقامة.

و«حتى» غاية للمس والزلزال، أي: بلغ بهم الأمر إلى غاية يقول عندها الرسول والذين معه متى نصر الله.

ولما كانت الآية مخبرة عن مسٍّ حلَّ بمن تقدم من الأمم ومنذرة بحلول مثله بالمخاطَين وقت نزول الآية، جاز في فعل يقول أن يعتبر قول رسول أمة سابقة أي زلزلوا حتى يقول رسول المزلزَلين فـ «أل» للعهد، أو حتى يقول كل رسول لأمة سبقت فتكون «أل» للاستغراق، فيكون الفعل محكياً به تلك الحالة العجيبة فيرفع بعد حتى؛ لأن الفعل المراد به الحال يكون مرفوعاً، وبرفع الفعل قرأ نافع وأبو جعفر، وجاز فيه أن يعتبر قول رسول المخاطبين ﷺ فأل فيه للعهد، والمعنى: وزلزلوا مثلهم حتى يقول الرسول فيكون الفعل منصوباً؛ لأن القول لما يقع وقتئذ، وبذلك قرأ بقية العشرة، فقراءة الرفع أنسب بظاهر السياق وقراءة النصب أنسب بالغرض المسوق له الكلام، وبكلتا القراءتين يحصل كلا الغرضين.

ومتى استفهام مستعمل في استبطاء زمان النصر.

وقوله: ﴿أَلَا إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ كلام مستأنف بقرينة افتتاحه بألا، وهو بشارة من الله تعالى للمسلمين بقرب النصر بعد أن حصل لهم من قوارع صدر الآية ما ملأ القلوب رعباً، والقصد منه إكرام هذه الأمة بأنها لا يبلغ ما يمسها مبلغ ما مس من قبلها. وإكرام للرسول ﷺ بألا يحتاج إلى قول ما قالته الرسل قبله من استبطاء نصر الله بأن يجيء نصر الله لهاته الأمة قبل استبطائه، وهذا يشير إلى فتح مكة.

[215] ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿215﴾﴾.

استئناف ابتدائي لابتداء جواب عن سؤال سأله بعض المسلمين النبي ﷺ. روى الواحدي عن ابن عباس أن السائل عمرو بن الجموح الأنصاري، وكان ذا مال فقال: يا رسول الله بماذا يُتصدق وعلى من يُنفق؟ وقال ابن عطية: السائلون هم المؤمنون، يعني أنه تكرر السؤال عن تفصيل الإنفاق الذي أمروا به غير مرة على الإجمال، فطلبوا بيان من ينفق عليهم، وموقع هذه الآية في هذا الموضع إما لأن نزولها وقع عقب نزول التي قبلها، وإما لأمر بوضعها في هذا الموضع جمعاً لطائفة من الأحكام المفتتحة بجملة: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ وهي ستة أحكام.

ثم قد قيل: إنها نزلت بعد فرض الزكاة فتكون بياناً لمصارف الزكاة ثم نسخت بآية: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ الآية في سورة براءة [60]، فهو بتخصيص

لإخراج الوالدين والأقربين واليتامى، وإن كانوا من غير الأصناف الثمانية المذكورة في آية براءة.

و﴿مَاذَا﴾ استفهام عن المنفَق «بفتح الفاء» ومعنى الاستفهام عن المنفَق السؤال عن أحواله التي يقع بها موقع القَبول عند الله، فإن الإنفاق حقيقة معروفة في البشر وقد عرفها السائلون في الجاهلية. فكانوا في الجاهلية ينفقون على الأهل وعلى الندامى وينفقون في الميسر، يقولون: فلان يتمم أيساره، أي: يدفع عن أيساره أقساطهم من مال المقامرة ويتفاخرون بإتلاف المال. فسألوا في الإسلام عن المعتد به من ذلك دون غيره، فلذلك طابق الجواب السؤال إذ أجيب: ﴿قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾، فجاء ببيان مصارف الإنفاق الحق وعرف هذا الجنس بمعرفة أفراده، فليس في هذا الجواب ارتكاب الأسلوب الحكيم كما قيل، إذ لا يعقل أن يسألوا عن المال المنفق بمعنى السؤال عن النوع الذي ينفق من ذهب أم من وَرِق أم من طعام، لأن هذا لا تتعلق بالسؤال عنه أغراض العقلاء، إذ هم يعلمون أن المقصد من الإنفاق إيصال النفع للمنفق عليه، فيتعين أن السؤال عن كيفيات الإنفاق ومواقعه، ولا يريبكم في هذا أن السؤال هنا وقع بـ(ما) وهي يُسأل بها عن الجنس لا عن العوارض، فإن ذلك اصطلاح منطقي لتقريب ما ترجموه من تقسيمات مبنية على اللغة اليونانية وأخذ به السكاكي، لأنه يحفل باصطلاح أهل المنطق وذلك لا يشهد له الاستعمال العربي.

والخير: المال كما تقدم في قوله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾ [البقرة: 180] في آية الوصية.

و﴿مَا أَنفَقْتُم﴾ شرط، ففعل ﴿أَنفَقْتُم﴾ مراد به الاستقبال كما هو مقتضى الشرط، وعبَّر بالماضي لإظهار الرغبة في حصول الشرط فينزل كالحاصل المتقرر.

واللام في (للوالدين) للمِلْك، بمعنى الاستحقاق، أي: فالحقيق به الوالدين، أي: إن تنفقوا فأنفقوا للوالدين أو أعطوا للوالدين، وقد تقدم بيانهم في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى الْقُرْبَىٰ﴾ [البقرة: 177] الآية.

والآية دالة على الأمر بالإنفاق على هؤلاء والترغيب فيه، وهي في النفقة التي ليست من حق المال أعني الزكاة، ولا هي من حق الذات من حيث إنها ذات كالزوجة، بل هذه النفقة التي هي من حق المسلمين بعضهم على بعض لكفاية الحاجة وللتوسعة، وأولى المسلمين بأن يقوم بها أشدهم قرابة بالمعوزين منهم، فمنها واجبة كنفقة الأبوين الفقيرين والأولاد الصغار الذين لا مال لهم إلى أن يقدروا على التكسب أو ينتقل حق الإنفاق إلى غير الأبوين، وذلك كله بحسب عادة أمثالهم، وفي تحديد القربى الموجبة للإنفاق خلاف بين الفقهاء. فليست هاته الآية بمنسوخة بآية الزكاة، إذ لا تعارض بينهما

حتى نحتاج للنسخ وليس في لفظ هاته الآية ما يدل على الوجوب حتى يظن أنها نزلت في صدقة واجبة قبل فرض الزكاة.

وابن السبيل هو الغريب عن الحي المار في سفره، ينفَق عليه ما يحتاج إليه.

وقوله: ﴿وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ تذييل، والمقصود من قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ الكناية عن الجزاء عليه، لأن العليم القدير إذا امتثل أحد لأمره لا يحول بينه وبين جزائه عليه حائل. وشمل عموم ﴿وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ﴾ الأفعال الواجبة والمتطوع بها فيعم النفقات وغيرها.

[216] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿216﴾﴾.

المناسبة أن القتال من البأساء التي في قوله: ﴿وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ﴾ [البقرة: 214] فقد كلفت به الأمم قبلنا، فقد كلفت بنو إسرائيل بقتال الكنعانيين مع موسى عليه السلام، وكلفوا بالقتال مع طالوت وهو شاول مع داود، وكلف ذو القرنين بتعذيب الظالمين من القوم الذين كانوا في جهة المغرب من الأرض.

ولفظ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ من صيغ الوجوب وقد تقدم في آية الوصية، وأل في «القتال» للجنس، ولا يكون القتال إلا للأعداء فهو عام عموماً عرفياً، أي: كتب عليكم قتال عدو الدين.

والخطاب للمسلمين، وأعداؤهم يومئذٍ المشركون، لأنهم خالفوهم في الدِّين وآذوا الرسول والمؤمنين، فالقتال المأمور به هو الجهاد لإعلاء كلمة الله، وقد كان النبي ﷺ غير مأذون في القتال في أول ظهور الإسلام، ثم أذن له في ذلك بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾ [الحج: 39]، ثم نزلت آية قتال المبادئين بقتال المسلمين في قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: 190] كما تقدم آنفاً.

هذه الآية نزلت في واقعة سَرِيَّة عبدالله بن جحش كما يأتي، وذلك في الشهر السابع عشر من الهجرة، فالآية وردت في هذه السورة مع جملة التشريعات والنظم التي حوتها كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ [البقرة: 178] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [البقرة: 180].

فعلى المختار يكون قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ خبراً عن حكم سبق لزيادة تقريره ولينتقل منه إلى قوله: ﴿وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ الآية، أو إعادة لإنشاء وجوب القتال زيادة في تأكيده، أو إنشاءً أُنُفاً لوجوب القتال إن كانت هذه أول آية نزلت في هذا المعنى بناءً

على أن قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ۚ﴾ [الحج: 39] إذن في القتال وإعداد له وليست بموجبة له.

وقوله: ﴿وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْۖ﴾، حال لازمة وهي يجوز اقترانها بالواو، ولك أن تجعلها جملة ثانية معطوفة على جملة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾، إلا أن الخبر بهذا لما كان معلوماً للمخاطبين تعيَّن أن يكون المراد من الإخبار لازم الفائدة، أعني كتبناه عليكم ونحن عالمون أنه شاق عليكم، وربما رجح هذا الوجه بقوله تعالى بعد هذا: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

والكُره بضم الكاف: الكراهية ونفرة الطبع من الشيء، ومثله الكَره بالفتح على الأصح، وقيل: الكره بالضم المشقة ونفرة الطبع، وبالفتح هو الإكراه وما يأتي على الإنسان من جهة غيره من الجبر على فعلٍ ما بأذى أو مشقة، وحيث قرئ بالوجهين هنا وفي قوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًاۖ﴾ [الأحقاف: 15] ولم يكن هنا ولا هنالك معنى للإكراه تعين أن يكون بمعنى الكراهية وإباية الطبع كما قال الحماسي العُقيلي:

بكُره سراتنا يا آل عمرو ... نُغاديكم بمُرهَفَة النِّصال

رووه بضم الكاف وبفتحها.

على أن قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْۖ﴾ الوارد مورد التذييل: دليل على أن ما قبله مصدر بمعنى الكراهية ليكون جزئياً من جزئيات أن تكرهوا شيئاً.

وقد تمحَّل صاحب «الكشاف» لحمل المفتوح في هذه الآية والآية الأخرى على المجاز. وقرره الطيبي والتفتازاني بما فيه تكلف، وإذ هو مصدر فالإخبار به مبالغة في تمكن الوصف من المخبر عنه كقول الخنساء:

فإنما هي إقبالٌ وإدبارُ

أي: تُقبِل وتُدبِر.

وقيل: الكره اسم للشيء المكروه كالخبر. فالقتال كريه للنفوس، لأنه يحول بين المقاتل وبين طمأنينته ولذاته ونومه وطعامه وأهله وبيته، ويلجئ الإنسان إلى عداوة من كان صاحبه ويعرضه لخطر الهلاك أو ألم الجراح، ولكن فيه دفع المذلة الحاصلة من غلبة الرجال واستضعافهم، وفي الحديث: «**لا تمنَّوا لقاء العدو فإذا لقيتم فاصبروا**»، وهو إشارة إلى أن القتال من الضرورات التي لا يحبها الناس إلا إذا كان تركها يفضي إلى ضر عظيم قال العُقيلي:

ونبكي حين نقتلُكُم عليكم ونقتلكم كأنَّا لا نُبالي

ومعلوم أن كراهية الطبع لا تنافي تلقي التكليف به برضا لأن أكثر التكليف لا يخلو عن مشقة.

ثم إن كانت الآية خبراً عن تشريع مضى، يحتمل أن تكون جملة: ﴿وَهُوَ كُرْهٌ﴾ حكاية لحالة مضت وتلك في أيام قلة المسلمين فكان إيجاب القتال ثقيلًا عليهم، وقد كان من أحكامه أن يثبت الواحد منهم لعشرة من المشركين أعدائهم، وذلك من موجبات كراهيتهم القتال، وعليه فليس يلزم أن تكون تلك الكراهية باقية إلى وقت نزول هذه الآية، فيحتمل أن يكون نزلت في شأن صلح الحديبية وقد كانوا كرهوا الصلح واستحبوا القتال، لأنهم يومئذٍ جيش كثير فيكون تذكيراً لهم بأن الله أعلم بمصالحهم، فقد أوجب عليهم القتال حين كانوا يكرهونه وأوجب عليهم الصلح في وقت أحبوا فيه القتال، فحذف ذلك لقرينة المقام، والمقصود الإفضاء إلى قوله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ لتطمئن أنفسهم بأن الصلح الذي كرهوه هو خير لهم، كما تقدم في حوار عمر مع رسول الله ﷺ ومع أبي بكر، ويكون في الآية احتباك، إذ الكلام على القتال، فتقدير السياق: كتب عليكم القتال وهو كره لكم ومُنعتم منه وهو حِبٌّ لكم، وعسى أن تكرهوا القتال وهو خير لكم وعسى أن تحبوه وهو شر لكم، وإن كانت الآية إنشاء تشريع فالكراهية موجودة حين نزول الآية فلا تكون واردة في شأن صلح الحديبية، وأول الوجهين أظهرهما عندي ليناسب قوله عقبه: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: 217].

وقوله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ تذييل احتيج إليه لدفع الاستغراب الناشئ عن قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾، لأنه إذا كان مكروهاً فكان شأن رحمة الله بخلقه ألا يكتبه عليهم فذيل بهذا لدفع ذلك.

وجملة: ﴿وَعَسَىٰٓ﴾: معطوفة على جملة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ وجملة: ﴿وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾: حالية من ﴿شَيْـًٔا﴾ على الصحيح من مجيء الحال من النكرة، وهذا الكلام تلطف من الله تعالى لرسوله والمؤمنين، وإن كان سبحانه غنياً عن البيان والتعليل، لأنه يأمر فيطاع. ولكن في بيان الحكمة تخفيفاً من مشقة التكليف، وفيه تعويد المسلمين بتلقي الشريعة معلَّلة مذلَّلة فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفاسد، ولا تعتمد ملاءمة الطبع ومنافرته، إذ يكره الطبع شيئاً وفيه نفعه وقد يحب شيئاً وفيه هلاكه، وذلك باعتبار العواقب والغايات، فإن الشيء قد يكون لذيذاً ملائماً ولكن ارتكابه يفضي إلى الهلاك، وقد يكون كريهاً منافراً وفي ارتكابه صلاح. وشأن جمهور الناس الغفلة عن

العاقبة والغاية أو جهلهما، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب.

فإن قلت: ما الحكمة في جعل أشياء كثيرة نافعة مكروهة، وأشياء كثيرة ضارة محبوبة، وهلَّا جعل الله تعالى النافع كله محبوباً والضار كله مكروهاً فتنساق النفوس للنافع باختيارها وتجتنب الضار كذلك فنكُفى كلفة مسألة الصلاح والأصلح التي تناظر فيها الأشعري مع شيخه الجبائي وفارق الأشعري من أجلها نحلة الاعتزال؟

قلت: إن حكمة الله تعالى بَنَت نظام العالم على وجود النافع والضار والطيب والخبيث من الذوات والصفات والأحداث، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خلقه الإنسان صالحاً للأمرين وأراه طريقَي الخبر والشر كما قدمناه عند قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: 213]، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافع أكثر من الضار، ولعل وجود الأشياء الضارة كوَّنه الله لتكون آلة لحمل ناس على اتباع النافع كما قال تعالى: ﴿فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: 25]، وقد أقام نظام هذا العالم على وجود المتضادات، وجعل الكمال الإنساني حاصلًا عند حصول جميع الصفات النافعة فيه، بحيث إذا اختلَّت بعض الصفات النافعة منه انتقصت بقية الصفات النافعة منه أو اضمحلت، وجعل الله الكمال أقل من النقص لتظهر مراتب النفوس في هذا العالم ومبالغ العقول البشرية فيه، فاكتسب الناس وضيَّعوا وضروا ونفعوا فكثر الضار وقل النافع بما كسب الناس وفعلوا، قال تعالى: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ﴾ [المائدة: 100].

وكما صارت الذوات الكاملة الفاضلة أقل من ضدها صارت صفات الكمال عزيزة المنال، وأحيطت عزتها ونفاستها بصعوبة منالها على البشر وبما يحف بها من الخطر والمتاعب، لأنها لو كانت مما تنساق لها النفوس بسهولة لاستوى فيها الناس فلم تظهر مراتب الكمال ولم يقع التنافس بين الناس في تحصيل الفضائل واقتحام المصاعب لتحصيلها، قال أبو الطيب:

ولا فضل فيها للشجاعة والنَّدى وصبرِ الفتى لولا لقاء شَعُوب

فهذا سبب صعوبة الكمالات على النفوس.

ثم إن الله تعالى جعل نظام الوجود في هذا العالم بتولد الشيء من بين شيئين وهو المعبر عنه بالازدواج، غير أن هذا التولد يحصل في الذوات بطريقة التولد المعروفة، قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [الرعد: 3] وأما حصوله في المعاني،

فإنما يكون بحصول الصفة من بين معنَيي صفتين أخريين متضادتين تتعادلان في نفس فينشأ عن تعادلهما صفة ثالثة.

والفضائل جُعلت متولدة من النقائص؛ فالشجاعة من التهور والجبن، والكرم من السرف والشح، ولا شك أن الشيء المتولد من شيئين يكون أقل مما تولد منه، لأنه يكون أقل من الثلث، إذ ليس كلما وجد الصفتان حصل منهما تولد صفة ثالثة، بل حتى يحصل التعادل والتكافؤ بين تينك الصفتين المتضادتين وذلك عزيز الحصول، ولا شك أن هاته الندرة قضت بقلة اعتياد النفوس هاته الصفات، فكانت صعبة عليها لقلة اعتيادها إياها.

ووراء ذلك فالله حدد للناس نظاماً لاستعمال الأشياء النافعة والضارة فيما خُلقت لأجله، فالتبعة في صورة استعمالها على الإنسان، وهذا النظام كله تهيئة لمراتب المخلوقات في العالم الأبدي عالم الخلود وهو الدار الآخرة كما يقال «الدنيا مزرعة الآخرة»، وبهذا تكمل نظرية النقض الذي نقض به الشيخ الأشعري على شيخه الجبَّائي أصلهم في وجوب الصلاح والأصلح، فيكون بحث الأشعري نقضاً، وكلامنا هذا سنداً وانقلاباً إلى استدلال.

وجملة: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ تذييل للجميع، ومفعولا ﴿يَعْلَمُ﴾ و﴿تَعْلَمُونَ﴾ محذوفان دل عليهما ما قبله، أي: والله يعلم الخير والشر وأنتم لا تعلمونهما، لأن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه والناس يشتبه عليهم العلم فيظنون الملائم نافعاً والمنافر ضارًّا.

والمقصود من هذا تعليم المسلمين تلقي أمر الله تعالى باعتقاد أنه الصلاح والخير، وأن ما لم تتبين لنا صفته من الأفعال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه فتطلبها بقدر الإمكان عسى أن ندركها، لنفرع عليها ونقيس، ويدخل تحت هذا مسائل مسالك العلة، لأن الله تعالى لا يجري أمره ونهيه إلا على وفق علمه.

[217] ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾.

من أهم تفاصيل الأحوال في القتال الذي كتب على المسلمين في الآية قبل هذه، أن يعلموا ما إذا صادف القتال بينهم وبين المشركين الأشهر الحرم إذ كان محجراً في العرب من عهد قديم، ولم يذكر الإسلام إبطال ذلك الحجر؛ لأنه من المصالح، قال تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: 97] فكان الحال يبعث على السؤال عن استمرار حرمة الشهر الحرام في نظر الإسلام.

روى الواحدي في «أسباب النزول» عن الزهري مرسلًا، وروى الطبري عن عروة بن الزبير مرسلًا ومطولًا، أن هذه الآية نزلت في شأن سرية عبدالله بن جحش، فإن النبي ﷺ أرسله في ثمانية من أصحابه يتلقى عيراً لقريش ببطن نخلة في جمادى الآخرة في السنة الثانية من الهجرة، فلقي المسلمون العير فيها تجارة من الطائف وعلى العير عمرو بن الحضرمي، فقتل رجل من المسلمين عمرواً وأسر اثنين من أصحابه وهما عثمان بن عبدالله بن المغيرة والحكم بن كيسان، وفر منهم نوفل بن عبدالله بن المغيرة وغنم المسلمون غنيمة، وذلك أول يوم من رجب وهم يظنونه من جمادى الآخرة، فعظم ذلك على قريش وقالوا: استحل محمد الشهر الحرام وشنَّعوا ذلك، فنزلت هذه الآية. فقيل: إن النبي ﷺ رد عليهم الغنيمة والأسيرين، وقيل: رد الأسيرين وأخذ الغنيمة.

فإذا صح ذلك كان نزول هذه الآية قبل نزول آية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 216]، وآية: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: 190] بمدة طويلة، فلما نزلت الآيتان بعد هذه، كان وضعهما في التلاوة قبلها بتوقيف خاص لتكون هذه الآية إكمالًا لما اشتملت عليه الآيتان الأخريان، وهذا له نظائر في كثير من الآيات باعتبار النزول والتلاوة. والأظهر عندي أن هذه الآية نزلت بعد الآية التي قبلها وأنها تكملة وتأكيد لآية: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: 194].

والسؤال المذكور هنا هو سؤال المشركين النبي ﷺ يوم الحديبية، هل يقاتل في الشهر الحرام كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾، وهذا هو المناسب لقوله هنا: ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾... إلخ، وقيل: سؤال المشركين عن قتال سرية عبدالله بن جحش. فالجملة استئناف ابتدائي، وردت على سؤال الناس عن القتال في الشهر الحرام ومناسبة موقعها عقب آية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ [البقرة: 216] ظاهرة.

والتعريف في الشهر الحرام تعريف الجنس، ولذلك أحسن إبدال النكرة منه في قوله: ﴿قِتَالٍ فِيهِ﴾، وهو بدل اشتمال فيجوز فيه إبدال النكرة من المعرفة، بخلاف بدل البعض على أن وصف النكرة هنا بقوله: ﴿فِيهِ﴾ يجعلها في قوة المعرفة. فالمراد بيان حُكم أي شهر كان من الأشهر الحرم وأي قتال، فإن كان السؤال إنكارياً من المشركين فكون المراد جنس هذه الأشهر ظاهر، وإن كان استفساراً من المسلمين فكذلك، ومجرد كون الواقعة التي تسبب عليها السؤال وقعت في شهرٍ معين لا يقتضي تخصيص السؤال بذلك الشهر، إذ لا يخطر ببال السائل، بل المقصود السؤال عن دوام هذا الحكم المتقرر عندهم قبل الإسلام وهو لا يختص بشهر دون شهر.

وإنما اختير طريق الإبدال هنا وكان مقتضى الظاهر أن يقال: يسألونك عن القتال في الشهر الحرام لأجل الاهتمام بالشهر الحرام تنبيهاً على أن السؤال لأجل الشهر أيقع فيه قتال؟ لا لأجل القتال هل يقع في الشهر وهما متآيلان، لكن التقديم لقضاء حق الاهتمام، وهذه نكتة لإبدال عطف البيان تنفع في مواقع كثيرة، على أن في طريق بدل الاشتمال تشويقاً بارتكاب الإجمال ثم التفصيل، وتنكير «قتال» مراد به العموم، إذ ليس المسؤول عنه قتالًا معيناً ولا في شهر معين، بل المراد هذا الجنس في هذا الجنس. و«فيه» ظرف صفة لقتال مخصصة له.

وقوله: ﴿قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ إظهار لفظ القتال في مقام الإضمار ليكون الجواب صريحاً حتى لا يتوهم أن الشهر الحرام هو الكبير، وليكون الجواب على طِبق السؤال في اللفظ، وإنما لم يعرف لفظ القتال ثانياً باللام مع تقدم ذكره في السؤال، لأنه قد استغنى عن تعريفه باتحاد الوصفين في لفظ السؤال ولفظ الجواب وهو ظرف ﴿فِيهِ﴾، إذ ليس المقصود من تعريف النكرة باللام إذا أعيد ذكرها إلا التنصيص على أن المراد بها تلك الأولى لا غيرها، وقد حصل ذلك بالوصف المتحد، قال التفتازاني: فالمسؤول عنه هو المجاب عنه وليس غيره كما توهم بناءً على أن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى، لأن هذا ليس بضربة لازب يريد أن ذلك يتبع القرائن.

والجواب تشريع إن كان السؤال من المسلمين، واعتراف وإبكات إن كان السؤال إنكاراً من المشركين، لأنهم توقعوا أن يجيبهم بإباحة القتال فيثوِّروا بذلك العرب ومن في قلبه مرض.

والكبير في الأصل هو عظيم الجثة من نوعه، وهو مجاز في القوي والكثير والمسن والفاحش، وهو استعارة مبنية على تشبيه المعقول بالمحسوس، شبه القوي في نوعه بعظيم الجثة في الأفراد، لأنه مألوف في أنه قوي، وهو هنا بمعنى العظيم في المآثم بقرينة المقام، مثل تسمية الذنب كبيرة، وقول النبي ﷺ: «**وما يعذَّبان في كبير وإنه لكبير...**» الحديث.

والمعنى أن القتال في الأشهر الحرم إثم كبير، فالنكرة هنا للعموم بقرينة المقام، إذ لا خصوصية لقتال قوم دون آخرين، ولا لقتل في شهر دون غيره، لا سيما ومطابقة الجواب للسؤال قد أكدت العموم، لأن المسؤول عنه حكم هذا الجنس وهو القتال في هذا الجنس وهو الشهر الحرام من غير تفصيل، فإن أجدر أفراد القتال بأن يكون مباحاً هو قتالنا المشركين ومع ذلك فهو المسؤول عنه وهو الذي وقع التحرج منه، أما تقاتل المسلمين فلا يختص إثمه بوقوعه في الشهر الحرام، وأما قتال الأمم الآخرين فلا يخطر بالبال حينئذٍ.

والآية دليل على تحريم القتال في الأشهر الحرم وتقرير لما تلك الأشهر من الحرمة التي جعلها الله لها منذ زمن قديم، لعله من عهد إبراهيم عليه السلام، فإن حرمة الزمان تقتضي ترك الإثم في مدته.

وهذه الأشهر هي زمن للحج ومقدماته وخواتمه وللعمرة كذلك، فلو لم يحرم القتال في خلالها لتعطل الحج والعمرة، ولذلك أقرَّها الإسلام أيام كان في بلاد العرب مشركون لفائدة المسلمين وفائدة الحج، قال تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: 97] الآية.

وتحريم القتال في الشهر الحرام قد خصص بعد هذه الآية ثم نسخ، فأما تخصيصه فبقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾ إلى قوله: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ﴾ [البقرة: 191 ـ 194]. وأما نسخه فبقوله تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: 1 ـ 5] فإنها صرَّحت بإبطال العهد الذي عاهد المسلمون المشركين على الهدنة، وهو العهد الواقع في صلح الحديبية؛ لأنه لم يكن عهداً مؤقتاً بزمن معين ولا بالأبد، ولأن المشركين نكثوا أيمانهم كما في الآية الأخرى: ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُمْ وَهَمُّوا۟ بِإِخْرَاجِ ٱلرَّسُولِ﴾ [التوبة: 13]. ثم إن الله تعالى أجَّلهم أجلًا وهو انقضاء الأشهر الحرم من ذلك العام وهو عام تسعة من الهجرة في حجة أبي بكر بالناس، لأن تلك الآية نزلت في شهر شوال وقد خرج المشركون فقال لهم: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ فآخرها آخر المحرم من عام عشرة من الهجرة، ثم قال: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ﴾، أي: تلك الأشهر الأربعة ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ فنسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم، لأن المشركين جمع معرَّف بلام الجنس وهو من صيغ العموم، وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة على التحقيق، ولذلك قاتل النبي ﷺ ثقيفاً في شهر ذي القعدة عقب فتح مكة كما في كتب الصحيح. وأغزى أبا عامر إلى أوطاس في الشهر الحرام، وقد أجمع المسلمون على مشروعية الغزو في جميع أشهر السنة يغزون أهل الكتاب وهم أولى بالحرمة في الأشهر الحرم من المشركين.

فإن قلت: إذا نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم فما معنى قول النبي ﷺ في خطبة حجة الوداع: «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا**»، فإن التشبيه يقتضي تقرير حرمة الأشهر.

قلت: إن تحريم القتال فيها تبع لتعظيمها وحرمتها وتنزيهها عن وقوع الجرائم

والمظالم فيها، فالجريمة فيها تعد أعظم منها لو كانت في غيرها. والقتال الظلم محرم في كل وقت، والقتال لأجل الحق عبادة، فنُسخ تحريم القتال فيها لذلك وبقيت حرمة الأشهر بالنسبة لبقية الجرائم.

وأحسن من هذا أن الآية قررت حرمة القتال في الأشهر الحرم لحكمة تأمين سبل الحج والعمرة، إذ العمرة أكثرها في رجب، ولذلك قال: ﴿قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ واستمر ذلك إلى أن أبطل النبي ﷺ الحج على المشركين في عام حجة أبي بكر بالناس؛ إذ قد صارت مكة بيد المسلمين ودخل في الإسلام قريش ومعظم قبائل العرب والبقية مُنعوا من زيارة مكة، وأن ذلك كان يقتضي إبطال تحريم القتال في الأشهر الحرم؛ لأن تحريمه فيها لأجل تأمين سبيل الحج والعمرة. وقد تعطل ذلك بالنسبة للمشركين ولم يبق الحج إلا للمسلمين وهم لا قتال بينهم، إذ قتال الظلم محرم في كل زمان وقتال الحق يقع في كل وقت ما لم يشغل عنه شاغل مثل الحج، فتسميته نسخاً تسامح، وإنما هو انتهاء مورد الحكم، ومثل هذا التسامح في الأسماء معروف في كلام المتقدمين، ثم أسلم جميع المشركين قبل حجة الوداع، وذكر النبي ﷺ حرمة الأشهر الحرم في خطبته، وقد تعطل حينئذٍ العمل بحرمة القتال في الأشهر الحرم، إذ لم يبق مشرك يقصد الحج. فمعنى نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم أن الحاجة إليه قد انقضت كما انتهى مصرف المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة بالإجماع لانقراضهم.

[217] ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾.

إنحاء على المشركين وإظهار لظلمهم بعد أن بكّتهم بتقرير حرمة الأشهر الحرم الدال على أن ما وقع من أهل السرية من قتل رجل فيه كان عن خطأ في الشهر أو ظن سقوط الحرمة بالنسبة لقتال العدو، فإن المشركين استعظموا فعلًا واستنكروه وهم يأتون ما هو أفظع منه، ذلك أن تحريم القتال في الشهر الحرام ليس لذات الأشهر، لأن الزمان لا حرمة له في ذاته وإنما حرمته تحصل بجعل الله إياه ذا حرمة، فحرمته تبع لحوادث تحصل فيه، وحرمة الأشهر الحرم لمراعاة تأمين سبيل الحج والعمرة ومقدماتهما ولواحقهما فيها، فلا جرم أن الذين استعظموا حصول القتال في الشهر الحرام واستباحوا حرمات ذاتية بصد المسلمين، وكفروا بالله الذي جعل الكعبة حراماً وحرم لأجل حجها الأشهر الحرم، وأخرجوا أهل الحرم منه، وآذوهم، لأحرياء بالتحميق والمذمة، لأن هاته الأشياء المذكورة كلها محرمة لذاتها لا تبعاً لغيرها.

وقد قال الحسن البصري لرجل من أهل العراق جاء يسأله عن دم البعوض إذا

أصاب الثوب هل ينجسه، وكان ذلك عقب مقتل الحسين بن علي ﵄: «عجباً لكم يا أهل العراق تستحلُّون دم الحسين وتسألون عن دم البعوض». ويحق التمثل هنا يقول الفرزدق:

أتغضبُ إن أُذْنا قُتيبةَ حُزَّتا ... جِهاراً ولم تغضَبْ لقتل ابن خازم

والمعنى: أن الصدَّ وما عطف عليه من أفعال المشركين أكبر إثماً عند الله من إثم القتال في الشهر الحرام.

والعندية في قوله: ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ عندية مجازية، وهي عندية العلم والحُكم.

والتفضيل في قوله: ﴿أَكۡبَرُ﴾ تفضيل الإثم، أي كل واحد من تلك المذكورات أعظم إثماً.

والمراد بالصد عن سبيل الله: منع من يريد الإسلام منه، ونظيره قوله تعالى: ﴿تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِهِۦ﴾ [الأعراف: 86].

والكفر بالله: الإشراك به بالنسبة للمشركين وهم أكثر العرب، وكذلك إنكار وجوده بالنسبة للدهريين منهم، وتقدم الكلام عن الكفر وضابطه عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ﴾ [البقرة: 6]. . . إلخ.

وقوله: ﴿بِهِۦ﴾ الباء فيه لتعدية (كُفر) وليست للظرفية، والضمير المجرور بالباء عائد إلى اسم الجلالة.

و«كُفْرٌ» معطوف على «صَدٌّ» أي: صدٌّ عن سبيل الله وكفرٌ بالله أكبر من قتال الشهر الحرام وإن كان القتال كبيراً.

و﴿ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ معطوف على ﴿سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ فهو متعلق بـ«صَدٌّ» تبعاً لتعلق متبوعه به.

واعلم أن مقتضى ظاهر ترتيب نظم الكلام أن يقال: وصد عن سبيل الله وكفر به وصد عن المسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله، فخولف مقتضى هذا النظم إلى الصورة التي جاءت الآية عليها، بأن قدم قوله: ﴿وَكُفۡرُۢ بِهِۦ﴾ فجعل معطوفاً على (صَدٌّ) قبل أن يستوفى (صَدٌّ) ما تعلق به وهو «والمسجد الحرام» فإنه معطوف على «سبيل الله» المتعلق بـ (صَدٌّ) إذ المعطوف على المتعلق متعلق فهو أولى بالتقديم من المعطوف على الاسم المتعلق به، لأن المعطوف على المتعلق به أجنبي على المعطوف عليه، وأما المعطوف على المتعلق فهو في صلة المعطوف عليه، والداعي إلى هذا الترتيب هو أن يكون نظم الكلام على أسلوب أدق من مقتضى الظاهر وهو الاهتمام بتقديم ما هو أفظع

من جرائمهم، فإن الكفر بالله أفظع من الصد عن المسجد الحرام، فكان ترتيب النظم على تقديم الأهم فالأهم، فإن الصد عن سبيل الإسلام بجمع مظالم كثيرة، لأنه اعتداء على الناس في ما يختارونه لأنفسهم، وجحد لرسالة رسول الله، والباعث عليه انتصارهم لأصنامهم ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ۝٥﴾ [ص: 5]، فليس الكفر بالله إلا ركناً من أركان الصد عن الإسلام، فلذلك قدَّم الصد عن سبيل الله ثم ثنَّى بالكفر بالله ليفاد بدلالة المطابقة بعد أن دل عليه الصد عن سبيل الله بدلالة التضمن، ثم عد عليهم الصد عن المسجد الحرام ثم إخراج أهله منه.

ولا يصح أن يكون ﴿وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ عطفاً على الضمير في قوله: ﴿بِهِۦ﴾ لأنه لا معنى للكفر بالمسجد الحرام، فإن الكفر يتعدى إلى ما يُعبد وما هو دين وما يتضمن ديناً، على أنهم يعظمون المسجد الحرام ولا يعتقدون فيه ما يسوغ أن يتكلف بإطلاق لفظ الكفر عليه على وجه المجاز.

وقوله: ﴿وَإِخۡرَاجُ أَهۡلِهِۦ مِنۡهُ أَكۡبَرُ﴾، أي: إخراج المسلمين من مكة فإنهم كانوا حول المسجد الحرام، لأن في إخراجهم مظالم كثيرة، فقد مرض المهاجرون في خروجهم إلى المدينة ومنهم كثير من أصابته الحمَّى حتى رُفعت من المدينة ببركة دعاء الرسول ﷺ، على أن التفضيل إنما تعلق بوقوع القتال في الأشهر الحرم لا بنفس القتل فإن له حكماً يخصه.

والأهل: الفريق الذين لهم مزيد اختصاص بما يضاف إليه اللفظ، فمنه أهل الرجل عشيرته، وأهل البلد المستوطنون به، وأهل الكرم المتصفون به، وأراد به هنا المستوطنين بمكة وهم المسلمون، وفيه إيماء إلى أنهم أحق بالمسجد الحرام، لأنهم الذين اتبعوا ملة من بنى المسجد الحرام، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ﴾ [الأنفال: 34].

وقوله: ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۗ﴾ تذييل مسوق مساق التعليل، لقوله: ﴿وَإِخۡرَاجُ أَهۡلِهِۦ مِنۡهُ أَكۡبَرُ﴾؛ وإذ قد كان إخراج أهل الحرم منه أكبر من القتل؛ كان ما ذكر قبله من الصد عن الدِّين والكفر بالله والصد عن المسجد الحرام أكبر بدلالة الفحوى، لأن تلك أعظم جرماً من جريمة إخراج المسلمين من مكة.

والفتنة: التشغيب والإيقاع في الحيرة واضطراب العيش، فهي اسم شامل لما يعظم من الأذى الداخل على أحد أو جماعة من غيرهم، وأريد بها هنا ما لقيه المسلمون من المشركين من المصائب في الدِّين بالتعرض لهم بالأذى بالقول والفعل، ومنعهم من إظهار عبادتهم، وقطيعتهم في المعاملة، والسخرية بهم والضرب المدمي والتمالؤ على قتل الرسول ﷺ والإخراج من مكة ومنعهم من أموالهم ونسائهم وصدهم عن البيت، ولا

يخفى أن مجموع ذلك أكبر من قتل المسلمين واحداً من رجال المشركين وهو عمرو الحضرمي وأسرهم رجلين منهم.

و﴿أَكۡبَرُ﴾، أي: أشد كبراً، أي: قوة في المحارم، أي: أكبر من القتل الذي هو في الشهر الحرام كبير.

[217] ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ﴾.

جملة معترضة دعا إلى الاعتراض بها مناسبة قوله: ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۗ﴾ لما تضمَّنته من صدور الفتنة من المشركين على المسلمين وما تتضمَّنه الفتنة من المقاتلة التي تداولها المسلمون والمشركون. إذ القتال يشتمل على أنواع الأذى وليس القتل إلا بعض أحوال القتال، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ﴾ [الحج: 39] فسمَّى فعل الكفار مع المسلمين مقاتلة وسمَّى المسلمين مقاتَلين بفتح التاء، وفيه إعلام بأن المشركين مضمرون غزو المسلمين ومستعدون له، وإنما تأخروا عنه بعد الهجرة، لأنهم كانوا يقاسون آثار سني جدب، فقوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ﴾ وإن أشعر أن قتالهم موجود فالمراد به أسباب القتال، وهو الأذى وإضمار القتال كذلك، وأنهم إن شرعوا فيه لا ينقطعون عنه، على أن صريح لا يزال الدلالة على أن هذا يدوم في المستقبل، و﴿حَتَّىٰ﴾ للغاية وهي هنا غاية تعليلية. والمعنى: أن فتنتهم وقتالهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردُّوكم عن دينكم.

وقوله: ﴿إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ﴾ تعريض بأنهم لا يستطيعون رد المسلمين عن دينهم، فموقع هذا الشرط موقع الاحتراس مما قد توهمه الغاية في قوله: ﴿حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ﴾، ولهذا جاء الشرط بحرف ﴿إِنِ﴾ المشعر بأن شرطه مرجو عدم وقوعه.

والرد: الصرف عن شيء والإرجاع إلى ما كان قبل ذلك، فهو يتعدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما زاد على المفعول بإلى وعن، وقد حذف هنا أحد المتعلقين وهو المتعلق بواسطة إلى لظهور أنهم يقاتلونهم ليردوهم عن الإسلام إلى الشرك الذي كانوا عليه، لأن أهل كل دين إذا اعتقدوا صحة دينهم حرصوا على إدخال الناس فيه، قال تعالى: ﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡۗ﴾ [البقرة: 120]، وقال: ﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ﴾ [النساء: 89].

وتعليق الشرط بـ﴿إِنِ﴾ للدلالة على أن استطاعتهم ذلك ولو في آحاد المسلمين أمر مستبعد الحصول لقوة إيمان المسلمين فتكون محاولة المشركين ردَّ واحد من المسلمين عناء باطلًا.

[217] ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿217﴾﴾.

اعتراض ثان، أو عطف على الاعتراض الذي قبله، والمقصد منه التحذير، لأنه لما ذكر حرص المشركين على رد المسلمين عن الإسلام وعقَّبه باستبعاد أن يصدر ذلك من المسلمين، أعقبه بالتحذير منه، وجيء بصيغة ﴿يَرْتَدِدْ﴾ وهي صيغة مطاوعة إشارة إلى أن رجوعهم عن الإسلام إن قُدِّر حصوله لا يكون إلا عن محاولة من المشركين، فإن من ذاق حلاوة الإيمان لا يسهل عليه رجوعه عنه، ومن عرف الحق لا يرجع عنه إلا بعناء، ولم يلاحظ المفعول الثاني هنا؛ إذ لا اعتبار بالدِّين المرجوع إليه وإنما نيط الحكم بالارتداد عن الإسلام إلى أي دين، ومن يومئذٍ صار اسم الردة لقباً شرعياً على الخروج من دين الإسلام وإن لم يكن في هذا الخروج رجوع إلى دينٍ كان عليه هذا الخارج.

وقوله: ﴿فَيَمُتْ﴾ معطوف على الشرط فهو كشرط ثان.

وفعل (حبط) من باب سمع ويتعدى بالهمزة، قال اللغويون: أصله من الحبط بفتح الباء وهو انتفاخ في بطون الإبل من كثرة الأكل فتموت من ذلك، فإطلاقه على إبطال الأعمال تمثيل؛ لأن الإبل تأكل الخضر شهوة للشبع فيؤول عليها بالموت، فشبَّه حال من عمل الأعمال الصالحة لنفعها في الآخرة فلم يجد لها أثراً، بالماشية التي أكلت حتى أصابها الحبط، ولذلك لم تقيد الأعمال بالصالحات لظهور ذلك التمثيل.

وحبط الأعمال: زوال آثارها المجعولة مرتبة عليها شرعاً، فيشمل آثارها في الدنيا والثواب في الآخرة وهو سر قوله: ﴿فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾.

فالآثار التي في الدنيا هي ما يترتب على الإسلام من خصائص المسلمين وأولها آثار كلمة الشهادة من حرمة الأنفس والأموال والأعراض والصلاة عليه بعد الموت والدفن في مقابر المسلمين.

وآثار العبادات وفضائل المسلمين بالهجرة والأخوة التي بين المهاجرين والأنصار وولاء الإسلام، وآثار الحقوق مثل حق المسلم في بيت المال والعطاء وحقوق التوارث والتزويج، فالولايات والعدالة وما ضمنه الله للمسلمين مثل قوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: 97].

وأما الآثار في الآخرة فهي النجاة من النار بسبب الإسلام وما يترتب على الأعمال الصالحات من الثواب والنعيم.

والمراد بالأعمال: الأعمال التي يتقربون بها إلى الله تعالى ويرجون ثوابها بقرينة أصل المادة ومقام التحذير؛ لأنه لو بطلت الأعمال المذمومة لصار الكلام تحريضاً، وما ذكرت الأعمال في القرآن مع حبطت إلا غير مقيدة بالصالحات اكتفاء بالقرينة.

وقوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ عطف على جملة الجزاء على الكفر، إذ الأمور بخواتمها، فقد ترتب على الكفر أمران: بطلان فضل الأعمال السالفة، والعقوبة بالخلود في النار، ولكون الخلود عقوبة أخرى أعيد اسم الإشارة في قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾

وفي الإتيان باسم الإشارة في الموضعين التنبيه على أنهم أحرياء بما ذكر بعد اسم الإشارة من أجل ما ذكر قبل اسم الإشارة.

هذا؛ وقد رتب حبط الأعمال على مجموع أمرين الارتداد والموت على الكفر، ولم يقيد الارتداد بالموت عليه في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [المائدة: 5]، وقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: 65]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 88].

وقد اختلف العلماء في المرتد عن الإسلام إذا تاب من ردته ورجع إلى الإسلام، فعند مالك وأبي حنيفة أن من ارتد من المسلمين ثم عاد إلى الإسلام وتاب لم ترجع إليه أعماله التي عملها قبل الارتداد، فإن كان عليه نذور أو أيمان لم يكن عليه شيء منها بعد عودته إلى الإسلام، وإن كان حج قبل أن يرتد ثم عاد إلى الإسلام استأنف الحج ولا يؤخذ بما كان عليه زمن الارتداد إلا ما فعله في الكفر أخذ به.

وقال الشافعي إذا عاد المرتد إلى الإسلام عادت إليه أعماله كلها ما له وما عليه.

فأما حجة مالك، فقال ابن العربي: قال علماؤنا: إنما ذكر الله الموافاة[1] شرطاً ههنا، لأنه علق الخلود في النار عليها، فمن أوفى على الكفر خلَّده الله في النار بهذه الآية، ومن أشرك حبط عمله بالآية الأخرى، فهما آيتان مفيدتان لمعنيين وحكمين متغايرين. اهـ. يريد أن بين الشرطين والجوابين هنا توزيعاً، فقوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ

(1) الموافاة لقب عند قدماء المتكلمين أول من عبَّر به الشيخ الأشعري، ومعناها الحالة التي يختم بها عمر الإنسان من إيمان أو كفر، فالكافر عند الأشعري من علِم الله أنه يموت كافراً والمؤمن بالعكس، وهي مأخوذة من إطلاق الموافاة على القدوم إلى الله تعالى، أي: رجوع روحه إلى عالم الأرواح.

﴿أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾ جواب لقوله: ﴿وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ﴾. وقوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ جواب لقوله: ﴿فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ﴾، ولعل في إعادة ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ﴾ إيذاناً بأنه جواب ثان، وفي إطلاق الآي الأخرى عن التقييد بالموت على الكفر قرينة على قصد هذا المعنى من هذا القيد في هذه الآية.

وفي هذا الاستدلال إلغاء لقاعدة حمل المطلق على المقيد، ولعل نظر مالك في إلغاء ذلك أن هذه أحكام ترجع إلى أصول الدِّين ولا يكتفى فيها بالأدلة الظنية، فإذا كان الدليل المطلق يحمل على المقيد في فروع الشريعة فلأنه دليل ظني، وغالب أدلة الفروع ظنية، فأما في أصول الاعتقاد فأخذ من كل آية صريح حكمها، وللنظر في هذا مجال، لأن بعض ما ذكر من الأعمال راجع إلى شرائع الإسلام وفروعه كالحج.

والحجة للشافعي إعمال حمل المطلق على المقيد كما ذكره الفخر وصوَّبه ابن الفرس من المالكية.

فإن قلت: فالعمل الصالح في الجاهلية يقرره الإسلام، فقد قال رسول الله ﷺ لحكيم بن حزام: «**أسلمت على ما أسلمت عليه من خير**»، فهل يكون المرتد عن الإسلام أقل حالًا من أهل الجاهلية؟ **فالجواب**: أن حالة الجاهلية قبل مجيء الإسلام حالة خلو عن الشريعة فكان من فضائل الإسلام تقريرها.

وقد بني على هذا خلاف في بقاء حكم الصحبة للذين ارتدوا بعد النبي ﷺ ثم رجعوا إلى الإسلام، مثل: قرة بن هبيرة العامري، وعلقمة بن علاثة، والأشعث بن قيس، وعيينة بن حصن، وعمرو بن معد يكرب، وفي «شرح القاضي زكريا علي ألفية العراقي»: وفي دخول من لقي النبي ﷺ مسلماً ثم ارتد ثم أسلم بعد وفاة الرسول في الصحابة نظر كبير. اهـ.

قال حلولو في «شرح جمع الجوامع»: ولو ارتد الصحابي في حياة الرسول ﷺ ورجع إلى الإيمان بعد وفاته جرى ذلك على الخلاف في الردة، هل تحبط العمل بنفس وقوعها أو إنما تحبطه بشرط الوفاة عليها، لأن صحبة الرسول ﷺ فضيلة عظيمة، أما قبول روايته بعد عَودته إلى الإسلام ففيها نظر، أما من ارتد في حياة النبي ﷺ ورجع إلى الإسلام في حياته وصَحِبَه ففضل الصحبة حاصل له مثل عبدالله بن سعد بن أبي سرح.

فإن قلت: ما السر في اقتران هذين الشرطين في هذه الآية مع خلو بقية نظائرها عن ثاني الشرطين، **قلت**: تلك الآي الأخر جاءت لتهويل أمر الشرك على فرض وقوعه من غير معين كما في آية ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [المائدة: 5]، أو وقوعه ممن يستحيل وقوعه منه كما في آية: ﴿وَلَوۡ أَشۡرَكُواْ لَحَبِطَ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنعام: 88]، وآية:

﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 65] فاقتصر فيها على ما ينشأ عن الشرك بعد الإيمان من حبط الأعمال، ومن الخسارة بإجمال، أما هذه الآية فقد وردت عقب ذكر محاولة المشركين ومعالجتهم ارتداد المسلمين المخاطبين بالآية، فكان فرض وقوع الشرك والارتداد منهم أقرب، لمحاولة المشركين ذلك بقتال المسلمين، فذكر فيها زيادة تهويل وهو الخلود في النار.

وكانت هذه الآية من دلائل النبوة، إذ وقع في عام الردة، أن من بقي في قلبهم أثر الشرك حاولوا من المسلمين الارتداد وقاتلوهم على ذلك، فارتد فريق عظيم وقام لها الصِّدِّيق ﷺ بعزمه ويقينه فقاتلهم فرجع منهم من بقي حيًّا، فلولا هذه الآية لأيسوا من فائدة الرجوع إلى الإسلام وهي فائدة عدم الخلود في النار.

وقد أشار العطف في قوله: ﴿فَيَمُتْ﴾ بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد، وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذٍ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بها دليلًا على وجوب قتل المرتد.

وقد اختلف في ذلك علماء الأمة، فقال الجمهور يستتاب المرتد ثلاثة أيام ويسجن لذلك، فإن تاب قُبلت توبته وإن لم يتب قُتل كافراً وهذا قول عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، وبه قال مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه سواء كان رجلًا أو امرأة، وقال أبو حنيفة في الرجل مثل قولهم، ولم ير قتل المرتدة بل قال: تسترق، وقال أصحابه: تحبس حتى تسلم، وقال أبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل وطاووس وعبيد الله بن عمرو وعبدالعزيز بن الماجشون والشافعي بقتل المرتد ولا يستتاب، وقيل: يستتاب شهراً؟

وحجة الجميع حديث ابن عباس: «**من بدل دينه فاقتلوه**» وفِعل الصحابة فقد قاتل أبو بكر المرتدين وأحرق علي السبائية الذين ادعوا ألوهية علي، وأجمعوا على أن المراد بالحديث من بدل دينه الذي هو الإسلام، واتفق الجمهور على أن «من» شاملة للذكر والأنثى إلا من شذ منهم وهو أبو حنيفة وابن شبرمة والثوري وعطاء والحسن القائلون لا تقتل المرأة المرتدة واحتجوا بنهي رسول الله ﷺ عن قتل النساء فخصوا به عموم «من بدل دينه»، وهو احتجاج عجيب، لأن هذا النهي وارد في أحكام الجهاد، والمرأة من شأنها ألا تقاتل، فإنه نهي أيضاً عن قتل الرهبان والأحبار، أفيقول هؤلاء: إن من ارتد من الرهبان والأحبار بعد إسلامه لا يقتل.

وقد شدد مالكٌ وأبو حنيفة في المرتد بالزندقة، أي: إظهار الإسلام وإبطان الكفر فقالا: يقتل ولا تقبل توبته إذا أُخذ قبل أن يأتي تائباً.

ومن سب النبي ﷺ قتل ولا تقبل توبته.

هذا، واعلم أن الردة في الأصل هي الخروج من عقيدة الإسلام عند جمهور المسلمين؛ والخروج من العقيدة وتركُ أعمال الإسلام عند الخوارج وبعض المعتزلة القائلين بكفر مرتكب الكبيرة، ويدل على خروج المسلم من الإسلام تصريحه به بإقراره نصاً أو ضمناً فالنص ظاهر، والضمن أن يأتي أحد بلفظ أو فعل يتضمن ذلك لا يحتمل غيره بحيث يكون قد نص الله ورسوله أو أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا عن كافر مثل السجود للصنم، والتردد إلى الكنائس بحالة أصحاب دينها. وألحقوا بذلك إنكار ما عُلم بالضرورة مجيء الرسول به، أي: ما كان العلم به ضروريًّا، قال ابن راشد في «الفائق»: «في التكفير بإنكار المعلوم ضرورةً خلاف». وفي ضبط حقيقته أنظار للفقهاء محلها كتب الفقه والخلاف.

وحكمة تشريع قتل المرتد مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل، أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية، فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنه لما خالط هذا الدِّين وجده غير صالح ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح، فهذا تعريض بالدِّين واستخفاف به، وفيه أيضاً تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدِّين وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة، فلو لم يجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس ولا نجد شيئاً زاجراً مثل توقع الموت، فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدِّين إلا على بصيرة، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه، وليس هذا من الإكراه في الدِّين المنفي بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] على القول بأنها غير منسوخة، لأن الإكراه في الدِّين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام، وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام.

[218] ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (218)﴾.

قال الفخر: في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان، **أحدهما**: أن عبدالله بن جحش قال: يا رسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا، فهل نطمع منه أجراً أو ثواباً؟ فنزلت هذه الآية؛ لأن عبدالله كان مؤمناً ومهاجراً وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهداً «يعني فتحققت فيه الأوصاف الثلاثة». **الثاني**: أنه تعالى لما أوجب الجهاد بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ [البقرة: 216] أتبع ذلك بذكر من يقوم به. اهـ. والذي يظهر لي أن تعقيب ما قبلها بها من باب تعقيب الإنذار بالبشارة وتنزيه للمؤمنين من احتمال ارتدادهم، فإن المهاجرين لم يرتد منهم أحد. وهذه الجملة معترضة بين آيات التشريع.

﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُواْ﴾ هم الذين خرجوا من مكة إلى المدينة فراراً بدينهم، مشتق من الهجر وهو الفراق، وإنما اشتق منه وزن المفاعلة للدلالة على أنه هجرٌ نشأ عن عداوة من الجانبين فكل من المنتقِل والمنتقَل عنه قد هجر الآخر وطلب بُعده، أو المفاعلة للمبالغة كقولهم: عافاك الله، فيدل على أنه هجر قوماً هجراً شديداً، قال عبدة بن الطيب:

إنَّ التي ضربتْ بيتاً مهاجَرَةً بكوفةِ الجُند غالت وُدَّها غول

والمجاهدة مفاعلة مشتقة من الجهد وهو المشقة وهي القتال لما فيه من بذل الجهد كالمفاعلة للمبالغة، وقيل: لأنه يضم جهده إلى جهد آخر في نصر الدين مثل المساعدة وهي ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر للإعانة والقوة، فالمفاعلة بمعنى الضم والتكرير، وقيل: لأن المجاهد يبذل جهده في قتال من يبذل جهده كذلك لقتاله فهي مفاعلة حقيقية.

و﴿فِي﴾ للتعليل.

و﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ما يوصل إلى رضاه وإقامة دينه، والجهاد والمجاهدة من المصطلحات القرآنية والإسلامية، وكرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأنهما مستقلان في تحقيق الرجاء. وجيء باسم الإشارة للدلالة على أن رجاءهم رحمة الله لأجل إيمانهم وهجرتهم وجهادهم، فتأكد بذلك ما يدل عليه الموصول من الإيماء إلى وجه بناء الخبر، وإنما احتيج لتأكيده لأن الصلتين لما كانتا مما اشتهر بهما المسلمون وطائفة منهم صارتا كاللقب؛ إذ يطلق على المسلمين يومئذٍ في لسان الشرع اسم الذين آمنوا كما يطلق على مسلمي قريش يومئذٍ اسم المهاجرين، فأكد قصد الدلالة على وجه بناء الخبر من الموصول.

والرجاء: ترقب الخير مع تغليب ظن حصوله، فإن وعد الله وإن كان لا يُخلف فضلًا منه وصدقاً، ولكن الخواتم مجهولة ومصادفة العمل لمراد الله قد تفوت لموانع لا يدريها المكلف ولئلا يتكلوا في الاعتماد على العمل.

[219] ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾.

استئناف لإبطال عملين غالبين على الناس في الجاهلية وهما شرب الخمر والميسر. وهذا من عداد الأحكام التي بيَّنها في هاته السورة مما يرجع إلى إصلاح الأحوال التي كان عليها الناس في الجاهلية، والمشروع في بيانها من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: 178] إلى آخر السورة، عدا ما

تخلل ذلك من الآداب والزواجر والبشائر والمواعظ والأمثال والقصص؛ على عادة القرآن في تفنن أساليبه تنشيطاً للمخاطبين والسامعين والقارئين ومن بلغ، وقد تناسقت في هذه الآية.

والسائلون هم المسلمون؛ قال الواحدي: نزلت في عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل ونفر من الأنصار أتوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله أفتنا في الخمر فإنها مَذهبة للعقل متلفة للمال؛ فنزلت هذه الآية، قال في «الكشاف»: فلما نزلت هذه الآية ترك الخمر قوم وشربها آخرون، ثم نزلت بعدها آية المائدة [90]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾ الآية.

وشرب الخمر عمل متأصل في البشر قديماً لم تحرمه شريعة من الشرائع لا القدر المُسكر بله ما دونه، وأما ما يذكره بعض علماء الإسلام: إن الإسكار حرام في الشرائع كلها فكلام لا شاهد لهم عليه بل الشواهد على ضده متوافرة، وإنما جرأهم على هذا القول ما قعَّدوه في أصول الفقه من أن الكليات التشريعية وهي حفظ الدِّين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض هي مما اتفقت عليه الشرائع، وهذا القول وإن كنا نساعد عليه فإن معناه عندي أن الشرائع كلها نظرت إلى حفظ هاته الأمور في تشريعاتها، وأما أن تكون مراعاة باطراد في غير شريعة الإسلام فلا أحسب ذلك يتم، على أن في مراعاتها درجات، ولا حاجة إلى البحث في هذا، بيد أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر ولا التنزيه عن شربها، وفي التوراة التي بيد اليهود أن نوحاً شرب الخمر حتى سكر، وأن لوطاً شرب الخمر حتى سكر سكراً أفضى بزعمهم إلى أمر شنيع، والأخير من الأكاذيب؛ لأن النبوة تستلزم العصمة، والشرائع وإن اختلفت في إباحة أشياء فهنالك ما يستحيل على الأنبياء مما يؤدي إلى نقصهم في أنظار العقلاء، والذي يجب اعتقاده: أن شرب الخمر لا يأتيه الأنبياء؛ لأنها لا يشربها شاربوها إلا للطرب واللهو والسكر، وكل ذلك مما يتنزه عنه الأنبياء، ولا يشربونها لقصد التقوى لقلة هذا القصد من شربها.

وفي سفر اللاويين من التوراة: «وكلم الله هارون قائلًا: خمراً ومسكراً لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكي لا تموتوا. فرضاً دهرياً في أجيالكم. وللتمييز بين المقدس والمحلَّل وبين النجس والطاهر».

وشيوع شرب الخمر في الجاهلية معلوم لمن علم أدبهم وتاريخهم، فقد كانت الخمر قوام أود حياتهم، وقصارى لذاتهم ومسرة زمانهم وملهى أوقاتهم، قال طرفة:

ولولا ثلاثٌ هنَّ من عيشة الفتى ... وجدُّك لم أحفل متى قام عُوَّدي
فمنهن سبقي العاذلات بشَربة ... كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِدِ

وعن أنس بن مالك: «حرمت الخمر ولم يكن يومئذٍ للعرب عيش أعجب منها، وما حرم عليهم شيء أشد عليهم من الخمر». فلا جرم أن جاء الإسلام في تحريمها بطريقة التدريج فأقر حقبةً إباحة شربها وحسبكم في هذا الامتنانُ بذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: 67] على تفسير من فسر السَّكَر بالخمر، وقيل: السَّكَر: هو النبيذ غير المُسكر، والأظهر التفسير الأول.

وآية سورة النحل نزلت بمكة، واتفق أهل الأثر على أن تحريم الخمر وقع في المدينة بعد غزوة الأحزاب بأيام، أي: في آخر سنة أربع أو سنة خمس على الخلاف في عام غزوة الأحزاب. والصحيح الأول، فقد امتن الله على الناس بأن اتخذوا سَكَراً من الثمرات التي خلقها لهم، ثم إن الله لم يهمل رحمته بالناس حتى في حملهم على مصالحهم فجاءهم في ذلك بالتدريج، فقيل: إن آية سورة البقرة هذه هي أول آية آذنت بما في الخمر من علة التحريم، وأن سبب نزولها ما تقدم، فيكون وصفها بما فيها من الإثم والمنفعة تنبيهاً لهم، إذ كانوا لا يذكرون إلا محاسنها فيكون تهيئة لهم إلى ما سيرد من التحريم.

قال البغوي: إنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله ﷺ: «**إن الله تقدَّم في تحريم الخمر**»، أي: ابتدأ يهيئ تحريمها. يقال: تقدمت إليك في كذا، أي: عرضت عليك، وفي «تفسير ابن كثير»: أنها ممهدة لتحريم الخمر على البتات ولم تكن مصرِّحة بل معرِّضة، أي: معرِّضة بالكف عن شربها تنزهاً.

وجمهور المفسرين على أن هذه الآية: نزلت قبل آية سورة النساء وقبل آية سورة المائدة، وهذا رأي عمر بن الخطاب كما روى أبو داود، وروى أيضاً عن ابن عباس أنه رأى أن آية المائدة نسخت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: 43]، ونسخت آية: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾، ونسب لابن عمر والشعبي ومجاهد وقتادة والربيع بن أنس وعبدالرحمٰن بن زيد بن أسلم.

وذهب بعض المفسرين إلى أن آية البقرة هذه ثبت بها تحريم الخمر فتكون هذه الآية عندهم نازلة بعد آية سورة النساء [43]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾، وإذ كانت سورة البقرة قد نزلت قبل سورة النساء وسورة المائدة، فيجيء على قول هؤلاء أن هذه الآية نزلت بعد نزول سورة البقرة وأنها وضعت هنا إلحاقاً بالقضايا التي حكى سؤالهم عنها.

وأن معنى ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ في تعاطيهما بشرب أحدهما واللعب بالآخر ذنب عظيم، وهذا هو الأظهر من الآية؛ إذ وصف الإثم فيها بوصف كبير فلا تكون آية سورة العقود إلا مؤكدة للتحريم ونصًّا عليه؛ لأن ما في آيتنا هذه من ذكر المنافع ما قد يتأوله المتأولون بالعذر من شربها، وقد روي في بعض الآثار أن ناساً شربوا الخمر بعد نزول هذه الآية فصلى رجلان فجعلا يهجران كلاماً لا يُدرى ما هو، وشربها رجل من المسلمين فجعل ينوح على قتلى بدر من المشركين، فبلغ ذلك النبي ﷺ فجاءه فزعاً ورفع شيئاً كان بيده ليضربه، فقال الرجل: أعوذ بالله من غضب الله ورسوله وآلى: لا أطعمها أبداً، فأنزل الله تحريمها بآية سورة المائدة.

والخمر اسم مشتق من مصدر خَمَرَ الشيءَ يخمُره من باب نصر إذا ستره، سمِّي به عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد فصار مسكراً؛ لأنه يستر العقل عن تصرفه الخَلْقي تسمية مجازية، وهي إما تسمية بالمصدر، أو هو اسم جاء على زنة المصدر: هو اسم لكل مشروب مسكر سواء كان عصير عنب أو عصير غيره أو ماء نُبذ فيه زبيب أو تمر أو غيرهما من الأنبذة وتُرك حتى يختمر ويُزبد، واستظهره صاحب «القاموس».

والحق أن الخمر كل شراب مسكر، إلا أنه غلب على عصير العنب المسكر؛ لأنهم كانوا يتنافسون فيه، وأن غيره يطلق عليه خمر ونبيذ وفضيخ، وقد وردت أخبار صحيحة تدل على أن معظم شراب العرب يوم تحريم الخمر من فضيخ التمر، وأن أشربة أهل المدينة يومئذٍ خمسة غير عصير العنب، وهي من التمر والزبيب والعسل والذرة والشعير وبعضها يسمَّى الفضيخ، والنقيع، والسُّكَرْكة، والبِتْع. وما ورد في بعض الآثار عن ابن عمر: نزل تحريم الخمر وبالمدينة خمسة أشربة ما فيها شراب العنب، معناه ليس معدوداً في الخمسة شرابُ العنب لقلة وجوده، وليس المراد أن شراب العنب لا يوجد بالمدينة. وقد كان شراب العنب يُجلب إلى الحجاز ونجد من اليمن والطائف والشام، قال عمرو ابن كلثوم:

ولا تُبقِي خمور الأندرين

وأندرين: بلد من بلاد الشام.

وقد انبنى على الخلاف في مسمَّى الخمر في كلام العرب خلاف في الأحكام، فقد أجمع العلماء كلهم على أن خمر العنب حرام كثيرها إجماعاً وقليلها عند معظم العلماء ويحد شارب الكثير منها عند الجمهور وفي القليل خلاف كما سيأتي في سورة المائدة إن شاء الله تعالى، ثم اختلفوا فيما عداها فقال الجمهور: كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام وحكمه كحكم الخمر في كل شيء أخذاً بمسمى الخمر عندهم، وبالقياس الجلي

الواضح أن حكمة التحريم هي الإسكار وهو ثابت لجميعها وهذا هو الصواب، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وسفيان الثوري: يختص شراب العنب بتلك الأحكام، أما ما عداه فلا يحرم منه إلا القدر المسكر، هكذا ينقل المخالفون عن أبي حنيفة، وكان العلماء في القديم ينقلون ذلك مطلقاً حتى ربما أوهم نقلهم أنه لا يرى على من سكر بغير الخمر شيئاً، ويزيد ذلك إيهاماً قاعدة أن المأذون فيه شرعاً لا يتقيد بالسلامة، وربما عضدوا ذلك بمنقول قصص وحوادث كقول أبي نواس:

أباح العراقي النبيذ وشربه وقال حرامان المدامة والسَّكْرُ

ولكن الذي استقر عليه الحنفية هو أن الأشربة المسكرة قسمان، أحدهما: محرم شربه وهو أربعة: «الخمر» وهو النِّيء من عصير العنب إذا غلَى واشتد وقذف بالزبد، و«**الطِّلاء**» بكسر الطاء وبالمد، وهو عصير العنب إذا طُبخ حتى ذهب أقل من ثلثيه ثم ترك حتى صار مسكراً، و«**السَّكَر**» بفتح السين والكاف وهو النِّيء من ماء الرطب، أي: من الماء الحار المصبوب على الرطب ثم يصير مسكراً، و«**النقيع**» وهو النِّيء من نبيذ الزبيب، وهذه الأربعة حرام قليلها وكثيرها ونجسة العين، لكن الخمر يكفر مستحلها ويحد شارب القليل والكثير منها، وأما الثلاثة الباقية فلا يكفر مستحلها ولا يحد شاربها إلا إذا سكر.

القسم الثاني: الأشربة الحلال شربها وهي نبيذ التمر والزبيب إذا طبخ ولو أدنى طبخة، ونبيذ الخليطين منهما إذا طبخ أدنى طبخة، ونبيذ العسل والتين والرز والشعير والذرة طُبخ أم لم يطبخ. والمثلث وهو ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، فهذه الأربعة يحل شربها؛ إذا لم يقصد به اللهو والطرب بل التقوى على العبادة «كذا» أو إصلاح هضم الطعام أو التداوي وإلا حرمت ولا يحد شاربها إلا إذا سكر.

وهذا التفصيل دليله القياس، لأن هذه الأشربة لم يبق فيها الإسكار المعتاد، وأما الحد فلا وجه للتفصيل فيه لأنه إن كان على السكر فالجميع سواء في الإسكار، على أنه يلزم ألا يكون الحد إلا عند حصول السكر وليس في الآثار ما يشهد لغير ذلك، وإن كان الحد لسد الذريعة فلا أرى أن قاعدة سد الذريعة تبلغ إلى حدِّ مرتكب الذريعة قبل حصول المتذرَّع إليه. وتمسُّك الحنفية لهذا التفصيل بأن الأنبذة شربها الصحابة هو تمسك أوهى مما قبله، إذ الصحابة يحاشون عن شرب المسكرات وإنما شربوا الأنبذة قبل اختمارها، واسم النبيذ يطلق على الحلو والمختمِر فصار اللفظ غير منضبط، وقد

خالف محمد بن الحسن إمامه في ذلك فوافق الجمهور. وربما ذكر بعضهم في الاستدلال أن الخمر حقيقة في شراب العنب النِّيء مجاز في غيره من الأنبذة والشراب المطبوخ، وقد جاء في الآية لفظ الخمر فيحمل على حقيقته وإلحاق غيره به إثبات اللغة بالقياس، وهذا باطل، لأن الخلاف في كون الخمر حقيقة في شراب العنب أو في الأعم خلاف في التسمية اللغوية والإطلاق، فبقطع النظر عنه كيف يظن المجتهد بأن الله تعالى يحرم خصوص شراب العنب ويترك غيره مما يساويه في سائر الصفات المؤثرة في الأحكام؟

فإن قالوا: إن الصفة التي ذكرت في القرآن قد سوَّينا فيها جميع الأشربة وذلك بتحريم القدر المسكر وبقيت للخمر أحكام ثبتت بالسُّنة كتحريم القليل والحد عليه أو على السُّكر، فتلك هي محل النظر، **قلنا**: هذا مصادرة لأننا استدللنا عليهم بأنه لا يظن بالشارع أن يفرق في الأحكام بين أشياء متماثلة في الصفات، على أنه قد ثبت في «الصحيح» ثبوتاً لا يدع للشك في النفوس مجالًا أن النبي ﷺ قال: «**إن الخمر من العصير والزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة**» رواه النعمان بن بشير وهو في «سنن أبي داود»، وقال: «**الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة**». رواه أبو هريرة وهو في «سنن أبي داود»، وقال: «**كل مسكر خمر وكل مسكر حرام**» رواه ابن عمر في «سنن الترمذي»، وقال أنس: «لقد حُرمت الخمر وما نجد شراب العنب إلا قليلًا، وعامة شرابنا فضيخ التمر» كما في سنن الترمذي. وأما التوسع في الخمر بعد الطبخ، فهو تشويه للفقه ولطخ، وماذا يفيد الطبخ إن كان الإسكار لم يزل موجوداً.

وصف الله الخمر بأن فيها إثماً كبيراً ومنافع. والإثم: معصية الله بفعل ما فيه فساد ولا يرضي الله، وأشار الراغب إلى أن في اشتقاق الإثم معنى الإبطاء عن الخير، وقال ابن العربي في تفسير سورة الأعراف: الإثم عبارة عن الذم الوارد في الفعل، فكأنه يشير إلى أن الإثم ضد الثواب، وظاهر اصطلاح الشريعة أن الإثم هو الفعل المذموم في الشرع، فهو ضد القربة فيكون معنى: ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ أنهما يتسبب منهما ما هو إثم في حال العربدة وحال الربح والخسارة من التشاجر.

وإطلاق الكبير على الإثم مجاز، لأنه ليس من الأجسام، فالمراد من الكبير: الشديد في نوعه كما تقدم آنفاً.

وجيء بـ(في) الدالة على الظرفية لإفادة شدة تعلق الإثم والمنفعة بهما؛ لأن الظرفية أشد أنواع التعلق، وهي هنا ظرفية مجازية شائعة في كلام العرب، وجعلت الظرفية

متعلقة بذات الخمر والميسر للمبالغة، والمراد في استعمالهما المعتاد.

واختير التعبير بالإثم للدلالة على أنه يعود على متعاطي شربها بالعقوبة في الدنيا والآخرة.

وقرأ الجمهور ﴿إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ بموحدة بعد الكاف، وقرأه حمزة والكسائي «كثير» بالثاء المثلثة، وهو مجاز استعير وصف الكثير للشديد تشبيهاً لقوة الكيفية بوفرة العدد.

والمنافع: جمع منفعة، وهي اسم على وزن مفعلة، وأصله يحتمل أن يكون مصدراً ميمياً قصد منه قوة النفع، لأن المصدر الميمي أبلغ من جهة زيادة المبنى. ويحتمل أن يكون اسم مكان دالًّا على كثرة ما فيه كقولهم: مَسْبعة ومقبرة، أي: يكثر فيهما النفع من قبيل قولهم مصلحة ومفسدة، فالمنفعة على كل حال أبلغ من النفع.

والإثم الذي في الخمر نشأ عما يترتب على شربها تارة من الإفراط فيه والعربدة من تشاجر يجر إلى البغضاء والصد عن سبيل الله وعن الصلاة، وفيها ذهاب العقل والتعرض للسخرية، وفيها ذهاب المال في شربها، وفي الإنفاق على الندامي حتى كانوا ربما رهنوا ثيابهم عند الخمَّارين، قال عمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي:

ولسنا بشَرْب أمَّ عمرو إذا انتشَوا ... ثياب النَّدامى عندهم كالمغانم
ولكننا يا أم عمرو نديمنا ... بمنزلة الريَّان ليس بعائم

وقال عنترة:

وإذا سكِرتُ فإنني مُستهلك ... مالي وعِرْضي وافرٌ لم يُكْلَمِ

وكانوا يشترون الخمر بأثمان غالية ويعدون المماكسة في ثمنها عيباً، قال لبيد:

أُغْلِي السِّباء بكل أدْكَنَ عاتقٍ ... أو جَوْنَةٍ قُدِحَت وفُضَّ خِتامُها

ومن آثامها ما قرره الأطباء المتأخرون أنها تورث المدمنين عليها أضراراً في الكبد والرئتين والقلب وضعفاً في النسل، وقد انفرد الإسلام عن جميع الشرائع بتحريمها، ولأجل ما فيها من المضار في المروءة حرَّمها بعض العرب على أنفسهم في الجاهلية، فممَّن حرَّمها على نفسه في الجاهلية قيس بن عاصم المِنقري بسبب أنه شرب يوماً حتى سكر فجذب ابنته وتناول ثوبها، ورأى القمر فتكلم كلاماً، فلما أُخبر بذلك حين صحا آلى لا يذوق خمراً ما عاش وقال:

رأيتُ الخمرَ صالحة وفيها ... خصال تُفسد الرجلَ الحليما
فلا والله أشربُها صحيحاً ... ولا أُشفى بها أبداً سقيما
ولا أعطي بها ثمناً حياتي ... ولا أدعو لها أبداً نديما
فإن الخمر تفضح شاربيها ... وتُجنيهم بها الأمر العظيما

وفي «أمالي القالي» نسبة البيتين الأولين لصفوان بن أمية، ومنهم عامر بن الظَّرِب العدواني، ومنهم عفيف بن معد يكرب الكِندي عم الأشعث بن قيس، وصفوان بن أمية الكناني، وأسلوم البالي، وسويد بن عدي الطائي (وأدرك الإسلام)، وأسد بن كرز القسري البَجَلي الذي كان يلقب في الجاهلية برب بجيلة، وعثمان بن عفان، وأبو بكر الصديق، وعباس بن مرداس، وعثمان بن مظعون، وأمية بن أبي الصلت، وعبدالله بن جدعان.

وأما المنافع فمنها منافع بدنية وهي ما تكسبه من قوة بدن الضعيف في بعض الأحوال وما فيها من منافع التجارة، فقد كانت تجارة الطائف واليمن من الخمر، وفيها منافع من اللذة والطرب، قال طرفة:

ولولا ثلاث هنَّ من عيشة الفتى ... وجدّك لم أحفل متى قام عُوَّدي
فمنهن سبقي العاذلات بشَربة ... كُمَيت متى ما تُعَلّ بالماء تُزبِد

وذهب بعض علمائنا إلى أن المنافع مالية فقط فراراً من الاعتراف بمنافع بدنية للخمر وهو جحود للموجود، ومن العجيب أن بعضهم زعم أن في الخمر منافع بدنية ولكنها بالتحريم زالت.

وذكر في هذه الآية الميسر عطفاً على الخمر ومخبراً عنهما بأخبار متحدة، فما قيل في مقتضى هذه الآية من تحريم الخمر أو من التنزيه عن شربها يقال مثله في الميسر، وقد بان أن الميسر قرين الخمر في التمكن من نفوس العرب يومئذٍ وهو أكبر لهو يلهون به، وكثيراً ما يأتونه وقت الشراب إذا أعوزهم اللحم للشواء عند شرب الخمر، فهم يتوصلون لنحر الجَزور ساعتئذ بوسائل قد تبلغ بهم إلى الاعتداء على جُزر الناس بالنحر كما في قصة حمزة، إذ نحر شارفاً لعلي بن أبي طالب حين كان حمزة مع شَرْب، فغنَّته قَيْنته مُغرية إياه بهذا الشارف:

ألا يا حَمْزَ للشُّرُف النِّواءِ ... وهُنَّ معقَّلاتٌ بالفِناء

فقام إليها فشق بطنها وأخرج الكبد فشواه، في قصة شهيرة، وقال طرفة يذكر اعتداءه على ناقة من إبل أبيه في حال سكره:

فـمـرَّت كَـهَـاةٌ ذات خَـيْـفٍ جُـلالـةٌ عَـقـيـلـةُ شيـخٍ كـالـوبـيـل يَـلَـنْـدَدِ
يـقـول وقـد تـرَّ الـوظـيـفَ وسـاقـهـا ألـسـتَ تـرى أنْ قـد أتـيـتَ بـمُـؤْيِـدِ
وقـال ألا مـاذا تـرون بـشـارب شـديـد عـلـيـنـا بـغـيـه مـتـعـمِّـد

فلا جرم أن كان الميسر أيسر عليهم لاقتناء اللحم للشرب، ولذلك كثر في كلامهم قرنه بالشرب، وقال سبرة بن عمرو الفقعسي يذكر الإبل:

نُـحـابـي بـهـا أكـفـاءَنـا ونُـهـيـنُـهـا ونـشـربُ فـي أثـمـانـهـا ونُـقـامِـرُ

وذكر لبيد الخمرَ ثم ذكر الميسر في معلَّقته فقال:

أغـلـى الـسِّـبـاء بـكـل أدكـنَ عـاتـقٍ أو جَـوْنـة قُـدِحَـت وفُـضَّ خِـتـامُـهـا

ثم قال:

وجَـزور أَيْـسـارٍ دعـوتُ لِـحَـتْـفـهـا بـمـغـالِـقٍ مُـتـشـابـهٍ أجـسـامُـهـا

وذكرهما عنترة في بيت واحد فقال يذكر محاسن قِرنه الذي صرعه في الحرب:

رَبِـذٍ يـداهُ بـالـقِـداح إذا شَـتـا هَـتَّـاكِ غـايـاتِ الـتِّـجـار مُـلَـوَّمِ

فلأجل هذا قرن في هذه الآية ذكر الخمر بذكر الميسر، ولأجله اقترنا في سؤال السائلين عنهما إن كان ثمة سؤال.

والمَيسِر: اسم جنس على وزن مَفْعِل مشتق من اليُسر. وهو ضد العسر والشدة، أو من اليسار وهو ضد الإعسار، كأنهم صاغوه على هذا الوزن مراعاة لزنة اسم المكان من يَسر يَيْسِر، وهو مكان مجازي جعلوا ذلك التقامر بمنزلة الظرف الذي فيه اليسار أو اليسر، لأنه يفضي إلى رفاهة العيش وإزالة صعوبة زمن المَحْل وكَلَب الشتاء، وقال صاحب «الكشاف»: هو مصدر كالموعد، وفيه أنه لو كان مصدراً لكان مفتوح السين؛ إذ المصدر الذي على وزن المَفعِل لا يكون إلا مفتوح العين ما عدا ما شذ، ولم يذكروا الميسر في الشاذ، إلا أن يجاب بأن العرب وضعوا هذا الاسم على وزن المصدر الشاذ ليعلم أنه الآن ليس بمصدر.

والميسر: قمار كان للعرب في الجاهلية، وهو من القمار القديم المتوغل في القدم كان لعادٍ من قبل، وأول من ورد ذكر لعب الميسر عنه في كلام العرب هو لقمان بن عاد، ويقال: لقمان العادي، والظاهر أنه ولد عاد بن عوص بن إرم بن سام، وهو غير لقمان الحكيم، والعرب تزعم أن لقمان كان أكثر الناس لعباً بالميسر حتى قالوا في

المثل: «أيسر من لقمان» وزعموا أنه كان له ثمانية أيسار لا يفارقونه[1] هم من سادة عاد وأشرافهم، ولذلك يشبِّهون أهل الميسر إذا كانوا من أشراف القوم بأيسار لقمان، قال طرفة بن العبد:

وهُـــمُ أيـــســـار لُـــقـــمـــان إذا أغْـــلَـــتِ الـــشَّـــتـــوة أبـــداءَ الـــجُـــزُرْ

أراد التشبيه البليغ.

وصفة الميسر أنهم كانوا يجعلون عشرة قِداح ـ جمع قِدْح بكسر القاف ـ وهو السهم الذي هو أصغر من النبل ومن السهم، فهو سهم صغير مثل السهام التي تلعب بها الصبيان وليس في رأسه سنان وكانوا يسمونها الحِظاء جمع حظوة وهي السهم الصغير، وكلها من قصب النبع، وهذه القداح هي: الفذ، والتوأم، والرقيب، والحِلْس، والنافِس، والمُسْبَل، والمعلَّى، والسَّفيح، والمَنيح، والوغد، وقيل: النافس، وهو الرابع والحِلس خامس، فالسبعة الأول لها حظوظ من واحد إلى سبعة على ترتيبها، والثلاثة الأخيرة لا حظوظ لها وتسمى أغفالًا جمع غُفْل بضم الغين وسكون الفاء، وهو الذي أغفل في العلامة، وهذه العلامات خطوط من واحد إلى سبعة (كأرقام الحساب الروماني إلى الأربعة)، وقد خطوا العلامات على القداح ذات العلامات بالشلط في القصَبة أو بالحرق بالنار فتسمَّى العلامة حينئذٍ قرمة، وهذه العلامات توضع في أسافل القِداح.

فإذا أرادوا التقامر اشتروا جزوراً بثمن مؤجل إلى ما بعد التقامر وقسَّموه أبداءً، أي أجزاء إلى ثمانية وعشرين جزءاً، أو إلى عشرة أجزاء على اختلاف بين الأصمعي وأبي عبيدة، والظاهر أن للعرب في ذلك طريقتين فلذلك اختلف الأصمعي وأبو عبيدة، ثم يضعون تلك القداح في خريطة من جلد تسمَّى الرِّبابة بكسر الراء، هي مثل كنانة النبال وهي واسعة لها مخرج ضيق يضيق عن أن يخرج منه قدحان أو ثلاثة، ووكلوا بهذه الربابة رجلًا يدعى عندهم الحُرضة والضَّريب والمُجيل، وكانوا يُغْشون عينيه بمِغْمَضة، ويجعلون على يديه خِرقة بيضاء يسمُّونها المِجْوَل يعصبونها على يديه أو جلدة رقيقة يسمُّونها السُّلْفة بضم السين وسكون اللام، ويلتحف هذا الحُرضة بثوب يُخرج رأسه منه ثم يجثوا على ركبتيه ويضع الربابة بين يديه، ويقوم وراءه رجل يسمَّى الرقيب أو الوكيل هو الأمين على الحُرضة وعلى الأيسار كي لا يحتال أحد على أحد، وهو الذي يأمر الحُرضة بابتداء الميسر، يجلسون والأيسار حول الحرضة جثياً على ركبهم، قال دريد بن الصمَّة:

---

(1) هم: بِيض، وحُمَمة، وطُفَيل، وذُفافة، ومالك، وفرعة، وثُميل، وعمَّار.

دَفعتُ إلى المُجيل وقد تَجاثَوا على الرُّكبات مطلع كل شمس

ثم يقول الرقيب للحُرضة: جَلْجِل القِداح، أي: حركها فيخضخضها في الرِّبابة كي تختلط ثم يفيضها، أي: يدفعها إلى جهة مخرج القداح من الربابة دفعة واحدة على اسم واحد من الأيسار، فيخرج قِدح فيتقدم الوكيل فيأخذه وينظره، فإن كان من ذوات الأنصباء دفعه إلى صاحبه وقال له: قم فاعتزل فيقوم ويعتزل إلى جهة ثم تعاد الجَلجلة، وقد اغتفروا إذا خرج أول القداح غُفْلًا ألا يُحسب في غُرم ولا في غُنم بل يرد إلى الربابة وتعاد الإجالة وهكذا، ومن خرجت لهم القداح الأغفال يدفعون ثمن الجزور.

فأما على الوصف الذي وصف الأصمعي أن الجزور يقسم إلى ثمانية وعشرين جزءاً، فظاهر أن لجميع أهل القدح القامرة شيئاً من أبداء الجزور، لأن مجموع ما على القداح الرابحة من العلامات ثمانية وعشرون، وعلى أهل القداح غرم ثمنه. وأما على الوصف الذي وصف أبو عبيدة أن الجزور يقسم إلى عشرة أبداء، فذلك يقتضي أن ليس كل المتقامرين برابح، لأن الربح يكون بمقدار عشرة سهام مما رقمت به القداح، وحينئذٍ إذا نفدت الأجزاء انقطعت الإفاضة وغرم أهل السهام الأغفال ثمن الجزور ولم يكن لمن خرجت له سهام ذات حظوظ بعد الذين استوفوا أبداء الجزور شيءٌ، إذ ليس في الميسر أكثر من جزور واحد، قال لبيد:

وجَزور أيسار دعوتُ لحَتْفِها

.... البيت.

وإذ لا غنم في الميسر إلا من اللحم لا من الدراهم أو غيرها، ولعل كلًّا من وصفي الأصمعي وأبي عبيدة كان طريقة للعرب في الميسر بحسب ما يصطلح عليه أهل الميسر، وإذا لم يجمع العدد الكافي من المتياسرين، أخذ بعض من حضر سهمين أو ثلاثة فكثر بذلك ربحه أو غرمه، وإنما يفعل هذا أهل الكرم واليسار لأنه معرَّض لخسارة عظيمة، إذ لم يفز قدحه، ويقال في هذا الذي يأخذ أكثر من سهم مُتَمِّمَ الأيسار، قال النابغة:

إني أُتمِّمُ أيساري وأمنحُهم مَثنى الأيادي وأكسو الجَّفنة الأُدُما

ويسمُّون هذا الإتمام بمثنى الأيادي كما قال النابغة، لأنه يقصد منه تكرير المعروف عند الربح، فالأيادي بمعنى النعم، وكانوا يعطون أجر الرقيب والحُرضة والجزَّار من لحم الجزور، فأما أجر الرقيب فيعطاه من أول القسمة وأفضل اللحم ويسمُّونه بدءاً، وأما الحُرضة فيعطى لحماً دون ذلك، وأما الجزار فيعطى مما يبقى بعد القسم من عظم أو نصف عظم ويسمونه الريم.

ومن يحضر الميسر من غير المتياسرين يسمَّون الأعران جمع عَرِن بوزن كَتِف، وهم يحضرون طمعاً في اللحم، والذي لا يحب الميسر ولا يحضره لفقره سمِّي البَرَم بالتحريك.

وأصل المقصد من الميسر هو المقصد من القمار كله وهو الربح واللهو، يدل لذلك تمدُّحهم وتفاخرهم بإعطاء ربح الميسر للفقراء، لأنه لو كان هذا الإعطاء مطرداً لكل من يلعب الميسر لما كان تمدِّح به، قال الأعشى:

المُطعِمو الضيف إذا ما شَتَوْا والجاعِلُو القوتِ على الياسِرِ

ثم إن كرامهم أرادوا أن يُظهروا الترفع عن الطمع في مال القمار فصاروا يجعلون الربح للفقراء واليتامى ومن يُلم بساحتهم من أضيافهم وجيرتهم، قال لبيد:

أدعو بهن لعاقِرٍ أو مُطْفِلٍ بُذِلَت لجيرانِ الجميع لِحامُها

فالضيفُ والجارُ الجنيب كأنما هَبَطا تَبَالة مخصِباً أهضامُها

فصار الميسر عندهم من شعار أهل الجود كما تقدم في أبيات لبيد، وقال عنترة كما تقدم:

رَبِذٍ يداهُ بالقِداح إذا شتا هتَّاكَ غايات التِّجار ملوح

أي: خفيف اليد في الميسر لكثرة ما لعب الميسر في الشتاء لنفع الفقراء، وقال عمير بن الجعد:

يَسِرٍ إذا كان الشتاءُ ومُطْعمٍ للَّحم غير كُبُنَّةٍ عُلْفُوفِ

الكُبُنَّة: بضمتين المنقبض القليل المعروف، والعُلفوف: كعُصفور: الجافي.

فالمنافع في الميسر خاصة وعامة وهي دنيوية كلها، والإثم الذي فيه هو ما يوقعه من العداوة والبغضاء ومن إضاعة الوقت والاعتياد بالكسل والبطالة واللهو والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وعن التفقه في الدِّين وعن التجارة ونحوها مما به قوام المدنية، وتلك آثام لها آثارها الضارة في الآخرة، ولهذه الاعتبارات ألحق الفقهاء بالميسر كل لعب فيه قمار كالنرد، وعن النبي ﷺ: «**إياكم وهاتين الكعبتين فإنهما من ميسر العجم**» يريد النرد، وعن عليٍّ: النرد والشطرنج من الميسر، وعلى هذا جمهور الفقهاء ومالك وأبو حنيفة، وقال الشافعي: إذا خلا الشطرنج من الرهان، واللسان عن الطغيان، والصلاة عن النسيان، لم يكن حراماً، وهو خارج عن الميسر لأن الميسر ما يوجب دفع المال وأخذه، وهذا ليس كذلك وهو وجيه والمسألة مبسوطة في الفقه.

والناس مراد به العموم لاختلاف المنافع، ولأنه لما وقع الإخبار بواسطة «في» المفيدة الظرفية لم يكن في الكلام ما يقتضي أن كل فرد من أفراد الناس ينتفع بالخمر والميسر، بل الكلام يقتضي أن هاته المنافع موجودة في الخمر والميسر لمن شاء أن ينتفع كقوله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: 69]. وليس المراد بالناس طائفة لعدم صلوحية أل هنا للعهد، ولو أريد طائفة لما صح إلا أن يقال: ومنافع الشاربين والياسرين، كما قال: ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [محمد: 15].

فإن قلت: ما الوجه في ذكر منافع الخمر والميسر مع أن سياق التحريم والتمهيد إليه يقتضي تناسي المنافع؟ **قلت**: إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمر والميسر فالفائدة في ذكر المنافع هي بيان حكمة التشريع ليعتاد المسلمون مراعاة علل الأشياء، لأن الله جعل هذا الدِّين ديناً دائماً وأودعه أمة أراد أن يكون منها مشرِّعون لمختلف ومتجدد الحوادث، فلذلك أشار لعلل الأحكام في غير موضع كقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: 12] ونحو ذلك، وتخصيص التنصيص على العلل ببعض الأحكام في بعض الآيات إنما هو في مواضع خفاء العلل، فإن الخمر قد اشتهر بينهم نفعها، والميسر قد اتخذوه ذريعة لنفع الفقراء فوجب بيان ما فيهما من المفاسد إنباء بحكمة التحريم.

وفائدة أخرى وهي تأنيس المكلَّفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم تذكيراً لهم بأن ربهم لا يريد إلا صلاحهم دون نكايتهم كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 216] وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: 183].

وهنالك أيضاً فائدة أخرى وهي عذرهم عما سلف منهم حتى لا يستكينوا لهذا التحريم والتنديد على المفاسد كقوله: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾ [البقرة: 187].

[219، 220] ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿219﴾ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾.

كان سؤالهم عن الخمر والميسر حاصلًا مع سؤالهم ﴿مَاذَا يُنفِقُونَ﴾، فعطفت الآية التي فيها جواب سؤالهم ﴿مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ على آية الجواب عن سؤال الخمر والميسر، ولذلك خولف الأسلوب الذي سلف في الآيات المختلفة بجمل: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ﴾ بدون عطف، فجيء بهذه معطوفة بالواو على التي قبلها.

ومناسبة التركيب أن النهي عن الخمر والميسر يتوقع منه تعطل إنفاق عظيم كان

ينتفع به المحاويج، فبينت لهم الآية وجه الإنفاق الحق.

روى ابن أبي حاتم أن السائل عن هذا معاذ بن جبل وثعلبة بن غنمة، وقيل: هو رجوع إلى الجواب عن سؤال عمرو بن الجموح الذي قيل إنه المجاب عنه بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَۖ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ﴾ [البقرة: 215]. . . إلخ، وعليه؛ فالجواب عن سؤاله موزع على الموضعين ليقع الجواب في كل مكان بما يناسبه.

ولإظهار ما يدفع توقعهم تعطيل نفع المحاويج وُصِلَت هذه الآية بالتي قبلها بواو العطف.

والعفو: مصدر عفا يعفو إذا زاد ونما، قال تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَواْ﴾ [الأعراف: 95]، وهو هنا ما زاد على حاجة المرء من المال، أي فضل بعد نفقته ونفقة عياله بمعتاد أمثاله. فالمعنى أن المرء ليس مطالباً بارتكاب المآثم لينفق على المحاويج، وإنما ينفق عليهم مما استفضله من ماله، وهذا أمر بإنفاق لا يشق عليهم وهذا أفضل الإنفاق، لأن مقصد الشريعة من الإنفاق إقامة مصالح ضعفاء المسلمين ولا يحصل منه مقدار له بال إلا بتعميمه ودوامه لتستمر منه مقادير متماثلة في سائر الأوقات، وإنما يحصل التعميم والدوام بالإنفاق من الفاضل عن حاجات المنفقين، فحينئذٍ لا يشق عليهم فلا يتركه واحد منهم ولا يخلون به في وقت من أوقاتهم، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادي عمراني، وفي الحديث: «**خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول**»، فإن البداءة بمن يعول ضرب من الإنفاق، لأنه إن تركهم في خصاصة احتاجوا إلى الأخذ من أموال الفقراء، وفي الحديث: «**إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس**»، أي: يمدون أكفهم للسؤال، فتبين أن المنفق بإنفاقه على من ينفق عليه يخفف عن الفقراء بتقليل عدد الداخلين فيهم، ولذلك جاء في الحديث: «**وإنك لا تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أُجرت عليها حتى اللقمة تجعلها في فِيِّ امرأتك**». ولهذا أمر في هذه الآية بإنفاق العفو، لأنها لعموم المنفقين، فلا تنافي أن ينفق أحد من ماله المحتاج هو إليه أو جميع ماله إذا صبر على ذلك ولم يكن له من تجب عليه هو نفقته.

و(أل) في العفو للجنس المعروف للسامعين، والعفو مقول عليه بالتشكيك؛ لأنه يتبع تعيين ما يحتاجه المنفق، والناس في ذلك متفاوتون، وجعل الله العفو كله منفقاً ترغيباً في الإنفاق، وهذا دليل على أن المراد من الإنفاق هنا الإنفاق المتطوع به، إذ قد تضافرت أدلة الشريعة وانعقد إجماع العلماء على أنه لا يجب على المسلم إنفاق إلا النفقات الواجبة وإلا الزكوات وهي قد تكون من بعض ما يفضل من أموال أهل الثروة

إلا ما شذ به أبو ذر، إذ كان يرى كنز المال حراماً وينادي به في الشام فشكاه معاوية لعثمان فأمر عثمان بإرجاعه من الشام إلى المدينة ثم إسكانه بالربذة بطلب منه، وقد اجتهد عثمان ليسد بابَ فتنة، وعن قيس بن سعد أن هذه الآية في الزكاة المفروضة، وعلى قوله يكون «أل» في العفو للعهد الخارجي وهو نماء المال المقدر بالنصاب.

وقرأ الجمهور ﴿قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ بنصب العفو على تقدير كونه مفعولًا لفعل دل عليه ﴿مَاذَا يُنفِقُونَ﴾، وهذه القراءة مبنية على اعتبار (ذا) بعد (ما) الاستفهامية ملغاة فتكون «ما» الاستفهامية مفعولًا مقدماً لينفقون، فناسب أن يجيء مفسر «ما» في جواب السؤال منصوباً كمفسره.

وقرأ ابن كثير في إحدى روايتين عنه وأبو عمرو ويعقوب بالرفع على أنه خبر مبتدأ تقديره هو العفو. وهذه القراءة مبنية على جعل (ذا) بعد (ما) موصولة، أي: «يسألونك» عن الذي ينفقونه، لأنها إذا كانت موصولة كانت مبتدأ إذ لا تعمل فيها صلتها وكانت ما الاستفهامية خبراً عن ما الموصولة، وكان مفسرها في الجواب وهو العفو فناسب أن يجاء به مرفوعاً كمفسره ليطابق الجواب السؤال في الاعتبارين وكلا الوجهين اعتبار عربي فصيح.

وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ﴾، أي: كذلك البيان يبين الله لكم الآيات، فالكاف للتشبيه واقعة موقع المفعول المطلق المبين لنوع ﴿يُبَيِّنُ﴾، وقد تقدم القول في وجوه هذه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143].

أو الإشارة راجعة إلى البيان الواقع في قوله تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ إلى قوله: ﴿ٱلْعَفْوَ﴾ [البقرة: 219]، وقرن اسم الإشارة بعلامة البُعد تعظيماً لشأن المشار إليه لكماله في البيان، إذ هو بيان للحكم مع بيان علته حتى تتلقاه الأمة بطيب نفس، وحتى يُلحقوا به نظائره، وبيان لقاعدة الإنفاق بما لا يشذ عن أحد من المنفقين، ولكون الكاف لم يقصد بها الخطاب بل مجرد البعد الاعتباري للتعظيم لم يؤت بها على مقتضى الظاهر من خطاب الجماعة فلم يقل كذلكم على نحو قوله: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾.

واللام في ﴿لَكُمُ﴾ للتعليل والأجل وهو امتنان وتشريف بهذه الفضيلة لإشعاره بأن البيان على هذا الأسلوب مما اختصت به هاته الأمة ليتلقوا التكاليف على بصيرة بمنزلة الموعظة التي تلقى إلى كامل العقل موضحة بالعواقب، لأن الله أراد لهاته الأمة أن يكون علماؤها مشرِّعين.

وبيَّن فائدة هذا البيان على هذا الأسلوب بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿219﴾ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾، أي: ليحصل للأمة تفكُّر وعلم في أمور الدنيا وأمور الآخرة، لأن التفكر مظروف في الدنيا والآخرة، فتقدير المضاف لازم بقرينة قوله: ﴿وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ إذ لا معنى

لوقوع التفكر يوم القيامة، فلو اقتصر على بيان الحظر والوجوب والثواب والعقاب لكان بياناً للتفكر في أمور الآخرة خاصة، ولو اقتصر على بيان المنافع والمضار بأن قيل: قل فيهما نفع وضر لكان بياناً للتفكر في أمور الدنيا خاصة، ولكن ذكر المصالح والمفاسد والثواب والعقاب تذكير بمصلحتي الدارين، وفي هذا تنويه بشأن إصلاح أمور الأمة في الدنيا، ووقع في كلام لعلي بن أبي طالب وقد ذم رجل الدنيا عنده قال له: الدنيا دار صدق لمن صدقها، ودار نجاة لمن فهم عنها، ودار غنى لمن تزود منها، ومهبط وحي الله ومصلَّى ملائكته ومسجد أنبيائه، فمن ذا الذي يذمها وقد آذنت ببينها... إلخ. ولا يخفى أن الذي يصلح للتفكر هو الحكم المنوط بالعلة، وهو حكم الخمر والميسر، ثم ما نشأ عنه قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾.

ويجوز أن يكون الإشارة بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ لكون الإنفاق من العفو وهو ضعيف، لأن ذلك البيان لا يظهر فيه كمال الامتنان حتى يجعل نموذجاً لجليل البيانات الإلهية وحتى يكون محل كمال الامتنان، وحتى تكون غايته التفكر في الدنيا والآخرة، ولا يعجبكم كونه أقرب لاسم الإشارة، لأن التعلق بمثل هاته الأمور اللفظية في نكت الإعجاز إضاعة للألباب وتعلق بالقشور.

وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ غاية هذا البيان وحكمته، والقول في لعل تقدم. وقوله: ﴿فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [البقرة: 220] يتعلق بـ﴿تَتَفَكَّرُونَ﴾ لا بـ﴿يُبَيِّنُ﴾، لأن البيان واقع في الدنيا فقط. والمعنى ليحصل لكم فكر أي علم في شؤون الدنيا والآخرة، وما سوى هذا تكلف.

[220] ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (220)﴾.

عطف تبيين معاملة اليتامى على تبيين الإنفاق لتعلق الأمرين بحكم تحريم الميسر أو التنويه عنه، فإن الميسر كان باباً واسعاً للإنفاق على المحاويج وعلى اليتامى، وقد ذكر لبيد إطعام اليتامى بعد ذكر إطعام لحوم جزور الميسر فقال:

ويكلِّلون إذا الرياحُ تناوحت ... خُلْجاً تَمُدُّ شوارعاً أيتامُها

أي: تمد أيدياً كالرماح الشوارع في اليبس، أي: قلة اللحم على عظام الأيدي، فكان تحريم الميسر مما يثير سؤالاً عن سد هذا الباب على اليتامى، وفيه صلاح عظيم لهم وكان ذلك السؤال مناسبة حسنة للتخلص إلى الوصاية باليتامى وذكر مجمل أحوالهم في جملة إصلاح الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام، فكان هذا وجه عطف هذه

الجملة على التي قبلها بواو العطف لاتصال بعض هذه الأسئلة ببعض كما تقدم في قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾.

وقد روي أن السائل عن اليتامى عبدالله بن رواحة، وأخرج أبو داود عن ابن عباس لما نزل قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: 152]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: 10] الآيات، انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه، فجعل يفضل من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو يفسد، فاشتد ذلك عليهم فذُكر ذلك لرسول الله، فأنزل الله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ [البقرة: 220] الآية، مع أن سورة النساء نزلت بعد سورة البقرة، فلعل ذكر آية النساء وَهْمٌ من الراوي، وإنما أراد أنه لما نزلت الآيات المحذرة من مال اليتيم مثل آية سورة الإسراء [34]: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾، ففي «تفسير الطبري» بسنده إلى ابن عباس: لما نزلت: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ عزلوا أموال اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله فنزلت: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ﴾.

أو أن مراد الراوي لما سمع الناس آية سورة النساء تجنبوا النظر في اليتامى فذكّروا بآية البقرة إن كان السائل عن آية البقرة غير المتجنِّب حين نزول آية النساء، وأيًّا ما كان فقد ثبت أن النظر في مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة في حفظ النظام، فقد كان العرب في الجاهلية كسائر الأمم في حال البساطة يكون المال بيد كبير العائلة فقلما تجد لصغيرٍ مالًا، وكان جمهور أموالهم حاصلًا من اكتسابهم لقلة أهل الثروة فيهم، فكان جمهور العرب إما زارعاً أو غارساً أو مغيراً أو صائداً، وكل هذه الأعمال تنقطع بموت مباشريها، فإذا مات كبير العائلة وترك أبناءً صغاراً لم يستطيعوا أن يكتسبوا كما اكتسب آباؤهم، إلا أبناء أهل الثروة، والثروة عندهم هي الأنعام والحوائط إذ لم يكن العرب أهل ذهب وفضة، وأن الأنعام لا تصلح إلا بمن يرعاها فإنها عُروض زائلة وأن الغُروس كذلك، ولم يكن في ثروة العرب ملك الأرض إذ الأرض لم تكن مفيدة إلا للعامل فيها، على أن من يتولى أمر اليتيم يستضعفه ويستحل ماله فينتفع به لنفسه، وكرم العربي وسرفه وشربه وميسره لا تغادر له مالًا وإن كثر. وتغلب ذلك على ملاك شهوات أصحابه فلا يستطيعون تركه يدفعهم إلى تطلب إرضاء نعمتهم بكل وسيلة، فلا جرم أن يصبح اليتيم بينهم فقيراً مدحوراً.

وزد إلى ذلك أن أهل الجاهلية قد تأصَّل فيهم الكبر على الضعيف وتوقير القوي، فلما عدم اليتيم ناصره ومن يذب عنه كان بحيث يعرَّض للمهانة والإضاعة ويُتخذ كالعبد لوليه، من أجل ذلك كله صار وصف اليتيم عندهم ملازماً لمعنى الخصاصة والإهمال والذل، وبه يظهر معنى امتنان الله تعالى على نبيه أن حفظه في حال اليتم مما ينال

اليتامى في قوله: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ۝٦﴾ [الضحى: 6]. فلما جاء الإسلام أمرهم بإصلاح حال اليتامى في أموالهم وسائر أحوالهم حتى قيل: إن أولياء اليتامى تركوا التصرف في أموالهم واعتزلوا اليتامى ومخالطتهم فنزلت هذه الآية.

والإصلاح جعل الشيء صالحاً، أي: ذا صلاح. والصلاح ضد الفساد، وهو كون شيء بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله، فصلاح الرجل صدور الأفعال والأقوال الحسنة منه، وصلاح الثمرة كونها بحيث ينتفع بأكلها دون ضر، وصلاح المال نماؤه المقصود منه، وصلاح الحال كونها بحيث تترتب عليها الآثار الحسنة.

و﴿إِصْلَاحٌ لَّهُمْ﴾ مبتدأ ووصفه، واللام للتعليل أو الاختصاص. ووصف الإصلاح بـ﴿لَّهُمْ﴾ دون الإضافة إذ لم يقل إصلاحهم لئلا يتوهم قصره على إصلاح ذواتهم، لأن أصل إضافة المصدر أن تكون لذات الفاعل أو ذات المفعول فلا تكون على معنى الحرف، ولأن الإضافة لما كانت من طرق التعريف كانت ظاهرة في عهد المضاف فعدل عنها لئلا يتوهم أن المراد إصلاح معين كما عدل عنها في قوله: ﴿ٱئْتُونِى بِأَخٍ لَّكُم مِّنْ أَبِيكُمْ﴾ [يوسف: 59] ولم يقل: بأخيكم ليوهمهم أنه لم يرد أخاً معهوداً عنده، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم فيشمل إصلاح ذواتهم وهو في الدرجة الأولى، ويتضمن ذلك إصلاح عقائدهم وأخلاقهم بالتعليم الصحيح والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم، ويتضمن إصلاح أمزجتهم بالمحافظة عليهم من المهلكات والأخطار والأمراض وبمداواتهم، ودفع الأضرار عنهم بكفاية مؤنهم من الطعام واللباس والمسكن بحسب معتاد أمثالهم دون تقتير ولا سرف، ويشمل إصلاح أموالهم بتنميتها وتعهدها وحفظها.

ولقد أبدع هذا التعبير، فإنه لو قيل: إصلاحهم لتوهم قصره على ذواتهم فيحتاج في دلالة الآية على إصلاح الأموال إلى القياس، ولو قيل: قل تدبيرهم خير، لتبادر إلى تدبير المال فاحتيج في دلالتها على إصلاح ذواتهم إلى فحوى الخطاب.

و﴿خَيْرٌ﴾ في الآية يحتمل أن يكون أفعل تفضيل إن كان خطاباً للذين حملهم الخوف من أكل أموال اليتامى على اعتزال أمورهم وترك التصرف في أموالهم بعلة الخوف من سوء التصرف فيها كما يقال:

إن السلامة من سلمى وجارتها ... أن لا تحلَّ على حالٍ بواديها

فالمعنى إصلاح أمورهم خير من إهمالهم، أي أفضل ثواباً وأبعد عن العقاب، أي: خير في حصول غرضكم المقصود من إهمالهم فإنه ينجر منه إثم الإضاعة ولا

يحصل فيه ثواب السعي والنصيحة، ويحتمل أن يكون صفة مقابل الشر إن كان خطاباً لتغيير الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام، فالمعنى إصلاحهم في أموالهم وأبدانهم وترك إضاعتهم في الأمرين كما تقدم خير، وهو تعريض بأن ما كانوا عليه في معاملتهم ليس بخير بل هو شر، فيكون مراداً من الآية على هذا: التشريع والتعريض، إذ التعريض يجامع المعنى الأصلي، لأنه من باب الكناية والكناية تقع مع إرادة المعنى الأصلي.

وجملة ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ عطف على جملة: ﴿إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ والمخالطة مفاعلة من الخلط وهو جمع الأشياء جمعاً يتعذر معه تمييز بعضها عن بعض فيما تراد له، فمنه خلط الماء بالماء والقمح بالشعير وخلط الناس، ومنه اختلط الحابل بالنابل، وهو هنا مجاز في شدة الملابسة والمصاحبة، والمراد بذلك ما زاد على إصلاح المال والتربية عن بعد فيشمل المصاحبة والمشاركة والكفالة والمصاهرة، إذ الكل من أنواع المخالطة.

وقوله: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ﴾ جواب الشرط، ولذلك قرن بالفاء لأن الجملة الاسمية غير صالحة لمباشرة أداة الشرط، ولذلك ﴿فَإِخْوَانُكُمْ﴾ خبر مبتدأ محذوف تقديره فهم إخوانكم، وهو على معنى التشبيه البليغ، والمراد بالأخوة أخوة الإسلام التي تقتضي المشاورة والرفق والنصح. ونقل الفخر عن الفراء: «لو نصبته كان صواباً بتقدير فإخوانكم تخالطون» وهو تقدير سمج، ووجود الفاء في الجواب بنادي على أن الجواب جملة اسمية محضة، وبعد فمحمل كلام الفراء على إرادة جواز تركيب مثله في الكلام العربي، لا على أن يقرأ به، ولعل الفراء كان جريئاً على إساغة قراءة القرآن بما يسوغ في الكلام العربي دون اشتراط صحة الرواية.

والمقصود من هذه الجملة الحث على مخالطتهم لأنه لما جعلهم إخواناً كان من المتأكد مخالطتهم والوصاية بهم في هاته المخالطة، لأنهم لما كانوا إخواناً وجب بذل النصح لهم كما يبذل للأخ، وفي الحديث: «**حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**»، ويتضمن ذلك التعريض بإبطال ما كانوا عليه من احتقار اليتامى والترفع عن مخالطتهم ومصاهرتهم. قال تعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: 127]، أي: عن أن تنكحوهن لأن الأخوة تتضمن معنى المساواة فيبطل الترفع.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ وعد ووعيد، لأن المقصود من الإخبار بعلم الله الإخبار بترتب آثار العلم عليه، وفي هذا إشارة إلى أن ما فعله المسلمين من تجنب التصرف في أموال اليتامى تنزه لا طائل تحته، لأن الله يعلم المتصرف بصلاح والمتصرف بغير صلاح، وفيه أيضاً ترضية لولاة الأيتام فيما ينالهم من كراهية بعض

محاجيرهم وضربهم على أيديهم في التصرف المالي وما يلاقون في ذلك من الخصاصة، فإن المقصد الأعظم هو إرضاء الله تعالى لا إرضاء المخلوقات، وكان المسلمون يومئذٍ لا يهتمون إلا بمرضاة الله تعالى وكانوا يحاسِبون أنفسهم على مقاصدهم، وفي هذه إشارة إلى أنه ليس من المصلحة، أن يعرض الناس عن النظر في أموال اليتامى اتقاء لألسنة السوء، وتهمة الظن بالإثم، فلو تمالأ الناس على ذلك وقاية لأعراضهم لضاعت اليتامى، وليس هذا من شأن المسلمين، فإن على الصلاح والفساد دلائل، ووراء المتصرفين عدالة القضاة، وولاة الأمور يجازون المصلح بالثناء والحمد العلن ويجازون المفسد بالبعد بينه وبين اليتامى وبالتغريم لما أفاته بدون نظر.

و﴿مِنَ﴾ في قوله: ﴿مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ تفيد معنى الفصل والتمييز، وهو معنى أثبته لها ابن مالك في «التسهيل» قائلًا (وللفصل). وقال في «الشرح»: وأشرت بذكر الفصل إلى دخولها على ثاني المتضادين نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾، و﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: 179]. اهـ. وهو معنى رشيق لا غنى عن إثباته، وقد أشار إليه في «الكشاف» عند قوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٥﴾﴾ في سورة الشعراء [165] وجعله وجهاً ثابتاً فقال: أو أتأتون أنتم من بين من عداكم من العالمين الذُّكران، يعني أنكم يا قوم لوط وحدكم مختصون بهذه الفاحشة. اهـ. فجعل معنى «من» معنى من بين، وهو لا يتقوَّم إلا على إثبات معنى الفصل، وهو معنى متوسط بين معنى من الابتلاء ومعنى البدلية حين لا يصلح متعلق المجرور لمعنى الابتدائية المحض ولا لمعنى البدلية المحض فحدث معنى وسط، وبحث فيه ابن هشام في «مغني اللبيب» أن الفصل حاصل من فعل (يميز) ومن فعل (يعلم) واستظهر أن (من) للابتداء أو بمعنى (عن).

وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾ تذييل لما دلَّ عليه قوله: ﴿قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾ على ما تقدم. والعنت: المشقة والصعوبة الشديدة، أي: ولو شاء الله لكلَّفكم ما فيه العنت وهو أن يحرم عليكم مخالطة اليتامى فتجدوا ذلك شاقاً عليكم وعنتاً، لأن تجنب المرء مخالطة أقاربه من إخوة وأبناء عم ورؤيته إياهم مضيَّعة أمورهم لا يحفل بهم أحد يشق على الناس في الجبلَّة، وهم وإن فعلوا ذلك حذراً وتنزهاً فليس كل ما يبتدئ المرء فعله يستطيع الدوام عليه.

وحذف مفعول المشيئة لإغناء ما بعده عنه، وهذا حذف شائع في مفعول المشيئة فلا يكادون يذكرونه، وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: 20].

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ تذييل لما اقتضاه شرط «لو» من الإمكان وامتناع

الوقوع، أي: إن الله عزيز غالب قادر، فلو شاء لكلّفكم العنت، لكنه حكيم يضع الأشياء مواضعها فلذا لم يكلّفكموه. وفي جمع الصفتين إشارة إلى أن تصرفات الله تعالى تجري على ما تقتضيه صفاته كلها، وبذلك تندفع إشكالات عظيمة فيما يعبر عنه بالقضاء والقدر.

[221] ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُوْلَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾﴾.

كان المسلمون أيام نزول هذه السورة ما زالوا مختلطين مع المشركين بالمدينة وما هم ببعيد عن أقربائهم من أهل مكة، فربما رغب بعضهم في تزوج المشركات أو رغب بعض المشركين في تزوج نساء مسلمات، فبين الله الحكم في هذه الأحوال، وقد أوقع هذا البيان بحكمته في أرشق موقعه وأسعده به وهو موقع تعقيب حكم مخالطة اليتامى، فإن للمسلمين يومئذٍ أقارب وموالي لم يزالوا مشركين ومنهم يتامى فقدوا آباءهم في يوم بدر وما بعده، فلما ذكر الله بيان مخالطة اليتامى، وكانت المصاهرة من أعظم أحوال المخالطة تطلعت النفوس إلى حكم هاته المصاهرة بالنسبة للمشركات والمشركين، فعطف حكم ذلك على حكم اليتامى لهاته المناسبة.

روى الواحدي وغيره من المفسرين أن سبب نزول هذه الآية أن رسول الله ﷺ بعث أبا مَرْثَد الغنوي، ويقال: مَرْثَد بن أبي مرثد واسمه كنَّاز بن حصين وكان حليفًا لبني هاشم فبعثه إلى مكة سرًّا ليخرج رجلًا من المسلمين، فسمعت بقدومه امرأة يقال لها: عَناق وكانت خليلة له في الجاهلية، فأتته فقالت: ويحك يا مرثد ألا تخلو؟ فقال: إن الإسلام حرم ما كان في الجاهلية، فقالت: فتزوجني، قال: حتى أستأذن رسول الله، فأتى النبي ﷺ فاستأذنه فنهاه عن التزوج بها، لأنها مشركة فنزلت هذه الآية بسببه.

والنكاح في كلام العرب حقيقة في العقد على المرأة، ولذلك يقولون: نكح فلان فلانة، ويقولون: نكحت فلانة فلاناً، فهو حقيقة في العقد، لأن الكثرة من أمارات الحقيقة وأما استعماله في الوطء فكناية، وقيل: هو حقيقة في الوطء مجاز في العقد.

واختاره فقهاء الشافعية وهو قول ضعيف في اللغة، وقيل: حقيقة فيهما فهو مشترك وهو أضعف. قالوا: ولم يرد في القرآن إلا بمعنى العقد، فقيل: إلا في قوله تعالى:

﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: 230]، لأنه لا يكفي العقد في تحليل المبتوتة حتى يبني بها زوجها كما في حديث زوجة رفاعة. ولكن الأصوب أن تلك الآية بمعنى العقد، وإنما بينت السنَّة أنه لا بد مع العقد من الوطء وهذا هو الظاهر، والمنع في هذه الآية متعلق بالعقد بالاتفاق.

والمشرك في لسان الشرع من يدين بتعدد آلهة مع الله سبحانه، والمراد به في مواضعه من القرآن مشركو العرب الذين عبدوا آلهة أخرى مع الله تعالى، ويقابلهم في تقسيم الكفار أهل الكتاب وهم الذين آمنوا بالله ورسله وكتبه ولكنهم أنكروا رسالة محمد ﷺ.

ونص هذه الآية تحريم تزوج المسلم المرأة المشركة وتحريم تزويج المسلمة الرجل المشرك فهي صريحة في ذلك، وأما تزوج المسلم المرأة الكتابية وتزويج المسلمة الرجل الكتابي فالآية ساكتة عنه، لأن لفظ المشرك لقب لا مفهوم له إلا إذا جرى على موصوف كما سنبيِّنه عند قوله تعالى: ﴿خَيۡرٌ مِّن مُّشۡرِكٍ﴾، وقد أذن القرآن بجواز تزوج المسلم الكتابية في قوله: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ في سورة العقود [5]، فلذلك قال جمهور العلماء بجواز تزوج المسلم الكتابية دون المشركة والمجوسية وعلى هذا الأئمة الأربعة والأوزاعي والثوري، فبقي تزويج المسلمة من الكتابي لا نص عليه ومنعه جميع المسلمين، إما استناداً منهم إلى الاقتصار في مقام بيان التشريع، وإما إلى أدلة من السنة ومن القياس وسنشير إليه، أو من الإجماع وهو أظهر.

وذهبت طوائف من أهل العلم إلى الاستدلال لفقه هذه المسألة بطريقة أخرى فقالوا: أهل الكتاب صاروا مشركين لقول اليهود: عزير ابن الله، ولقول النصارى: المسيح ابن الله، وأبوة الإله تقتضي ألوهية الابن، وإلى هذا المعنى جنح عبدالله بن عمر، ففي «الموطأ» عنه: «لا أعلم شركاً أعظم من أن تقول المرأة: ربها عيسى»، ولكن هذا مسلك ضعيف جداً، لأن إدخال أهل الكتاب في معنى المشركين بعيد عن الاصطلاح الشرعي، ونزلت هذه الآية وأمثالها وهو معلوم فاش، ولأنه إذا تم في النصارى باطراد فهو لا يتم في اليهود، لأن الذين قالوا: عزير ابن الله إنما هم طائفة قليلة من اليهود وهم أتباع «فنحاص» كما حكاه الفخر، فإذا كانت هذه الآية تمنع أن يتزوج المسلم امرأة يهودية أو نصرانية وأن يزوَّج أحد من اليهود والنصارى مسلمة، فإن آية سورة العقود [5] خصَّصت عموم المنع بصريح قوله: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾، وقد علم الله قولهم: ﴿ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ﴾ [التوبة: 30]، وقول الآخرين: عزير ابن الله، فبقي تزويج المسلمة إياهم مشمولًا لعموم آية البقرة، وهذا مسلك سلكه بعض الشافعية.

ومن علماء الإسلام من كره تزوج الكتابية وهو قول مالك في رواية ابن حبيب وهو رواية عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى حذيفة بن اليمان وقد بلغه أنه تزوج يهودية أو نصرانية: أن خل سبيلها، فكتب إليه حذيفة: أتزعم أنها حرام؟ فقال عمر: لا، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن.

وقال شذوذ من العلماء بمنع تزوج المسلم الكتابية، وزعموا أن آية سورة العقود نسختها آية سورة البقرة، ونقل ذلك عن ابن عمر وابن عباس، وفي رواية ضعيفة عن عمر بن الخطاب: أنه فرق بين طلحة بن عبيد الله ويهودية تزوجها وبين حذيفة بن اليمان ونصرانية تزوجها، فقالا له: نطلق يا أمير المؤمنين ولا تغضب؟ فقال: لو جاز طلاقكما لجاز نكاحكما، ولكن أفرق بينكما صُغرة وقَماءة، قال ابن عطية: وهذا لا يسند جيداً والأثر الآخر عن عمر أسند منه، وقال الطبري: هو مخالف لما أجمعت عليه الأمة، وقد روي عن عمر بن الخطاب من القول بخلاف ذلك ما هو أصح منه، وإنما كره عمر لهما تزوجهما حذراً من أن يقتدي بهما الناس فيزهدوا في المسلمات.

و﴿حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ غاية للنهي فإذا آمنَّ زال النهي، ولذلك إذا أسلم المشرك ولم تسلم زوجته تبين منه إلا إذا أسلمت عقب إسلامه بدون تأخير.

وقوله: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾ تنبيه على دناءة المشركات وتحذير من تزوجهن ومن الاغترار بما يكون للمشركة من حسب أو جمال أو مال، وهذه طرائق الإعجاب في المرأة المبالغ عليه بقوله: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ وأن من لم يستطع تزوج حرة مؤمنة فليتزوج أمة مؤمنة خير له من أن يتزوج حرة مشركة، فالأمة هنا هي المملوكة، والمشركة الحرة بقرينة المقابلة بقوله: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ﴾، فالكلام وارد مورد التناهي في تفضيل أقل أفراد هذا الصنف على أتم أفراد الصنف الآخر، فإذا كانت الأمة المؤمنة خيراً من كل مشركة فالحرة المؤمنة خير من المشركة بدلالة فحوى الخطاب التي يقتضيها السياق، ولظهور أنه لا معنى لتفضيل الأمة المؤمنة على الأمة المشركة، فإنه حاصل بدلالة فحوى الخطاب لا يشك فيه المخاطبون المؤمنون، ولقوله: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ فإن الإعجاب بالحرائر دون الإماء.

والمقصود من التفضيل في قوله: ﴿خَيْرٌ﴾ التفضيل في المنافع الحاصلة من المرأتين؛ فإن في تزوج الأمة المؤمنة منافع دينية وفي الحرة المشركة منافع دنيوية، ومعاني الدين خير من أعراض الدنيا المنافية للدين، فالمقصود منه بيان حكمة التحريم استئناساً للمسلمين.

ووقع في «الكشاف» حمل الأَمَة على مطلق المرأة، لأن الناس كلهم إماء الله

وعبيده، وأصله منقول عن القاضي أبي الحسن الجرجاني كما في القرطبي، وهذا باطل من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، أما المعنى فلأنه يصير تكراراً مع قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ إذ قد علم الناس أن المشركة دون المؤمنة، ويفيت المقصود من التنبيه على شرف أقل أفراد أحد الصنفين على أشرف أفراد الصنف الآخر. وأما من جهة اللفظ فلأنه لم يرد في كلام العرب إطلاق الأمة على مطلق المرأة، ولا إطلاق العبد على الرجل إلا مقيدين بالإضافة إلى اسم الجلالة في قولهم: يا عبد الله ويا أمة الله، وكون الناس إماء الله وعبيده إنما هو نظر للحقائق لا للاستعمال، فكيف يخرج القرآن عليه.

وضمير ﴿وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ يعود إلى المشركة، و«لو» وصلية للتنبيه على أقصى الأحوال التي هي مظنة تفضيل المشركة، فالأمة المؤمنة أفضل منها حتى في تلك الحالة، وقد مضى القول في موقع «لو» الوصلية والواو التي قبلها والجملة التي بعدها عند قوله تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170].

وقوله: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟﴾ تحريم لتزويج المسلمة من المشرك، فإن كان المشرك محمولاً على ظاهره في لسان الشرع فالآية لم تتعرض لحكم تزويج المسلمة من الكافر الكتابي، فيكون دليل تحريم ذلك الإجماع وهو إما مستند إلى دليل تلقاه الصحابة من النبي ﷺ وتواتر بينهم، وإما مستند إلى تضافر الأدلة الشرعية كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: 10]، فعلق النهي بالكفر وهو أعم من الشرك وإن كان المراد حينئذٍ المشركين، وكقوله تعالى هنا: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ كما سنبينه.

وقوله: ﴿حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟﴾ غاية للنهي، وأُخذ منه أن الكافر إذا أسلمت زوجته يفسخ النكاح بينهما، ثم إذا أسلم هو كان أحق بها ما دامت في العدة.

وقوله: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ هو كقوله: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾ وأن المراد به المملوك، وليس المراد الحر المشرك وقد تقدم ذلك.

وقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ الإشارة إلى المشركات والمشركين، إذ لا وجه لتحصيصه بالمشركين خاصة لصلوحيته للعود إلى الجميع، والواو في ﴿يَدْعُونَ﴾ واو جماعة الرجال ووزنه يفعون، وغلِّب فيه المذكر على المؤنث كما هو الشائع، والجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً لتعليل النهي عن نكاح المشركات وإنكاح المشركين، ومعنى الدعاء إلى النار الدعاء إلى أسبابها، فإسناد الدعاء إليهم حقيقة عقلية، ولفظ النار مجاز مرسل أطلق على أسباب الدخول إلى النار، فإن ما هم عليه يجر إلى النار من غير علم، ولما كانت رابطة النكاح رابطة اتصال ومعاشرة نهي عن وقوعها مع من يدعون إلى النار خشية أن تؤثر تلك

الدعوة في النفس، فإن بين الزوجين مودة وإلفاً يبعثان على إرضاء أحدهما الآخر.

ولما كانت هذه الدعوة من المشركين شديدة لأنهم لا يوحدون الله ولا يؤمنون بالرسل، كان البون بينهم وبين المسلمين في الدِّين بعيداً جداً لا يجمعهم شيء يتفقون عليه، فلم يبح الله مخالطتهم بالتزوج من كلا الجانبين. أما أهل الكتاب فيجمع بينهم وبين المسلمين اعتقاد وجود الله وانفراده بالخلق والإيمان بالأنبياء ويفرق بيننا وبين النصارى الاعتقاد ببنوة عيسى والإيمان بمحمد ﷺ، ويفرق بيننا وبين اليهود الإيمان بمحمد ﷺ وتصديق عيسى، فأباح الله تعالى للمسلم أن يتزوج الكتابية ولم يبح تزويج المسلمة من الكتابي اعتداداً بقوة تأثير الرجل على امرأته، فالمسلم يؤمن بأنبياء الكتابية وبصحة دينها قبل النسخ فيوشك أن يكون ذلك جالباً إياها إلى الإسلام، لأنها أضعف منه جانباً، وأما الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا برسولها فيوشك أن يجرها إلى دينه، لذلك السبب وهذا كان يجيب به شيخنا الأستاذ سالم أبو حاجب عن وجه إباحة تزوج الكتابية ومنع تزوج الكتابي المسلمة.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ﴾ الآية، أي: إن الله يدعو بهذا الدِّين إلى الجنة، فلذلك كانت دعوة المشركين مضادة لدعوة الله تعالى، والمقصود من هذا تفظيع دعوتهم وأنها خلاف دعوة الله، والدعاء إلى الجنة والمغفرة دعاء لأسبابهما كما تقدم في قوله: ﴿يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ والمغفرة هنا مغفرة ما كانوا عليه من الشرك.

وقوله: ﴿بِإِذْنِهِۦ﴾ الإذن فيه إما بمعنى الأمر كما هو الشائع فيكون بإذنه ظرفاً مستقرًّا حالًا من «الجنة» والمغفرة، أي: حاصلتين بإذنه، أي: إرادته وتقديره بما بيَّن من طريقهما.

ومن المفسرين من حمل الإذن على التيسير والقضاء، والباء على أنها ظرف لغو فرأى هذا القيد غير جزيل الفائدة فتأول قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟﴾ بمعنى وأولياء الله يدعون وهم المؤمنون.

وجملة: ﴿وَيُبَيِّنُ﴾ معطوفة على ﴿يَدْعُوٓا۟﴾ يعني يدعو إلى الخير مع بيانه وإيضاحه حتى تتلقاه النفوس بمزيد القَبول وتمام البصيرة، فهذا كقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ﴾ [البقرة: 219] ففيها معنى التذييل وإن كانت واردة بغير صيغته. ولعل مستعملة في مثله مجاز في الحصول القريب.

[222] ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّۚ﴾ [البقرة: 221]، بمناسبة أن تحريم نكاح المشركات يؤذن بالتنزه عن أحوال المشركين، وكان المشركون لا يقربون نساءهم إذا كن حيَّضاً وكانوا يفرطون في الابتعاد منهن مدة الحيض، فناسب تحديد ما يكثر وقوعه وهو من الأحوال التي يخالف فيها المشركون غيرهم، ويتساءل المسلمون عن أحق المناهج في شأنها.

روي أن السائل عن هذا هو أبو الدحداح ثابت بن الدحداح الأنصاري، وروي أن السائل أسيد بن حُضير، وروي أنه عباد بن بشير، فالسؤال حصل في مدة نزول هذه السورة فذكر فيها مع ما سيذكر من الأحكام.

والباعث على السؤال أن أهل يثرب قد امتزجوا باليهود واستنوا بسنتهم في كثير من الأشياء، وكان اليهود يتباعدون عن الحائض أشد التباعد بحكم التوراة، ففي الإصحاح الخامس عشر من سفر اللاويين: «إذا كانت امرأة لها سيل دماً في لحمها فسبعة أيام تكون في طمثها وكل من مسها يكون نجساً إلى المساء وكل ما تضطجع عليه يكون نجساً وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجساً إلى المساء وإن اضطجع معها رجل فكان طمثها عليه يكون نجساً سبعة أيام». وذكر القرطبي أن النصارى لا يمتنعون عن ذلك ولا أحسب ذلك صحيحاً، فليس في الإنجيل ما يدل عليه، وإن من قبائل العرب من كانت الحائض عندهم مبغوضة فقد كان بنو سليح أهل بلد الحضر، وهم من قضاعة نصارى إن حاضت المرأة أخرجوها من المدينة إلى الربض حتى تطهر وفعلوا ذلك بنصرة ابنة الضيزن ملك الحضر، فكانت الحال مظنة حيرة المسلمين في هذا الأمر تبعث على السؤال عنه.

والمحيض وهو اسم للدم الذي يسيل من رحم المرأة في أوقات منتظمة، والمحيض اسم على زنة مفعل منقول من أسماء المصادر شاذاً عن قياسها، لأن قياس المصدر في مثله فتح العين، قال الزجاج: يقال: حاضت حيضاً ومحاضاً ومحيضاً، والمصدر في ـ هذا الباب بابه المفعل «بفتح العين»، لكن المفعِل «بكسر العين» جيد، ووجه جودته مشابهته مضارعه لأن المضارع بكسر العين وهو مثل المجيء والمبيت، وعندي أنه لما صار المحيض اسماً للدم السائل من المرأة عدل به عن قياس أصله من المصدر إلى زنة اسم المكان وجيء به على زنة المكان للدلالة على أنه صار اسماً فخالفوا فيه أوزان الأحداث إشعاراً بالنقل فرقاً بين المنقول منه والمنقول إليه، ويقال: حيض وهو أصل المصدر؛ يقال: حاضت المرأة إذا سال منها؛ كما يقال: حاض السيل إذا فاض ماؤه، ومنه سمي الحوض حوضاً لأنه

يسيل، أبدلوا ياءه واواً وليس منقولًا من اسم المكان؛ إذ لا مناسبة للنقل منه، وإنما تكلفه من زعمه مدفوعاً بالمحافظة على قياس اسم المكان مُعْرضاً عما في تصييره اسماً من التوسع في مخالطة قاعدة الاشتقاق.

والمراد من السؤال عن المحيض السؤال عن قربان النساء في المحيض بدلالة الاقتضاء، وقد علم السائلون ما سألوا عنه والجواب أدل شيء عليه.

والأذى: الضر الذي ليس بفاحش؛ كما دل عليه الاستثناء في قوله تعالى: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى﴾ [آل عمران: 111]، ابتدأ جوابهم عما يصنع الرجل بامرأته الحائض فبيَّن لهم أن الحيض أذى ليكون ما يأتي من النهي عن قربان المرأة معللًا فتتلقاه النفوس على بصيرة وتتهيأ به الأمة للتشريع في أمثاله، وعبر عنه بأذى إشارة إلى إبطال ما كان من التغليظ في شأنه وشأن المرأة الحائض في شريعة التوراة، وقد أثبت أنه أذى منكَّر ولم يبين جهته فتعين أن الأذى في مخالطة الرجل للحائض وهو أذى للرجل وللمرأة وللولد، فأما أذى الرجل فأوله القذارة وأيضاً فإن هذا الدم السائل من عضو التناسل للمرأة وهو يشتمل على بييضات دقيقة منها تخلق الأجنة بعد انتهاء الحيض وبعد أن تختلط تلك البييضات بماء الرجل فإذا انغمس في الدم عضو التناسل في الرجل يتسرب إلى قضيبه شيء من ذلك الدم بما فيه، فربما احتبس منه جزء في قناة الذكر فاستحال إلى عفونة تُحدث أمراضاً معضلة فتحدث بثوراً وقروحاً لأنه دم قد فسد وبرد، أي: فيه أجزاء حية تفسد في القضيب فساداً مثل موت الحي فتؤول إلى تعفن.

وأما أذى المرأة فلأن عضو التناسل منها حينئذٍ بصدد التهيؤ إلى إيجاد القوة التناسلية، فإذا أزعج كان إزعاجاً في وقت اشتغاله، فدخل عليه بذلك مرض وضعف، وأما الولد فإن النطفة إذا اختلطت بدم الحيض أخذت البييضات في التخلق قبل إبان صلاحيتها للتخلق النافع الذي وقته بعد الجفاف، وهذا قد عرفه العرب بالتجربة، قال أبو كبير الهذلي:

ومُبَرَّإٍ من كل غُبَّرِ حيضَةٍ وفساد مُرضعة وداءٍ مُعْضِلِ

«غُبَّر الحيضة جمع غبرة ويجمع على غبر وهي آخر الشيء، يريد لم تحمل به أمه في آخر مدة الحيض». والأطباء يقولون: إن الجنين المتكون في وقت الحيض يجيء مجذوماً أو يصاب بالجذام من بعد.

وقوله: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ تفريع الحكم على العلة، والاعتزال التباعد بمعزل، وهو هنا كناية عن ترك مجامعتهن، والمجرور بفي: وقت محذوف، والتقدير:

في زمن المحيض، وقد كثرت إنابة المصدر عن ظرف الزمان كما يقولون: آتيك طلوع النجم ومَقْدَم الحاج.

والنساء: اسم جمع للمرأة لا واحدة له من لفظه، والمراد به هنا الأزواج كما يقتضيه لفظ: (اعتزلوا) المخاطب به الرجال، وإنما يعتزل من كان يخالط.

وإطلاق النساء على الأزواج شائع بالإضافة كثيراً نحو: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: 30]، وبدون إضافة مع القرينة كما هنا، فالمراد اعتزلوا نساءكم، أي: اعتزلوا ما هو أخص الأحوال بهن وهو المجامعة.

وقوله: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ جاء النهي عن قربانهن تأكيداً للأمر باعتزالهن وتبييناً للمراد من الاعتزال وإنه ليس التباعد عن الأزواج بالأبدان كما كان عند اليهود بل هو عدم القربان، فكان مقتضى الظاهر أن تكون جملة: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ﴾ مفصولة بدون عطف، لأنها مؤكدة لمضمون جملة: ﴿فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِۖ﴾ ومبيِّنة للاعتزال، وكلا الأمرين يقتضي الفصل، ولكن خولف مقتضى الظاهر اهتماماً بهذا الحكم ليكون النهي عن القربان مقصوداً بالذات معطوفاً على التشريعات.

ويكنى عن الجماع بالقِربان بكسر القاف مصدر قرِب بكسر الراء، ولذلك جيء فيه بالمضارع المفتوح العين الذي هو مضارع قرِب كسمع متعدياً إلى المفعول؛ فإن الجماع لم يجئ إلا فيه دون قُرب بالضم القاصر، يقال: قرُب منه بمعنى دنا وقرُبه كذلك واستعماله في المجامعة، لأن فيها قرباً ولكنهم غلَّبوا قرِب المكسور العين فيها دون قرُب المضموم تفرقة في الاستعمال، كما قالوا بَعُدَ إذا تجافى مكانه، وبَعِدَ كمعنى البُعد المعنوي، ولذلك يدعو بلا يَبْعَدْ.

وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ غاية لاعتزلوا ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ﴾، والطهر بضم الطاء مصدر معناه النقاء من الوسخ والقذر، وفعله طهُر بضم الهاء، وحقيقة الطهر نقاء الذات، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي وهو طهر الحدث الذي يقدَّر حصوله للمسلم بسبب، ويقال: تطهَّر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة نحو: ﴿يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْۚ﴾ [التوبة: 108] أو مجازاً نحو: ﴿إِنَّهُمۡ أُنَاسٞ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [الأعراف: 82]، ويقال: اطَّهَّر بتشديد الطاء وتشديد الهاء وهي صيغة تَطَهَّر وقع فيها إدغام التاء في الطاء، قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: 6]، وصيغة التفعل في هذه المادة لمجرد المبالغة في حصول معنى الفعل، ولذلك كان إطلاق بعضها في موضع بعض استعمالاً فصيحاً.

قرأ الجمهور: ﴿حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ بصيغة الفعل المجرد، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر

عن عاصم وخلف (يَطَّهَّرْن) بتشديد الطاء والهاء مفتوحتين.

ولما ذكر أن المحيض أذى علم السامع أن الطهر هنا هو النقاء من ذلك الأذى، فإن وصف حائض يقابل بطاهر، وقد سمِّيت الأقراء أطهاراً، وقد يراد بالتطهر الغسل بالماء كقوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ﴾ [التوبة: 108] فإن تفسيره الاستنجاء في الخلاء بالماء، فإن كان الأول أفاد منع القِربان إلى حصول النقاء من دم الحيض بالجفوف وكان قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ بعد ذلك شرطاً ثانياً دالًّا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء، لأن صيغة (تطهر) تدل على طهارة مُعْمَلة، وإن كان الثاني كان قوله فَإِذَا تَطَهَّرْنَ تصريحاً بمفهوم الغاية ليبني عليه قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ﴾، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة ﴿حَتَّىٰ يَطَّهَّرْن﴾ بتشديد الطاء والهاء، فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل، ويتعين على هذه القراءة أن يكون مراداً منه مع معناه لازمه أيضاً وهو النقاء من الدم ليقع الغسل موقعه بدليل قوله قبله: ﴿فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ وبذلك كان مآل القراءتين واحداً، وقد رجَّح المبرد قراءة ﴿حَتَّىٰ يَطَّهَّرْن﴾ بالتشديد، قال: لأن الوجه أن تكون الكلمتان بمعنى واحد يراد بهما جميعاً الغسل وهذا عجيب صدوره منه فإن اختلاف المعنيين إذا لم يحصل منه تضاد أَوْلى لتكون الكلمة الثانية مفيدة شيئاً جديداً.

ورجح الطبري قراءة التشديد قائلًا: «لإجماع الأمة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر»، وهو مردود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به، لأن اللفظ كاف في إفادة المنع من قِربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط في قوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾.

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء في المحيض هي حصول الطهر، فإن حملنا الطهر على معناه اللغوي فهو النقاء من الدم ويتعين أن يحمل التطهر في قوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ على المعنى الشرعي، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والغسل، وإلى هذا المعنى ذهب علماء المالكية ونظَّروه بقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُواْ الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 6]، وإن حمل الطهر في الموضعين على المعنى الشرعي لا سيما على قراءة: **﴿حَتَّى يَطَّهَّرْنَ﴾** حصل من مفهوم الغاية ومن الشرط المؤكد له اشتراط الغسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء عادة، إذ لا فائدة في الغسل قبل ذلك.

وأما اشتراط طهارة الحدث فاختلف فقهاء الإسلام في مجمل الطهر الشرعي هنا، فقال قوم: هو غسل محل الأذى بالماء فذلك يحل قربانها وهذا الذي تدل عليه الآية، لأن الطهر الشرعي يطلق على إزالة النجاسة وعلى رفع الحدث، والحائض اتصفت

بالأمرين، والذي يمنع زوجها من قربانها هو الأذى ولا علاقة للقربان بالحدث فوجب أن يكون المراد غسل ذلك الأذى، وإن كان الطهران متلازمين بالنسبة للمرأة المسلمة فهما غير متلازمين بالنسبة للكتابية.

وقال الجمهور منهم مالك والشافعي: هو غسل الجنابة، وكأنهم أخذوا بأكمل أفراد هذا الاسم احتياطاً، أو رجعوا فيه إلى عمل المسلمات والمظنون بالمسلمات يومئذٍ أنهن كن لا يتريثن في الغسل الذي يبيح لهن الصلاة، فلا دليل في فعلهن على عدم إجزاء ما دونه، وذهب مجاهد وطاووس وعكرمة إلى أن الطهر هو وضوء كوضوء الصلاة، أي: مع الاستنجاء بالماء وهذا شاذ.

وذهب أبو حنيفة وصاحباه إلى التفصيل فقالوا: إن انقطع الدم لأقصى أمد الحيض وهو عشرة أيام عندهم جاز قربانها قبل الاغتسال، أي: مع غسل المحل خاصة، وإن انقطع الدم لعادة المرأة دون أقصى الحيض لم يصح أن يقربها زوجها إلا إذا اغتسلت أو مضى عليها وقت صلاة، وإن انقطع لأقل من عادتها لم يحل قربانها ولكنها تغتسل وتصلي احتياطاً ولا يقربها زوجها حتى تكمل مدة عدتها، وعلَّلوا ذلك بأن انقطاعه لأكثر أمده انقطاع تام لا يخشى بعده رجوعه بخلاف انقطاعه لأقل من ذلك فلزم أن يتقصى أثره بالماء أو بمضي وقت صلاة، ثم أرادوا أن يجعلوا من هذه الآية دليلًا لهذا التفصيل فقال عبدالحكيم السلكوتي ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ قرئ بالتخفيف والتشديد فتنزل القراءتان منزلة آيتين، ولما كانت إحداهما معارضة الأخرى من حيث اقتضاء قراءة التخفيف الطهر بمعنى النقاء واقتضاء الأخرى كونه بمعنى الغسل، جمع بين القراءتين بإعمال كلٍّ في حالة مخصوصة اهـ. وهذا مدرك ضعيف، إذ لم يعهد عد القراءتين بمنزلة آيتين حتى يثبت التعارض، سلَّمنا لكنهما وردتا في وقت واحد فيحمل مطلقهما على مقيدهما بأن نحمل الطهر بمعنى النقاء على أنه مشروط بالغسل، سلمنا العدول عن هذا التقييد فما هو الدليل الذي خص كل قراءة بحالة من هاتين دون الأخرى أو دون حالات أخر، فما هذا إلا صنع باليد، فإن قلت: لمَ بنوا دليلهم على تنزيل القراءتين منزلة الآيتين ولم يبنوه مثلنا على وجود (يطهُرن) و(يطَّهَّرن) في موضعين من هذه الآية؟ **قلت**: كأن سببه أن الواقعين في الآية هما جزءا آية فلا يمكن اعتبار التعارض بين جزئي آية بل يحملان على أن أحدهما مفسر للآخر أو مقيد له.

وقوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ﴾ الأمر هنا للإباحة لا محالة لوقوعه عقب النهي مثل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: 2]، عبَّر بالإتيان هنا وهو شهير في التكني به عن الوطء لبيان أن المراد بالقربان المنهي عنه هو ذلك المعنى الكنائي، فقد عبَّر بالاعتزال ثم قُفِّي

بالقربان ثم قُفِّي بالإتيان، ومع كل تعبير فائدة جديدة وحكم جديد، وهذا من إبداع الإيجاز في الإطناب.

وقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ حيث اسم مكان مبهم مبني على الضم ملازمٌ الإضافة إلى جملة تحدده لزوال إبهامها، وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن، وما أرى سبب إشكاله إلا أن المعنى قد اعتاد العرب في التعبير عنه سلوك طريق الكناية والإغماض، وكان فهمه موكولًا إلى فطنهم ومعتاد تعبيرهم. فقال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع: أي إلا من حيث أمركم الله بأن تعتزلوهن منه مدة الحيض يعني القُبل، قال القرطبي: «من» بمعنى في، ونظَّره بقوله تعالى: ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: 40]، وقوله: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة: 9]، وعن ابن عباس وأبي رزين مسعود بن مالك والسدي وقتادة أن المعنى: من الصفة التي أمركم الله وهي الطهر، فـ(حيث) مجاز في الحال أو السبب، و(من) لابتداء الأسباب فهي بمعنى التعليل.

والذي أراه أن قوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ قد علم السامعون منه أنه أمر من الله كان قد حصل فيما قبل، وأما: ﴿حَيْثُ﴾ فظرف مكان وقد تستعمل مجازاً في التعليل فيجوز أن المراد بأمر الله أمره الذي تضمَّنته الغاية بـ«حتى» في قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ لأن غاية النهي تنتهي إلى الإباحة فالأمر هو الإذن، و«من» للابتداء المجازي، و«حَيْثُ» مستعملة في التعليل مجازاً تخييلياً، أي: لأن الله أمركم بأن تأتوهن عند انتهاء غاية النهي بالتطهر.

أو المراد بأمر الله أمره الذي به أباح التمتع بالنساء: وهو عقد النكاح، فحرف «من» للتعليل والسببية، وحَيْثُ مستعار للمكان المجازي وهو حالة الإباحة التي قبل النهي كأنهم كانوا محجوزين عن استعمال الإباحة أو حجر عليهم الانتفاع بها ثم أذن لهم باستعمالها فشبهت حالتهم بحالة من حبس عند مكان ثم أطلق سراحه فهو يأتي منه إلى حيث يريد.

وعلى هذين المعنيين لا يكون في الآية ما يؤذن بقصد تحديد الإتيان بأن يكون في مكان النسل، ويعضد هذين المعنيين تذييل الكلام بجملة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ وهو ارتفاق بالمخاطبين بأن ذلك المنع كان لمنفعتهم ليكونوا متطهرين، وأما ذكر التوابين فهو إدماج للتنويه بشأن التوبة عند ذكر ما يدل على امتثال ما أمرهم الله به من اعتزال النساء في المحيض، أي: إن التوبة أعظم شأناً من التطهر، أي: أن نية الامتثال أعظم من تحقق مصلحة التطهر لكم، لأن التوبة تطهر روحاني والتطهر جثماني.

ويجوز أن يكون قوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ على حقيقة «من» في الابتداء وحقيقة

حَيْثُ للمكان، والمراد المكان الذي كان به أذى الحيض.

وقد قيل: إن جملة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ معترضة بين جملة: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ وجملة: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: 223].

[223] ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾.

هذه الجملة تذييل ثان لجملة: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: 222] قصد به الارتفاق بالمخاطبين والتأنس لهم لإشعارهم بأن منعهم من قِربان النساء في مدة المحيض منع مؤقت لفائدتهم، وأن الله يعلم أن نساءهم محل تعهدهم وملابستهم ليس منعهم منهن في بعض الأحوال بأمر هيِّن عليهم لولا إرادة حفظهم من الأذى، كقول عمر بن الخطاب لما حمى الحِمى: «لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبراً إنها لبلادُهم». وتعتبر جملة: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ مقدمة لجملة: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ وفيها معنى التعليل للإذن بإتيانهن أنى شاؤوا، والعلة قد تجعل مقدمة فلو أوثر معنى التعليل لأخرت عن جملة: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ ولكن أوثر أن تكون مقدمة للتي بعدها لأنه أحكم نسيج نظم ولتتأتى عقبه الفاء الفصيحة.

والحرث مصدر حرث الأرض إذا شقها بآلة تشق التراب ليزرع في شقوقه زريعة أو تغرس أشجار. وهو هنا مطلق على معنى اسم المفعول.

وإطلاق الحرث على المحروث وأنواعه إطلاق متعدد، فيطلق على الأرض المجعولة للزرع أو الغرس كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ﴾ [الأنعام: 138]، أي: أرض زرع محجورة على الناس أن يزرعوها.

وقال: ﴿وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ [آل عمران: 14]، أي: الجنات والحوائط والحقول.

وقال: ﴿كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ﴾ [آل عمران: 117]، أي: أهلكت زرعهم.

وقال: ﴿فَتَنَادَوْا مُصْبِحِينَ (21) أَنِ اغْدُوا عَلَى حَرْثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ (22)﴾ [القلم: 21 ـ 22] يعنون به جنتهم، أي: صارمين عراجين التمر.

والحرث في هذه الآية مراد به المحروث بقرينة كونه مفعولًا لفعل: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ﴾ وليس المراد به المصدر لأن المقام ينبو عنه، وتشبيه النساء بالحرث تشبيه لطيف كما شبه النسل بالزرع في قول أبي طالب في خطبته خديجة للنبي ﷺ: الحمد لله الذي جعلنا من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل.

والفاء في: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ فاء فصيحة لابتناء ما بعدها على تقرر أن النساء حرث لهم، لا سيما إذا كانوا قد سألوا عن ذلك بلسان المقال أو بلسان الحال.

وكلمة «أَنَّى» اسم لمكان مبهم تبيِّنه جملة مضاف هو إليها، وقد كثر استعماله مجازاً في معنى (كيف) بتشبيه حال الشيء بمكانه، لأن كيف اسم للحال المبهمة يبينها عاملها نحو: كيف يشاء، وقال في لسان العرب: إن «أنى» تكون بمعنى «متى»، وقد أضيف «أنى» في هذه الآية إلى جملة: «شِئْتُمْ» والمشيئات شتى، فتأوله كثير من المفسرين على حمل «أنى» على المعنى المجازي وفسَّروه بكيف شئتم وهو تأويل الجمهور الذي عضدوه بما رووه في سبب نزول الآية وفيها روايتان؛ إحداهما: عن جابر بن عبدالله، والأخرى: عن ابن عباس. وتأوله الضحاك على معنى متى شئتم، وتأوله جمع على معناه الحقيقي من كونه اسم مكان مبهم، فمنهم من جعلوه ظرفاً لأنه الأصل في أسماء المكان إذا لم يصرح فيها بما يصرف عن معنى الظرفية وفسَّروه بمعنى: في أي مكان من المرأة شئتم وهو المروي في «صحيح البخاري» تفسيراً من ابن عمر، ومنهم من جعلوه اسم مكان غير ظرف وقدروا أنه مجرور بـ«من» ففسَّروه: من أي مكان أو جهة شئتم، وهو يؤول إلى تفسيره بمعنى كيف، ونسب القرطبي هذين التأويلين إلى سيبويه.

فالذي يتبادر من موقع الآية وتساعد عليه معاني ألفاظها أنها تذييل وارد بعد النهي عن قربان النساء في حال الحيض، فتحمل «أنى» على معنى متى ويكون المعنى: فأتوا نساءكم متى شئتم إذا تطهرن، فوزانها وِزان قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ بعد قوله: ﴿غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: 1].

ولا مناسبة تبعث لصرف الآية عن هذا المعنى إلا أن ما طار بين علماء السلف ومن بعدهم من الخوض في محامل أخرى لهذه الآية، وما رووه من آثار في أسباب النزول يضطرنا إلى استفصال البيان في مختلف الأقوال والمحامل مقتنعين بذلك، لما فيه من إشارة إلى اختلاف الفقهاء في معاني الآية، وإنها لمسألة جديرة بالاهتمام، على ثقل في جريانها، على الألسنة والأقلام.

روى البخاري ومسلم في «صحيحيهما» عن جابر بن عبدالله: «أن اليهود قالوا: إذا أتى الرجل امرأته مجبية جاء الولد أحول، فسأل المسلمون عن ذلك فنزلت: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ الآية»، وأخرج أبو داود عن ابن عباس قال: «كان هذا الحي من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحي من اليهود وهم أهل كتاب، وكانوا يرون لهم فضلًا عليهم في العلم فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم، وكان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا

النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة، فكان هذا الحي من الأنصار قد أخذوا بذلك، وكان هذا الحي من قريش يشرحون النساء شرحاً» ـ أي: يطأونهن وهن مستلقيات عن أقفيتهن ـ ومقبلات ومدبرات ومستلقيات، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبني حتى شَرِيَ أمرهما ـ «أي: تفاقم اللجاج» ـ فبلغ ذلك النبي فأنزل الله: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾، أي: مقبلات كن أو مدبرات أو مستلقيات يعني بذلك في موضع الولد، وروي مثله عن أم سلمة زوج النبي ﷺ في الترمذي، وما أخرجه الترمذي عن ابن عباس قال: جاء عمر إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، هلكت، قال: «**وما أهلكك؟**» قال: حوَّلت رحلي الليلة ـ يريد أنه أتى امرأته وهي مستدبرة ـ فلم يرد عليه رسول الله شيئاً، فأوحى الله إلى رسوله هذه الآية: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ الآية.

وروى البخاري عن نافع قال: كان ابن عمر إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه، فأخذت عليه المصحف يوماً فقرأ سورة البقرة حتى انتهى إلى ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ قال: تدري فيمَ أنزلت؟ قلت: لا، قال: أنزلت في كذا وكذا. وفي رواية عن نافع في البخاري: «يأتيها في...» ولم يزد، وهو يعني في كلتا الروايتين عنه إتيان النساء في أدبارهن كما صرح بذلك في رواية الطبري وإسحاق بن راهويه: أنزلت إتيان النساء في أدبارهن، وروى الدارقطني في غرائب مالك والطبري عن نافع عن عبدالله بن عمر: أن رجلًا أتى امرأته في دبرها فوجد في نفسه من ذلك فأنزل الله: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾، وقد روي أن ذلك الرجل هو عبدالله بن عمر، وعن عطاء بن يسار أن رجلًا أصاب امرأته في دبرها على عهد رسول الله ﷺ فأنكر الناس عليه وقالوا: أثفرها، فأنزل الله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾، فعلى تأويل هؤلاء يكون قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ تشبيهاً للمرأة بالحرث، أي: بأرض الحرث، وأطلق ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ﴾ على معنى: فاحرثوا في، أي: مكان شئتم.

أقول: قد أجمل كلام الله تعالى هنا، وأبهم، وبيَّن المبهمات بمبهمات من جهة أخرى لاحتمال ﴿أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ معاني ليس معنى الإيجاب والتشريع منها، إذ لم يعهد سبق تشريع من الله في هذا كما قدمناه، ثم أتبع بقوله: ﴿يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ [البقرة: 222] فربما أشعر بأن فعلًا في هذا البيان كان يرتكب والله يدعو إلى الانكفاف عنه، وأتبع بقوله: ﴿وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ فأشعر بأن فعلًا في هذا الشأن قد يلتبس بغير التنزه والله يحب التنزه عنه، مع احتمال المحبة عنه لمعنى التفضيل والتكرمة مثل: ﴿يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ وَٱللَّهُ

يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾ [التوبة: 108]، واحتمالها لمعنى: ويبغض غير ذلك، ثم جاء ما هو كالدليل وهو قوله: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ فجعلن حرثاً على احتمال وجوه في الشبه؛ فقد يقال: إنه وُكل للمعروف، وقد يقال: إنه جعل شائعاً في المرأة، فلذلك نيط الحكم بذات النساء كلها، ثم قال: ﴿فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ فجاء بأنى المحتملة للكيفيات وللأمكنة وهي أصل في الأمكنة ووردت في الكيفيات، وقد قيل: إنها ترد للأزمنة فاحتمل كونها أمكنة الوصول من هذا الإتيان، أو أمكنة الورود إلى مكان آخر مقصود فهي أمكنة ابتداء الإتيان أو أمكنة الاستقرار، فأجمل في هذا كله إجمال بديع وأثنى ثناء حسن.

واختلاف محامل الآية في أنظار المفسرين والفقهاء طوع علم المتأمل، وفيها أقوال كثيرة ومذاهب مختلفة لفقهاء الأمصار مستقصاة في كتب أحكام القرآن، وكتب السنة، وفي دواوين الفقه، وقد اقتصرنا على الآثار التي تمتُّ إلى الآية بسبب نزول، وتركنا ما عداه إلى إفهام العقول.

[223] ﴿وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿223﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ﴾ أو على جملة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: 222]. عطف الإنشاء على الخبر، على أن الجملة المعطوف عليها وإن كانت خبراً فالمقصود منها الأمر بالتوبة والتطهر؛ فكرر ذلك اهتماماً بالحرص على الأعمال الصالحة بعد الكلام على اللذائذ العاجلة.

وحذف مفعول ﴿وَقَدِّمُواْ﴾ اختصاراً لظهوره؛ لأن التقديم هنا إعداد الحسنات فإنها بمنزلة الثَّقَل الذي يقدمه المسافر.

وقوله: ﴿لِأَنفُسِكُمْ﴾ متعلِّق بـ ﴿قَدِّمُوا﴾ واللام للعلة، أي: لأجل أنفسكم، أي: لنفعها، وقوله: ﴿وَاتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: 189] تحريض على امتثال الشرع بتجنب المخالفة، فيدخل تحته التخلي عن السيئات والتحلي بالواجبات والقربات، فمضمونها أعم من مضمون جملة: ﴿وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ﴾ فلذلك كانت هذه تذييلًا.

وقوله: ﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ يجمع التحذير والترغيب، أي: فلاقوه بما يرضى به عنكم كقوله: ووجد الله عنده، وهو عطف على قوله: ﴿وَاتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾.

والملاقاة: مفاعلة من اللقاء وهو الحضور لدى الغير بقصد أو مصادفة. وأصل مادة لقي تقتضي الوقوع بين شيئين فكانت مفيدة معنى المفاعلة بمجردها، فلذلك كان لقي

ولاقى بمعنى واحد، وإنما أمرهم الله بعلم أنهم ملاقوه مع أن المسلمين يعلمون ذلك تنزيلًا لعلمهم منزلة العدم في هذا الشأن، ليزاد من تعليمهم اهتماماً بهذا المعلوم وتنافساً فيه، على أننا رأينا أن في افتتاح الجملة بكلمة: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ﴾ اهتماماً بالخبر واستنصاتاً له وهي نقطة عظيمة سيأتي الكلام عليها عند قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ﴾ في سورة الأنفال [24].

وقد رتبت الجمل الثلاث الأول على عكس ترتيب حصول مضامينها في الخارج؛ فإن الظاهر أن يكون الإعلام بملاقاة الله هو الحاصل أولًا ثم يعقبه الأمر بالتقوى ثم الأمر بأن يقدموا لأنفسهم، فخولف الظاهر للمبادرة بالأمر بالاستعداد ليوم الجزاء، وأعقب بالأمر بالتقوى إشعاراً بأنها هي الاستعداد ثم ذكروا بأنهم ملاقو الله فجاء ذلك بمنزلة التعليل.

وقوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ تعقيب للتحذير بالبشارة، والمراد: المؤمنون الكاملون وهم الذين يُسَرُّون بلقاء الله كما جاء: «**من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه**»، وذِكر هذه البشارة عقب ما تقدم إشارة إلى أن امتثال الأحكام المتقدمة من كمال الإيمان، وجملة: وبشر المؤمنين، معطوفة على جملة: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ﴾ على الأظهر من جعل جملة: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ﴾ استئنافاً غير معمولة لـ﴿قُلۡ هُوَ أَذٗى﴾، وإذا جعلت جملة «نساؤكم» من معمول القول كانت جملة: ﴿وَبَشِّرِ﴾ معطوفة على جملة: ﴿قُلۡ هُوَ أَذٗى﴾ [البقرة: 222]؛ إذ لا يصح وقوعها مقولاً للقول كما اختاره التفتازاني.

[224] ﴿وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةٗ لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصۡلِحُواْ بَيۡنَ ٱلنَّاسِۚ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ٢٢٤﴾.

جملة معطوفة على جملة: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ﴾ [البقرة: 223] عطف تشريع على تشريع، فالمناسبة بين الجملتين تعلق مضمونيهما بأحكام معاشرة الأزواج مع كون مضمون الجملة الأولى منعاً من قربان الأزواج في حالة الحيض، وكون مضمون هذه الجملة: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ﴾ [البقرة: 226]، فوقع هذا التمهيد موقع الاعتراض بين جملة: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ﴾ وجملة: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ﴾، وسلك فيه طريق العطف لأنه نَهي عُطف على نهي في قوله: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ [البقرة: 222].

وقال التفتازاني: الأظهر أنه معطوف على مقدر، أي: امتثلوا ما أمرت به ولا تجعلوا الله عرضة اهـ. وفيه تكلف وخلو عن إبداء المناسبة، وجوَّز التفتازاني أن يكون معطوفاً على الأوامر السابقة وهي ﴿وَقَدِّمُواْ﴾ [البقرة: 223] و﴿وَٱتَّقُواْ﴾ [البقرة: 223]

و﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [البقرة: 223]. اهـ، أي: فالمناسبة أنه لما أمرهم باستحضار يوم لقائه بيَّن لهم شيئاً من التقوى دقيق المسلك شديد الخفاء وهو التقوى باحترام الاسم المعظم؛ فإن التقوى من الأحداث التي إذا تعلقت بالأسماء كان مفادها التعلق بمسمَّى الاسم لا بلفظه، لأن الأحكام اللفظية إنما تجري على المدلولات إلا إذا قام دليل على تعلقها بالأسماء مثل سمَّيته محمداً، فجيء بهذه الآية لبيان ما يترتب على تعظيم اسم الله واتقائه في حرمة أسمائه عند الحنث مع بيان ما رخص فيه من الحنث، أو لبيان التحذير من تعريض اسمه تعالى للاستخفاف بكثرة الحلف حتى لا يضطر إلى الحنث على الوجهين الآتيين، وبعد هذا التوجيه كله فهو يمنع منه أن مجيء قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [البقرة: 223] مجيء التذييل للأحكام السابقة مانع من اعتبار أن يعطف عليه حكم معتد به، لأنه يطول به التذييل وشأن التذييل الإيجاز.

وقال عبدالحكيم: معطوف على جملة: ﴿قُلْ﴾ بتقدير (قل) أي: وقل لا تجعلوا الله عرضة، أو على قوله: ﴿وَقَدِّمُواْ﴾ [البقرة: 223] إن جعل قوله: ﴿وَقَدِّمُواْ﴾ من جملة مقول ﴿قُلْ﴾.

وذكر جمع من المفسرين عن ابن جريج، إنها نزلت حين حلف أبو بكر الصديق ألا ينفق على قريبه مسطح بن أثاثة لمشاركته الذين تكلموا بخبر الإفك عن عائشة رضي الله عنها، وقال الواحدي عن الكلبي: نزلت في عبدالله بن رواحة: حلف ألا يكلم ختنه على أخته بشير بن النعمان ولا يدخل بيته ولا يصلح بينه وبين امرأته، وأيًّا ما كان فواو العطف لا بد أن تربط هذه الجملة بشيء من الكلام الذي قبلها.

وتعلُّق الجعل بالذات هنا هو على معنى التعليق بالاسم، فالتقدير: ولا تجعلوا اسم الله، وحذف لكثرة الاستعمال في مثله عند قيام القرينة لظهور عدم صحة تعلق الفعل بالمسمَّى كقول النابغة:

حلفتُ فلم أترك لنفسك ريبةً ... وليس وراءَ اللهِ للمرء مذهبُ

أي: وليس بعد اسم الله للمرء مذهب للحلف.

والعرضة: اسم على وزن الفُعلة، وهو وزن دال على المفعول كالقُبضة والمُسكة والهُزأة، وهو مشتق من عرضه إذا وضعه على العرض، أي: الجانب، ومعنى العرض هنا جعل الشيء حاجزاً، من قولهم: عَرَضَ العود على الإناء، فنشأ عن ذلك إطلاق العرضة على الحاجز المتعرض، وهو إطلاق شائع يساوي المعنى الحقيقي، وأطلقت على ما يكثر جمع الناس حوله فكأنه يعترضهم عن الانصراف وأنشد في «الكشاف»:

ولا تــجــعــلــونــي عُــرضــةً لــلَّــوائــم[1]

والآية تحتمل المعنيين.

واللام في قوله: ﴿لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ﴾ لام التعدية تتعلق بعرضة لما فيها من معنى الفعل: أي لا تجعلوا اسم الله معرَّضاً لأيمانكم فتحلفوا به على الامتناع من البر والتقوى والإصلاح ثم تقولوا: سبقت منا يمين، ويجوز أن تكون اللام للتعليل، أي: لا تجعلوا الله عرضة لأجل أيمانكم الصادرة على ألا تبروا.

والأيمان: جمع يمين وهو الحلف، سمِّي الحلف يميناً أخذاً من اليمين التي هي إحدى اليدين وهي اليد التي يفعل بها الإنسان معظم أفعاله، وهي اشتقت من اليمين: وهو البركة، لأن اليد اليمنى يتيسر بها الفعل أحسن من اليد الأخرى، وسمي الحلف يميناً لأن العرب كان من عادتهم إذا تحالفوا أن يمسك المتحالفان أحدهما باليد اليمنى من الآخر، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: 10] فكانوا يقولون: أعطى يمينه، إذا أكد العهد. وشاع ذلك في كلامهم، قال كعب بن زهير:

حتى وضعتُ يميني لا أنازعه ... في كف ذي يسرات قيله القيل

ثم اختصروا، فقالوا صدرت منه يمين، أو حلف يميناً، فتسمية الحلف يميناً من تسمية الشيء باسم مقارنه الملازم له، أو من تسمية الشيء باسم مكانه؛ كما سموا الماء وادياً، وإنما المحل في هذه التسمية على هذا الوجه محل تخييلي.

ولما كان غالب أيمانهم في العهود والحلف، وهو الذي يضع فيه المتعاهدون أيديهم بعضها في بعض، شاع إطلاق اليمين على كل حلف، جرياً على غالب الأحوال؛ فأطلقت اليمين على قسم المرء في خاصة نفسه دون عهد ولا حلف.

والقصد من الحلف يرجع إلى قصد أن يُشهِدَ الإنسانُ اللهَ تعالى على صدقه: في خبر أو وعد أو تعليق. ولذلك يقول: ﴿بِٱللَّهِ﴾ أي أخبر متلبساً بإشهاد الله، أو أعد أو أعلِّق متلبساً بإشهاد الله على تحقيق ذلك، فمن أجل ذلك تضمَّن اليمين معنًى قوياً في الصدق، لأن من أشهد بالله على باطل فقد اجترأ عليه واستخف به، ومما يدل على أن

(1) قال الطيبي والتفتازاني أوله:

دعــونــي أنُــخْ وَجْــدًا لِــنَــوحِ الــحَــمــائــم

ولم ينسباه.

أصل اليمين إشهاد الله، قوله تعالى: ﴿وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ﴾ [البقرة: 204] كما تقدم، وقول العرب (يعلم الله) في مقام الحلف المغلظ، ولأجله كانت الباء هي أصل حروف القسم، لدلالتها على الملابسة في أصل معانيها، وكانت الواو والتاء لاحقتين بها في القسم الإنشائي دون الاستعطافي.

ومعنى الآية إن كانت العرضة بمعنى الحاجز، نهي المسلمين عن أن يجعلوا اسم الله حائلًا معنوياً دون فعل ما حلفوا على تركه من البر، والتقوى، والإصلاح بين الناس. فاللام للتعليل، وهي متعلقة بتجعلوا، و﴿أَن تَبَرُّوا۟﴾ متعلق بعرضة على حذف اللام الجارة، المطرد حذفها مع أن، أي: ولا تجعلوا الله لأجل أن حلفتم به عُرضة حاجزاً عن فعل البر، والإصلاح، والتقوى، فالآية، على هذا الوجه، نهي عن المحافظة على اليمين إذا كانت المحافظة عليها تمنع من فعل خير شرعي، وهو نهي تحريم أو تنزيه بحسب حكم الشيء المحلوف على تركه، ومن لوازمه التحرز حين الحلف وعدم التسرع للأيمان، إذ لا ينبغي التعرض لكثرة الترخص.

وقد كانت العرب في الجاهلية تغضب، فتقسم بالله، وبآلهتها، وبآبائها، على الامتناع من شيء، ليسدوا باليمين باب المراجعة أو الندامة.

وفي «الكشاف» كان الرجل يحلف على ترك الخير: من صلة الرحم، أو إصلاح ذات البين، أو إحسان، ثم يقول أخاف أن أحنث في يميني، فيترك فعل البر فتكون الآية واردة لإصلاح خلل من أحوالهم.

وقد قيل: إن سبب نزولها حلف أبي بكر: ألا ينفق على ابن خالته، مسطح بن أثاثة لأنه ممن خاضوا في الإفك. ولا تظهر لهذا القول مناسبة بموقع الآية. وقيل: نزلت في حلف عبدالله بن رواحة: ألا يكلم ختنه بشير بن النعمان الأنصاري، وكان قد طلق أخت عبدالله ثم أراد الرجوع والصلح، فحلف عبدالله ألا يصلح بينهما.

وإما على تقدير أن تكون العرضة بمعنى الشيء المعرض لفعل في غرض، فالمعنى: لا تجعلوا اسم الله معرضاً لأن تحلفوا به في الامتناع من البر، والتقوى، والإصلاح بين الناس، فالأيمان على ظاهره، وهي الأقسام واللام متعلقة بعرضة، و﴿أَن تَبَرُّوا۟﴾ مفعول الأيمان، بتقدير (لا) محذوفة بعد (أن)، والتقدير: ألا تبروا، نظير قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟﴾ [النساء: 176] وهو كثير، فتكون الآية نهياً عن الحلف بالله على ترك الطاعات؛ لأن تعظيم الله لا ينبغي أن يكون سبباً في قطع ما أمر الله بفعله، وهذا النهي يستلزم: إنه إن وقع الحلف على ترك البر والتقوى والإصلاح، أنه لا حرج في ذلك، وأنه يكفِّر عن يمينه ويفعل الخير.

أو معناه: لا تجعلوا اسم الله معرضاً للحلف، كما قلنا، ويكون قوله: ﴿أَن تَبَرُّوا﴾ مفعولًا لأجله، وهو علة للنهي؛ أي: إنما نهيتكم لتكونوا أبراراً، أتقياء، مصلحين، وفي قريب من هذا، قال مالك: «بلغني أنه الحلف بالله في كل شيء»، وعليه فتكون الآية نهياً عن الإسراع بالحلف، لأن كثرة الحلف تعرِّض الحالف للحنث. وكانت كثرة الأيمان من عادات الجاهلية، في جملة العوائد الناشئة عن الغضب ونُعر الحمق، فنهى الإسلام عن ذلك، ولذلك تمدَّحوا بقلة الأيمان قال كُثَيِّر:

قليلُ الألايَى حافظٌ ليمينه وإن سبقت منه الألِيَّة برَّت

وفي معنى هذا أن يكون العرضة مستعار لما يكثر الحلول حوله، أي: لا تجعلوا اسم الله كالشيء المعرض للقاصدين. وليس في الآية على هذه الوجوه ما يفهم الإذن في الحلف بغير الله، لما تقرر من النهي عن الحلف بغير اسم الله وصفاته.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ تذييل، والمراد منه العلم بالأقوال والنيات، والمقصود لازمه: وهو الوعد على الامتثال، على جميع التقادير، والعذر في الحنث على التقدير الأول، والتحذير من الحلف، على التقدير الثاني.

وقد دلت الآية على معنى عظيم: وهو أن تعظيم الله لا ينبغي أن يجعل وسيلة لتعطيل ما يحبه الله من الخير، فإن المحافظة على البر في اليمين ترجع إلى تعظيم اسم الله تعالى، وتصديق الشهادة به على الفعل المحذوف عليه، وهذا وإن كان مقصداً جليلًا يُشكر عليه الحالف، الطالب للبر؛ لكن التوسل به لقطع الخيرات مما لا يرضى به الله تعالى، فقد تعارض أمران مُرْضِيان لله تعالى إذا حصل أحدهما لم يحصل الآخر. والله يأمرنا أن نقدم أحد الأمرينَ المرضيين له، وهو ما فيه تعظيمه بطلب إرضائه، مع نفع خلقه بالبر والتقوى والإصلاح، دون الأمر الذي فيه إرضاؤه بتعظيم اسمه فقط، إذ قد علم الله تعالى: أن تعظيم اسمه قد حصل عند تحرج الحالف من الحنث، فبر اليمين أدب مع اسم الله تعالى، والإتيان بالأعمال الصالحة مرضاة لله؛ فأمر الله بتقديم مرضاته على الأدب مع اسمه، كما قيل: الامتثال مقدم على الأدب. وقد قال النبي ﷺ: «**إني لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها، إلا كفَّرت عن يميني، وفعلت الذي هو خير**».

ولأجل ذلك لما أقسم أيوب أن يضرب امرأته مائة جلدة، أمره الله أن يأخذ ضغثاً من مائة عصا فيضربها به، وقد علم الله أن هذا غير مقصد أيوب؛ ولكن لما لم يرض الله من أيوب أن يضرب امرأته، نهاه عن ذلك، وأمره بالتحلل محافظة على حرص أيوب على البر في يمينه، وكراهته أن يتخلف منه معتاده في تعظيم اسم ربه، فهذا وجه من

التحلة، أفتى الله به نبيه، ولعل الكفارة لم تكن مشروعة فهي من يسر الإسلام وسماحته، فقد كفانا الله ذلك إذ شرع لنا تحلة اليمين بالكفارة؛ ولذلك صار لا يجزئ في الإسلام، أن يفعل الحالف مثل ما فعل أيوب.

[225] ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٢٥﴾﴾.

استئناف بياني، لأن الآية السابقة لما أفادت النهي عن التسرع بالحلف إفادة صريحة أو التزامية، كانت نفوس السامعين بحيث يهجس بها التفكر والتطلع إلى حكم اليمين التي تجري على الألسن. ومناسبته لما قبله ظاهرة لا سيما إن جعلت قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ﴾ [البقرة: 224] نهياً عن الحلف.

والمؤاخذة مفاعلة من الأخذ بمعنى العد والمحاسبة، يقال: أخذه بكذا، أي: عدَّه عليه ليعاتبه، أو يعاقبه، قال كعب بن زهير:

لا تأخذنِّي بأقوال الوشاة ولم أُذنِب وإن كثُرَت فيَّ الأقاويل

فالمفاعلة هنا للمبالغة في الأخذ؛ إذ ليس فيه حصول الفعل من الجانبين والمؤاخذة باليمين، هي الإلزام بالوفاء بها، وعدم الحنث؛ ويترتب على ذلك أن يأثم إذا وقع الحنث، إلا ما أذن الله في كفارته، كما في آية سورة العقود.

واللغو مصدر لغا، إذا قال كلاماً خطأً، يقال: لغا يلغو لغواً كدعا، ولغا يلغي لغياً كسعى. ولغة القرآن بالواو. وفي «اللسان»: «أنه لا نظير له إلا قولهم: أَسَوْته أسوًا وأسًى أصلحته»، وفي الكواشي: و«لغا يلغو لغواً قال: باطلاً»، ويطلق اللغو أيضاً على الكلام الساقط، الذي لا يعتد به، وهو الخطأ، وهو إطلاق شائع. وقد اقتصر عليه الزمخشري في الأساس، ولم يجعله مجازاً؛ واقتصر على التفسير به في «الكشاف» وتبعه متابعوه.

و«في» للظرفية المجازية، المراد بها الملابسة، وهي ظرف مستقر، صفة اللغو أو حال منه، وكذلك قدره الكواشي فيكون المعنى، على جعل اللغو بمعنى المصدر، وهو الأظهر: لا يؤاخذكم الله بأن تلغوا لغواً ملابساً للأيمان، أي: لا يؤاخذكم بالأيمان الصادرة صدور اللغو، أي: غير المقصود من القول. فإذا جعلت اللغو اسماً، بمعنى الكلام الساقط الخاطئ، لم تصح ظرفيته في الأيمان، لأنه من الأيمان، فالظرفية متعلقة بيؤاخذكم، والمعنى لا يؤاخذكم الله في أيمانكم باللغو، أي: لا يؤاخذكم من بين أيمانكم باليمين اللغو.

والأيمان جمع يمين، واليمين القَسَم والحلف، وهو ذكر اسم الله تعالى، أو بعض صفاته، أو بعض شؤونه العليا أو شعائره. فقد كانت العرب تحلف بالله، وبرب الكعبة، وبالهدي، وبمناسك الحج. والقسم عندهم بحرف من حروف القسم الثلاثة: الواو والباء والتاء، وربما ذكروا لفظ حلفت أو أقسمت، وربما حلفوا بدماء البُدن، وربما قالوا: والدماء، وقد يدخلون لاماً على عَمْر الله، يقال: لَعَمْرُ الله، ويقولون: عمرَكَ الله، ولم أر أنهم كانوا يحلفون بأسماء الأصنام. فهذا الحلف الذي يراد به التزام فعل، أو براءة من حق. وقد يحلفون بأشياء عزيزة عندهم لقصد تأكيد الخبر أو الالتزام، كقولهم: وأبيك ولعمرك ولعمري، ويحلفون بآبائهم، ولما جاء الإسلام نهى عن الحلف بغير الله. ومن عادة العرب في القسم أن بعض القسم يقسمون به على التزام فعل يفعله المقسم ليلجئ نفسه إلى عمله ولا يندم عنه، وهو من قبيل قسم النذر، فإذا أراد أحد أن يظهر عزمه على فعل لا محالة منه، ولا مطمع لأحد في صرفه عنه، أكده بالقسم، قال بلعاء بن قيس:

وفارسٍ في غِمار الموت منغمِس إذا تألَّى على مكروهة صَدَقا

أي: إذا حلف على أن يقاتل أو يقتل أو نحو ذلك من المصاعب والأضرار، ومنه سمِّيت الحرب كريهة، فصار نطقهم باليمين مؤذناً بالعزم، وكثر ذلك في ألسنتهم في أغراض التأكيد ونحوه، حتى صار يجري ذلك على اللسان كما تجري الكلمات الدالة على المعاني من غير إرادة الحلف، وصارت كثرته في الكلام لا تنحصر، فكثر التحرج من ذلك في الإسلام، قال كثيِّر:

قليل الألايى حافظ ليمينه وإن سبقت منه الأليَّة بَرَّتِ

فأشبه جريان الحلف على اللسان اللغو من الكلام.

وقد اختلف العلماء في المراد من لغو اليمين في هذه الآية، فذهب الجمهور إلى أن اللغو هو اليمين التي تجري على اللسان، لم يقصد المتكلم بها الحلف، ولكنها جرت مجرى التأكيد أو التنبيه، كقول العرب: لا والله، وبلى والله، وقول القائل: والله لقد سمعت من فلان كلاماً عجباً، وغير هذا ليس بلغو، وهذا قول عائشة، رواه عنها في «الموطأ» و«الصحاح»، وإليه ذهب الشعبي، وأبو قلابة، وعكرمة، ومجاهد، وأبو صالح، وأخذ به الشافعي. والحجة له أن الله قد جعل اللغو قسيما للتي كسبها القلب، في هذه الآية، وللتي عقد عليها الحالف اليمين في قوله: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة: 89]، فما عقدتم الأيمان هو ما كسبته القلوب؛ لأن ما كسبت

قلوبكم مبين، فيحمل عليه مجمل (ما عقدتم)، فتعين أن تكون اللغو هي التي لا قصد فيها إلى الحلف، وهي التي تجري على اللسان دون قصد، وعليه فمعنى نفي المؤاخذة، نفي المؤاخذة بالإثم وبالكفارة؛ لأن نفي الفعل يعم، فاليمين التي لا قصد فيها، لا إثم ولا كفارة عليها، وغيرها تلزم فيه الكفارة للخروج من الإثم بدليل آية المائدة؛ إذ فسر المؤاخذة فيها بقوله: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة: 89] فيكون في الغموس، وفي يمين التعليق، وفي اليمين على الظن، ثم يتبين خلافه، الكفارة في جميع ذلك.

وقال مالك: «لغو اليمين أن يحلف على شيء يظنه كذلك ثم يتبين خلاف ظنه» قال في «الموطأ»: و«هذا أحسن ما سمعت في ذلك» وهو مروي، في غير «الموطأ»، عن أبي هريرة ومن قال به: الحسن، وإبراهيم، وقتادة، والسدي، ومكحول، وابن أبي نجيح. ووجهه من الآية: أن الله تعالى جعل المؤاخذة على كسب القلب في اليمين، ولا تكون المؤاخذة إلا على الحنث، لا أصل القسم؛ إذ لا مؤاخذة لأجل مجرد الحلف لا سيما مع البر، فتعين أن يكون المراد من كسب القلب كسبه الحنث، أي: تعمده الحنث، فهو الذي فيه المؤاخذة، والمؤاخذة أجملت في هاته الآية، وبينت في آية المائدة بالكفارة، فالحالف على ظن يظهر بعد خلافه لا تعمد عنده للحنث، فهو اللغو، فلا مؤاخذة فيه، أي: لا كفارة. وأما قول الرجل: لا والله وبلى والله، وهو كاذب، فهو عند مالك قَسَم ليس بلغو، لأن اللَّغوية تتعلق بالحنث بعد اعتقاد الصدق، والقائل «لا والله» كاذباً، لم يتبين حنثه له بعد اليمين، بل هو غافل عن كونه حالفاً، فإذا انتبه للحلف، وجبت عليه الكفارة، لأنه حلفها حين حلفها وهو حانث.

وإنما جعلنا تفسير (ما كسبت قلوبكم) كسب القلب للحنث، لأن مساق الآية في الحنث، لأن قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ﴾ [البقرة: 224]، إما إذن في الحنث، أو نهي عن الحلف خشية الحنث، على الوجهين الماضيين، وقوله: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ﴾ بيان وتعليل لذلك، وحكم البيان حكم المبين، لأنه عينه.

وقال جماعة: اللغو ما لم يقصد به الكذب، فتشمل القسمين، سواء كان بلا قصد كالتي تجري على الألسن في «لا والله وبلى والله» أم كان بقصد، مع اعتقاد الصدق، فتبين خلافه. وممن قال بهذا: ابن عباس، والشعبي وقال به أبو حنيفة، فقال: اللغو لا كفارة فيها ولا إثم.

واحتج لذلك بأن الله تعالى جعل اللغو هنا، مقابلًا لما كسبته القلوب، ونفى المؤاخذة عن اللغو، وأثبتها لما كسبه القلب، والمؤاخذة لا محالة على الحنث لا على

أصل الحلف، فاللغو هي التي لا حنث فيها؛ ولم ير بين آية البقرة وآية المائدة تعارضاً حتى يحمل إحداهما على الأخرى، بل قال: إن آية البقرة جعلت اللغو مقابلًا لما كسبه القلب، وأثبت المؤاخذة لما كسبه القلب، أي: عزمت عليه النفس، والمؤاخذة مطلقة تنصرف إلى أكمل أفرادها، وهي العقوبة الأخروية فيتعين أنه ما كسبته القلوب، أريد به الغموس؛ وجعل في آية المائدة اللغو مقابلًا للأيمان المعقودة.

والعقد في الأصل: الربط، وهو معناه لغة، وقد أضافه إلى الأيمان، فدل على أنها اليمين التي فيها تعليق، وقد فسر المؤاخذة فيها بقوله: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ﴾ [المائدة: 89]. . . إلخ، فظهر من الآيتين أن اللغو ما قابل الغموس، والمنعقدة، وهو نوعان لا محالة، وظهر حكم الغموس، وهي الحلف بقصد الكذب، فهو الإثم، وحكم المنعقدة، أنه الكفارة، فوافق مالكاً في الغموس وخالفه في أحد نوعي اللغو، وهذا تحقيق مذهبه. وفي اللغو، غير هذه المذاهب، مذاهب أنهاها ابن عطية إلى عشرة، لا نطيل بها.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾، تذييل لحكم نفي المؤاخذة، ومناسبة اقتران وصف الغفور بالحليم هنا، دون الرحيم، لأن هذه مغفرة لذنب هو من قبيل التقصير في الأدب مع الله تعالى، فلذلك وصف الله نفسه بالحليم، لأن الحليم هو الذي لا يستفزه التقصير في جانبه، ولا يغضب للغفلة، ويقبل المعذرة.

[226، 227] ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (226) وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَـٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (227)﴾.

استئناف ابتدائي، للانتقال إلى تشريع في عمل كان يغلب على الرجال أن يعملوه في الجاهلية، والإسلام. كان من أشهر الأيمان الحائلة بين البر والتقوى والإصلاح، أيمان الرجال على مُهاجرة نسائهم، فإنها تجمع الثلاثة؛ لأن حسن المعاشرة من البر بين المتعاشرين، وقد أمر الله به في قوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 19]، فامتثاله من التقوى، ولأن دوامه من دوام الإصلاح، ويحدث بفقده الشقاق، وهو مناف للتقوى. وقد كان الرجل في الجاهلية يولي من امرأته السنة والسنتين، ولا تنحل يمينه إلا بعد مضي تلك المدة، ولا كلام للمرأة في ذلك.

وعن سعيد بن المسيب: «كان الرجل في الجاهلية لا يريد المرأة، ولا يحب أن يطلقها، لئلا يتزوجها غيره، فكان يحلف ألا يقربها مضارَّة للمرأة»، أي: ويقسم على ذلك لكيلا يعود إليها إذا حصل له شيء من الندم. قال: «ثم كان أهل الإسلام يفعلون ذلك، فأزال الله ذلك، وأمهل للزوج مدة حتى يتروى»، فكان هذا الحكم من أهم المقاصد في

أحكام الأيمان، التي مهَّد لها بقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً﴾ [البقرة: 224].

والإيلاء: الحلف، وظاهر كلام أهل اللغة أنه الحلف مطلقاً: يقال: آلى يولي إيلاء، وتألى يتألى تألياً، وائتلى يأتلي ائتلاء، والاسم الألوَّة والأليَّة، كلاهما بالتشديد، وهو واوي، فالأَلوَّة فعولة والأليَّة فعيلة.

وقال الراغب: «الإيلاء حلف يقتضي التقصير في المحلوف عليه، مشتق من الألو وهو التقصير، قال تعالى: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: 118] ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ﴾ [النور: 22] وصار في الشرع الحلف المخصوص فيؤخذ من كلام الراغب أن الإيلاء حلف على الامتناع والترك؛ لأن التقصير لا يتحقق بغير معنى الترك؛ وهو الذي يشهد به أصل الاشتقاق من الألو، وتشهد به موارد الاستعمال، لأنا نجدهم لا يذكرون حرف النفي بعد فعل آلى ونحوه كثيراً، ويذكرونه كثيراً، قال المتلمس:

آليتُ حَبَّ العراقِ الدهر أطعَمُه

وقال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا﴾ [النور: 22]، أي: على أن يؤتوا، وقال تعالى هنا: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ﴾ فعداه بمن، ولا حاجة إلى دعوى الحذف والتضمين. وأياً ما كان فالإيلاء، بعد نزول هذه الآية، صار حقيقة شرعية في هذا الحلف على الوصف المخصوص.

ومجيء اللام في ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ﴾ لبيان أن التربص جعل توسعة عليهم، فاللام للأجل مثل «هذا لك» ويعلم منه معنى التخيير فيه، أي: ليس التربص بواجب، فللمولى أن يفيء في أقل من الأشهر الأربعة. وعُدي فعل الإيلاء بمن، مع أن حقه أن يعدَّى بعلى؛ لأنه ضمن هنا معنى البعد، فعدي بالحرف المناسب لفعل البعد، كأنه قال: للذين يؤلون متباعدين من نسائهم، فمن للابتداء المجازي.

والنساء: الزوجات كما تقدم في قوله: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: 222]، وتعليق الإيلاء باسم النساء من باب إضافة التحليل والتحريم ونحوهما إلى الأعيان، مثل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: 23] وقد تقدم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: 173].

والتربص: انتظار حصول شيء لغير المنتظر، وسيأتي الكلام عليه عند قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]، وإضافة تربص إلى أربعة أشهر إضافة على معنى (في) كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ﴾ [سبأ: 33].

وتقديم ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ﴾ على المبتدأ المسند إليه، وهو تربص، للاهتمام بهذه التوسعة

التي وسع الله على الأزواج، وتشويق لذكر المسند إليه. و﴿فَآءُو﴾ رجعوا، أي: رجعوا إلى قربان النساء، وحذف متعلق ﴿فَآءُو﴾ بالظهور المقصود. والفيئة تكون بالتكفير عن اليمين المذكورة في سورة العقود.

وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ دليل الجواب، أي: فحنثهم في يمين الإيلاء، مغفور لهم؛ لأن الله غفور رحيم. وفيه إيذان بأن الإيلاء حرام، لأن شأن إيلائهم، الوارد فيه القرآن، قصد الإضرار بالمرأة. وقد يكون الإيلاء مباحاً إذا لم يقصد به الإضرار، ولم تطل مدته: كالذي يكون لقصد التأديب، أو لقصد آخر معتبر شرعاً، غير قصد الإضرار المذموم شرعاً. وقد آلى النبي ﷺ من نسائه شهراً، قيل: لمرض كان برجله، وقيل: لأجل تأديبهن؛ لأنهن قد لقين من سعة حلمه ورفقه ما حداً ببعضهم إلى الإفراط في الإدلال، وحَمَل البقية على الاقتداء بالأخريات، أو على استحسان ذلك. والله ورسوله أعلم ببواطن الأمور.

وأما جواز الإيلاء للمصلحة: كالخوف على الولد من الغَيْل، وكالحِمَية من بعض الأمراض في الرجل والمرأة، فإباحته حاصلة من أدلة المصلحة ونفي المضرة، وإنما يحصل ذلك بالحلف عند بعض الناس، لما فيهم من ضعف العزم، واتهام أنفسهم بالفلتة في الأمر، إن لم يقيدوها بالحلف.

وعزم الطلاق: التصميم عليه، واستقرار الرأي فيه بعد التأمل وهو شيء لا يحصل لكل مولٍ من تلقاء نفسه، وخاصة إذا كان غالب القصد من الإيلاء المغاضبة والمضارة، فقوله: ﴿وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ﴾ دليل على شرط محذوف، دل عليه قوله: ﴿فَإِن فَآءُو﴾ فالتقدير: وإن لم يفيئوا فقد وجب عليهم الطلاق، فهم بخير النظرين: بين أن يفيئوا، أو يطلّقوا، فإن عزموا الطلاق فقد وقع طلاقهم.

وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ دليل الجواب، أي: فقد لزمهم وأمضى طلاقهم، فقد حدَّ الله للرجال في الإيلاء أجلًا محدوداً، لا يتجاوزونه، فإما أن يعودوا إلى مضاجعة أزواجهم، وإما أن يطلقوا، ولا مندوحة لهم غير هذين.

وقد جعل الله للمولي أجلًا وغاية: أما الأجل فاتفق عليه علماء الإسلام، واختلفوا في الحالف على أقل من أربعة أشهر، فالأئمة الأربعة على أنه ليس بإيلاء، وبعض العلماء: كإسحاق بن راهويه وحماد يقول: هو إيلاء، ولا ثمرة لهذا الخلاف، فيما يظهر، إلا ما يترتب على الحلف بقصد الضر من تأديب القاضي إياه إذا رفعت زوجه أمرها إلى القاضي ومِن أمرِه إياه بالفيئة.

وأما الغاية، فاختلفوا أيضاً في الحاصل بعد مضي الأجل، فقال مالك والشافعي: إن رفعته امرأته بعد ذلك، يوقف لدى الحاكم، فإما أن يفيء، أو يطلِّق بنفسه، أو يطلّق

الحاكم عليه، وروي ذلك عن اثني عشر من أصحاب النبي ﷺ. وقال أبو حنيفة: إن مضت المدة ولم يفئ فقد بانت منه، واتفق الجميع على أن غير القادر يكفي أن يفيء بالعزم، والنية، وبالتصريح لدى الحاكم، كالمريض والمسجون والمسافر.

واحتج المالكية بأن الله تعالى قال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ فدل على أن هنالك مسموعاً؛ لأن وصف الله بالسميع معناه العليم بالمسموعات، على قول المحققين من المتكلمين، لا سيما وقد قرن بعليم، فلم يبقَ مجال لاحتمال قول القائلين من المتكلمين، بأن «السميع» مرادف «للعليم»، وليس المسموع إلا لفظ المولى، أو لفظ الحاكم، دون البينونة الاعتبارية. وقوله: ﴿عَلِيمٌ﴾، يرجع للنية والقصد. وقال الحنفية: ﴿سَمِيعٌ﴾ لإيلائه، الذي صار طلاقاً بمضي أجله، وكأنهم يريدون: أن صيغة الإيلاء، جعلها الشرع سبب طلاق، بشرط مضي الأمد ﴿عَلِيمٌ﴾ بنية العازم على ترك الفيئة. وقول المالكية أصح؛ لأن قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ جعل مفرعاً عن عزم الطلاق؛ لا عن أصل الإيلاء؛ ولأن تحديد الآجال وتنهيتها موكول للحكام.

وقد خفي على الناس وجه التأجيل بأربعة أشهر، وهو أجل حدده الله تعالى، ولم نطلع على حكمته، وتلك المدة ثلث العام، فلعلها ترجع إلى أن مثلها يعتبر زمناً طويلًا، فإن الثلث اعتبر معظم الشيء المقسوم، مثل ثلث المال في الوصية، وأشار به النبي ﷺ على عبدالله بن عمرو بن العاص في صوم الدهر. وحاول بعض العلماء توجيهه بما وقع في قصة مأثورة عن عمر بن الخطاب، وعزا ابن كثير في «تفسيره» روايتها لمالك في «الموطأ» عن عبدالله بن دينار. ولا يوجد هذا في الروايات الموجودة لدينا: وهي رواية يحيى بن يحيى الليثي، ولا رواية ابن القاسم والقعنبي وسويد بن سعيد ومحمد بن الحسن الشيباني، ولا رواية يحيى بن يحيى بن بكير التميمي التي يرويها المهدي بن تومرت، فهذه الروايات التي لدينا فلعلها مذكورة في رواية أخرى لم نقف عليها. وقد ذكر هذه القصة أبو الوليد الباجي في شرحه على الموطأ المسمَّى بالمنتقى، ولم يعزها إلى شيء من روايات «الموطأ»: أن عمر خرج ليلة يطوف بالمدينة يتعرف أحوال الناس فمر بدار سمع امرأة بها تنشد:

ألا طال هذا الليلُ واسودَّ جانبُه ... وأرَّقني أن لا خليلَ أُلاعبُه

فلولا حذار الله لا شيء غيره ... لزعزعَ من هذا السرير جوانبه

فاستدعاها، من الغد، فأخبرته أن زوجها أرسل في بعث العراق، فاستدعى عمر نساء فسألهن عن المدة التي تستطيع المرأة فيها الصبر على زوجها، قلن: شهران ويقل

صبرها في ثلاثة أشهر، وينفد في أربعة أشهر، وقيل: إنه سأل ابنته حفصة. فأمر عمر قواد الأجناد ألا يمسكوا الرجل في الغزو أكثر من أربعة أشهر، فإذا مضت استرد الغازين ووجه قوماً آخرين.

[228] ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾.

عطف على الجملة قبلها، لشدة المناسبة، وللاتحاد في الحكم وهو التربص، إذ كلاهما انتظار لأجل المراجعة، ولذلك لم يقدم قوله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: 229] على قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ لأن هذه الآي جاءت متناسقة، منتظمة على حسب مناسبات الانتقال على عادة القرآن في إبداع الأحكام، وإلقائها، بأسلوب سهل لا تسأم له النفس، ولا يجيء على صورة التعليم والدرس.

وسيأتي كلامنا على الطلاق عند قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾.

وجملة: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ خبرية مراد بها الأمر، فالخبر مستعمل في الإنشاء وهو مجاز فيجوز جعله مجازاً مرسلًا مركباً، باستعمال الخبر في لازم معناه، وهو التقرر والحصول. وهو الوجه الذي اختاره التفتازاني في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي النَّارِ ﴿19﴾﴾ [الزمر: 19] بأن يكون الخبر مستعملًا في المعنى المركب الإنشائي، بعلاقة اللزوم بين الأمر، مثلًا كما هنا، وبين الامتثال، حتى يقدر المأمور فاعلًا فيخبر عنه. ويجوز جعله مجازاً تمثيلياً، كما اختاره الزمخشري في هذه الآية إذ قال: «فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجوداً، ونحوه قولهم في الدعاء: رحمه الله ثقة بالاستجابة». قال التفتازاني: فهو تشبيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو محقق الوقوع في الماضي كما في قول الناس: رحمه الله، أو في المستقبل، أو الحال، كما في هذه الآية. **قلت**: وقد تقدم في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: 197] وأنه أطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة.

والتعريف في «المطلقات» تعريف الجنس. وهو مفيد للاستغراق، إذ لا يصلح لغيره هنا. وهو عام في المطلقات ذوات القروء بقرينة قوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، إذ لا يتصور ذلك في غيرهن. فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء، وليس هذا بعام مخصوص في هذه، بمتصل ولا بمنفصل، ولا مراد به الخصوص، بل هو عام في الجنس الموصوف بالصفة المقدرة التي هي من دلالة الاقتضاء. فالآية عامة في المطلقات

ذوات القروء. وهي مخصصة بالحرائر دون الإماء، فأخرجت الإماء، بما ثبت في السُّنَّة: أن عدَّة الأمة حيضتان، رواه أبو داود والترمذي. فهي شاملة لجنس المطلقات ذوات القروء، ولا علاقة لها بغيرهن من المطلقات، مثل المطلقات اللاتي لسن من ذوات القروء، وهن النساء اللاتي لم يبلغن سن المحيض، والآيسات من المحيض، والحوامل، وقد بيَّن حكمهن في سورة الطلاق، إلا أنها يخرج عن دلالتها المطلقات قبل البناء من ذوات القروء، فهن مخصوصات من هذا العموم بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: 49] فهي في ذلك عام مخصوص بمخصص منفصل.

وقال المالكية والشافعية: إنها عام مخصوص منه الأصناف الأربعة، بمخصصات منفصلة، وفيه نظر فيما عدا المطلقة قبل البناء. وهي عند الحنفية عام أريد به الخصوص بقرينة، أي: بقرينة دلالة الأحكام الثابتة لتلك الأصناف. وإنما لجأوا إلى ذلك لأنهم يرون المخصص المنفصل ناسخاً، وشرط النسخ تقرر المنسوخ، ولم يثبت وقوع الاعتداد في الإسلام بالإقراء لكل المطلقات.

والحق أن دعوى كون المخصص المنفصل ناسخاً، أصل غير جدير بالتأصيل؛ لأن تخصيص العام هو وروده مخرجاً منه بعض الأفراد بدليل، فإن مجيء العمومات بعد الخصوصات كثير، ولا يمكن فيه القول بنسخ العام للخاص، لظهور بطلانه، ولا بنسخ الخاص للعام، لظهور سبقه، والناسخ لا يسبق؛ وبعد، فمهما لم يقع عمل بالعموم، فالتخصيص ليس بنسخ.

و﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾، أي: يتلبثن وينتظرن مرور ثلاثة قروء، وزيد ﴿بِأَنفُسِهِنَّ﴾ تعريضاً بهن، بإظهار حالهن في مظهر المستعجلات، الراميات بأنفسهن إلى التزوج، فلذلك أمرن أن يتربصن بأنفسهن، أي: يمسكنهن ولا يرسلنهن إلى رجال. قال في «الكشاف»: «ففي ذكر الأنفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث؛ لأن فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على أن يتربصن». وقد زعم بعض النحاة: أن ﴿بِأَنفُسِهِنَّ﴾ تأكيد لضمير المطلقات، وأن الباء زائدة، ومن هنالك قال بزيادة الباء في التوكيد المعنوي. ذكره صاحب «المغني»، ورده، من جهة اللفظ، بأن: حق توكيد الضمير المتصل، أن يكون بعد ذكر الضمير المنفصل أو بفاصل آخر، إلا أن يقال: اكتفى بحرف الجر؛ ومن جهة المعنى، بأن التوكيد لا داعي إليه؛ إذ لا يذهب عقل السامع إلى أن المأمور غير المطلقات الذي هو المبتدأ، الذي تضمن الضمير خبره.

وانتصب ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ على النيابة عن المفعول فيه؛ لأن الكلام على

تقدير مضاف؛ أي: مدة ثلاثة قروء، فلما حذف المضاف خَلَفه المضاف إليه في الإعراب.

والقروء جمع قرء، بفتح القاف وضمِّها، وهو مشترك للحيض والطهر. وقال أبو عبيدة: إنه موضوع للانتقال من الطهر إلى الحيض، أو من الحيض إلى الطهر، فلذلك إذا أطلق على الطهر أو على الحيض كان إطلاقاً على أحد طرفيه. وتبعه الراغب. ولعلهما أرادا بذلك وجه إطلاقه على الضدين. وأحسب أن أشهر معاني القرء، عند العرب، هو الطهر، ولذلك ورد في حديث عمر، أن ابنه عبدالله، لما طلق امرأته في الحيض، سأل عمر رسول الله ﷺ عن ذلك. وما سؤاله إلا من أجل أنهم كانوا لا يطلِّقون إلا في حال الطهر ليكون الطهر الذي وقع فيه الطلاق مبدأ الاعتداد وكون الطهر الذي طلقت فيه هو مبدأ الاعتداد هو قول جميع الفقهاء ما عدا ابن شهاب فإنه قال: يلغى الطهر الذي وقع فيه الطلاق.

واختلف العلماء في المراد من القروء، في هذه الآية، والذي عليه فقهاء المدينة، وجمهور أهل الأثر، أن القرء: هو الطهر. وهذا قول عائشة، وزيد بن ثابت، وابن عمر، وجماعة من الصحابة، من فقهاء المدينة، ومالك، والشافعي، في أوضح كلاميه، وابن حنبل. والمراد به الطهر الواقع بين دَمَيْن. وقال علي، وعمر، وابن مسعود، وأبو حنيفة، والثوري وابن أبي ليلى، وجماعة: إنه الحيض. وعن الشافعي، في أحد قوليه، أنه الطهر المُنْتقَل منه إلى الحيض، وهو وفاق لما فسر به أبو عبيدة، وليس هو بمخالف لقول الجمهور: إن القرء: الطهر، فلا وجه لعده قولًا ثالثاً.

ومرجع النظر عندي، في هذا، إلى الجمع بين مقصدي الشارع من العدة. وذلك أن العدة قصد منها تحقق براءة رحم المطلقة، من حمل المطلق، وانتظار الزوج لعله أن يرجع. فبراءة الرحم تحصل بحيضة أو طهر واحد، وما زاد عليه تمديد في المدة انتظاراً للرجعة. فالحيضة الواحدة قد جعلت علامة على براءة الرحم، في استبراء الأمة في انتقال المِلك، وفي السبايا، وفي أحوال أخرى، مختلفاً في بعضها بين الفقهاء، فتعين أن ما زاد على حيض واحد، ليس لتحقق عدم الحمل، بل لأن في تلك المدة رفقاً بالمطلق، ومشقة على المطلقة، فتعارض المقصدان، وقد رجح حق المطلق في انتظاره أمداً بعد حصول الحيضة الأولى وانتهائها، وحصول الطهر بعدها. فالذين جعلوا القروء أطهاراً راعوا التخفيف عن المرأة، مع حصول الإمهال للزوج، واعتضدوا بالأثر. والذين جعلوا القروء حيضات، زادوا للمطلق إمهالاً؛ لأن الطلاق لا يكون إلا في طهر عند الجميع، كما ورد في حديث عمر بن الخطاب في الصحيح، واتفقوا على أن الطهر الذي وقع الطلاق فيه معدود في الثلاثة القروء.

وقروء صيغة جمع الكثرة، استعمل في الثلاثة، وهي قلة توسعاً، على عاداتهم في الجموع أنها تتناوب، فأوثر في الآية الأخف مع أمن اللبس، بوجوب صريح العدد. وبانتهاء القروء الثلاثة تنقضي مدة العدة، وتبين المطلقة الرجعية من مُفارقها، وذلك حين ينقضي الطهر الثالث وتدخل في الحيضة الرابعة، قال الجمهور: إذا رأت أول نقطة الحيضة الثالثة خرجت من العدة، بعد تحقق أنه دم حيض.

ومن أغرب الاستدلال لكون القرء الطهر. الاستدلال بتأنيث اسم العدد في قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ قالوا: والطهر مذكر، فلذلك ذكر معه لفظ «الثلاثة»، ولو كان القرء الحيضة والحيض مؤنث، قال: ثلاث قروء، حكاه ابن العربي في «الأحكام»، عن علمائنا، يعني المالكية ولم يتعقبه، وهو استدلال غير ناهض؛ فإن المنظور إليه، في التذكير والتأنيث، إما المسمَّى إذا كان التذكير والتأنيث حقيقياً، وإلا فهو حال الاسم من الاقتران بعلامة التأنيث اللفظي، أو إجراء الاسم على اعتبار تأنيث مقدر مثل اسم البئر، وأما هذا الاستدلال فقد لبس حكم اللفظ بحكم أحد مرادفيه.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ إخبار عن انتفاء إباحة الكتمان، وذلك مقتضى الإعلام بأن كتمانهن منهي عنه محرَّم. فهو خبر عن التشريع، فهو إعلام لهن بذلك، وما خلق الله في أرحامهن هو الدم، ومعناه كتم الخبر عنه لا كتمان ذاته، كقول النابغة: «كتمتك ليلًا بالجمومين ساهراً»، أي: كتمتك حال ليل.

و﴿مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ موصول، فيجوز حمله على العهد: أي ما خلق من الحيض بقرينة السياق. ويجوز حمله على معنى المعرَّف بلام الجنس فيعم الحيض والحمل، وهو الظاهر، وهو من العام الوارد على سبب خاص، لأن اللفظ العام الوارد في القرآن عقب ذكر بعض أفراده قد ألحقوه بالعام الوارد على سبب خاص، فأما من يقصر لفظ العموم في مثله على خصوص ما ذكر قبله، فيكون إلحاق الحوامل بطريق القياس، لأن الحكم نيط بكتمان ﴿مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾. وهذا محمل اختلاف المفسرين، فقال عكرمة، والزهري، والنخعي: ما خلق الله في أرحامهن: الحيض، وقال ابن عباس وعمر: الحمل، وقال مجاهد: الحمل والحيض، وهو أظهر، وقال قتادة: كانت عادة نساء الجاهلية أن يكتمن الحمل، ليلحق الولد بالزوج الجديد ـ أي: لئلا يبقى بين المطلقة ومطلقها صلة ولا تنازع في الأولاد ـ وفي ذلك نزلت، وهذا يقتضي أن العدة لم تكن موجودة فيهم، وأما مع مشروعية العدة، فلا يتصور كتمان الحمل؛ لأن الحمل لا يكون إلا مع انقطاع الحيض، وإذ مضت مدة الأقراء تبين أن الحمل من الزوج الجديد.

وقوله: ﴿إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ شرط أريد به التهديد دون التقييد، فهو مستعمل في معنى غير معنى التقييد، على طريقة المجاز المرسل التمثيلي، كما يستعمل الخبر في التحسر والتهديد، لأنه لا معنى لتقييد نفي الحمل بكونهن مؤمنات، وإن كان كذلك في الأمر نفسه، لأن الكوافر لا يمتثلن لحكم الحلال والحرام الإسلامي، وإنما المعنى أنهن إن كتمن، فهن لا يؤمن بالله واليوم الآخر؛ إذ ليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان.

وجيء في هذا الشرط بإن، لأنها أصل أدوات الشرط، ما لم يكن هنالك مقصد لتحقيق حصول الشرط فيؤتى بإذا، فإذا كان الشرط مفروضاً فرضاً لا قصد لتحقيقه ولا لعدمه، جيء بإن. وليس لإنْ هنا، شيء من معنى الشك في حصول الشرط، ولا تنزيل إيمانهن، المحقق، منزلة المشكوك، لأنه لا يستقيم، خلافاً لما قرره عبدالحكيم.

والمراد بالإيمان بالله واليوم الآخر، الإيمان الكامل، وهو الإيمان بما جاء به دين الإسلام، فليس إيمان أهل الكتاب، بالله واليوم الآخر، بمراد هنا؛ إذ لا معنى لربط نفي الحمل في الإسلام بثبوت إيمان أهل الكتاب.

وليس في الآية دليل على تصديق النساء، في دعوى الحمل والحيض، كما يجري على ألسنة كثير من الفقهاء، فلا بد من مراعاة أن يكون قولهن مشبهاً، ومتى ارتيب في صدقهن، وجب المصير إلى ما هو المحقق، وإلى قول الأطباء والعارفين. ولذلك قال مالك: لو ادَّعت ذات القروء انقضاء عدتها، في مدة شهر من يوم الطلاق، لم تصدق، ولا تصدق في أقل من خمسة وأربعين يوماً، مع يمينها، وقال عبدالملك: خمسون يوماً، وقال ابن العربي: لا تصدق في أقل من ثلاثة أشهر، لأنه الغالب في المدة التي تحصل فيها ثلاثة قروء، وجرى به عمل تونس، كما نقله ابن ناجي، وعمل فاس، كما نقله السجلماسي.

وفي الآية دلالة على أن المطلقة الكتابية لا تصدق في قولها: إنها انقضت عدتها.

وقوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾. البعولة جمع بعل، والبعل اسم زوج المرأة. وأصل البعل في كلامهم، السيد. وهو كلمة سامية قديمة، فقد سمَّى الكنعانيون «الفينيقيون» معبودهم بعلًا، قال تعالى: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ﴿125﴾﴾ [الصافات: 125] وسمي به الزوج لأنه ملك أمر عصمة زوجه، ولأن الزوج كان يعتبر مالكاً للمرأة، وسيداً لها، فكان حقيقاً بهذا الاسم، ثم لما ارتقى نظام العائلة من عهد إبراهيم عليه السلام، فما بعده من الشرائع، أخذ معنى الملك في الزوجية يضعف، فأطلق العرب لفظ الزوج على كل من الرجل والمرأة، للذين بينهما عصمة نكاح، وهو إطلاق عادل؛ لأن الزوج هو الذي يثني

الفرد، فصارا سواء في الاسم، وقد عبر القرآن بهذا الاسم، في أغلب المواضع، غير التي حكي فيها أحوال الأمم الماضية كقوله: ﴿وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ [هود: 72]، وغير المواضع التي أشار فيها إلى التذكير بما للزوج من سيادة، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ [النساء: 128] وهاته الآية كذلك، لأنه لما جعل حق الرجعة للرجل جبراً على المرأة، ذكَّر المرأة بأنه بعلُها قديماً.

وقيل: البعل: الذكر، وتسمية المعبود بعلًا لأنه رمز إلى قوة الذكورة، ولذلك سمي الشجر الذي لا يُسقى بعلًا، وجاء جمعه على وزن فعولة، وأصله فُعول المطرد في جمع فَعْل، لكنه زيدت فيه الهاء لتوهم معنى الجماعة فيه، ونظير قولهم: فُحولة وذكورة وكُعوبة وسهولة، جمع السهل، ضد الجبل، وزيادة الهاء في مثله سماعي؛ لأنها لا تؤذن بمعنى، غير تأكيد معنى الجمعية بالدلالة على الجماعة.

وضمير ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾، عائد إلى «المطلقات» قبله، وهن المطلقات الرجعيات، كما تقدم، فقد سمَّاهن الله تعالى مطلقات لأن أزواجهن أنشأوا طلاقهن، وأطلق اسم البعولة على المطلِّقين، فاقتضى ظاهره أنهم أزواج للمطلقات، إلا أن صدور الطلاق منهم إنشاء لفك العصمة التي كانت بينهم، وإنما جعل الله مدة العدة توسعة على المطلِّقين، عسى أن تحدث لهم ندامة ورغبة في مراجعة أزواجهم؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: 1]، أي: أمر المراجعة، وذلك شبيه بما أجرته الشريعة في الإيلاء، فللمطلِّقين، بحسب هذه الحالة، حالة وسط بين حالة الأزواج وحالة الأجانب، وعلى اعتبار هذه الحالة الوسط أوقع عليهم اسم البعولة هنا، وهو مجاز قرينته واضحة، وعلاقته اعتبار ما كان، مثل إطلاق اليتامى في قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 2].

وقد حمله الجمهور على المجاز؛ فإنهم اعتبروا المطلقة طلاقاً رجعياً امرأة أجنبية عن المطلِّق، بحسب الطلاق، ولكن لما كان للمطلق حق المراجعة، ما دامت المرأة في العدة، ولو بدون رضاها، وجب إعمال مقتضى الحالتين، وهذا قول مالك والشافعي. قال مالك: «لا يجوز للمطلق أن يستمتع بمطلقته الرجعية، ولا أن يدخل عليها بدون إذن، ولو وطئها بدون قصد مراجعة أثم، ولكن لا حد عليه للشبهة، ووجب استبراؤها من الماء الفاسد، ولو كانت رابعة لم يكن له تزوج امرأة أخرى، ما دامت تلك في العدة».

وإنما وجبت لها النفقة لأنها محبوسة لانتظار مراجعته، ويشكل على قولهم أن عثمان قضى لها بالميراث إذا مات مطلقها وهي في العدة؛ قضى بذلك في امرأة عبدالرحمٰن بن عوف، بموافقة علي، رواه في «الموطأ»، فيدفع الإشكال بأن انقضاء

العدة شرط في إنفاذ الطلاق، وإنفاذ الطلاق مانع من الميراث، فما لم تنقض العدة، فالطلاق متردد بين الإعمال والإلغاء، فصار ذلك شكاً في مانع الإرث، والشك في المانع يبطل إعماله.

وحمل أبو حنيفة، والليث بن سعد، البعولة على الحقيقة، فقالا: «الزوجية مستمرة بين المطلِّق الرجعي ومطلَّقته؛ لأن الله سمَّاهم بعولة» وسوَّغا دخول المطلِّق عليها، ولو وطئها فذلك ارتجاع عند أبي حنيفة. وقال به الأوزاعي، والثوري، وابن أبي ليلى، ونسب إلى سعيد بن المسيب، والحسن، والزهري، وابن سيرين، وعطاء، وبعض أصحاب مالك. وأحسب أن هؤلاء قائلون ببقاء الزوجية بين المطلِّق ومطلقته الرجعية.

و﴿أَحَقُّ﴾ قيل: هو بمعنى اسم الفاعل مسلوب المفاضلة، أتى به لإفادة قوة حقهم، وذلك مما يستعمل فيه صيغة أفعل، كقوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: 45]، لا سيما إن لم يذكر بعدها مفضل عليه بحرف من، وقيل: هو تفضيل على بابه، والمفضل عليه محذوف، إشارة إليه في «الكشاف»، وقرره التفتازاني بما تحصيله وتبيينه: أن التفضيل بين صنفي حق مختلفين باختلاف المتعلق: هما حق الزوج إن رغب فيها، وحق المرأة في الامتناع من المراجعة إن أبتها، فصار المعنى: وبعولتهن أحق برد المطلقات، من حق المطلقات بالامتناع، وقد نسج التركيب على طريقة الإيجاز.

وقوله: ﴿فِي ذَٰلِكَ﴾ الإشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ إلى التربص، بمعنى مدته، أي: للبعولة حق الإرجاع في مدة القروء الثلاثة، أي: بعد ذلك. كما هو مفهوم القيد. هذا تقرير معنى الآية، على أنها جاءت لتشريع حكم المراجعة في الطلاق ما دامت العدة، وعندي أن هذا ليس مجرد تشريع للمراجعة، بل الآية جامعة لأمرين: حكم المراجعة، وتحضيض المطلقين على مراجعة المطلقات، وذلك أن المتفارقين لا بد أن يكون لأحدهما، أو لكليهما، رغبة في الرجوع، فالله يُعْلِمُ الرجال بأنهم أولى بأن يرغبوا في مراجعة النساء، وأن يصفحوا عن الأسباب التي أوجبت الطلاق، لأن الرجل هو مظنة البصيرة والاحتمال، والمرأة أهل الغضب والإباء.

والرد تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ﴾ [البقرة: 217]، والمراد به هنا الرجوع إلى المعاشرة، وهو المراجعة، وتسمية المراجعة ردًّا يرجح أن الطلاق قد اعتبر في الشرع قطعاً لعصمة النكاح، فهو إطلاق حقيقي على قول مالك، وأما أبو حنيفة ومن وافقه فتأولوا التعبير بالرد: بأن العصمة في مدة العدة سائرة في سبيل الزوال عند انقضاء العدة، فسمِّيت المراجعة رداً عن هذا السبيل الذي أخذت في سلوكه وهو رد مجازي.

وقوله: ﴿إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا﴾، شرط قصد به الحث على إرادة الإصلاح، وليس هو للتقييد.

[228] ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِي عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿228﴾﴾.

لا يجوز أن يكون ضمير ﴿وَلَهُنَّ﴾ عائد إلى أقرب مذكور، وهو «المطلقات»، على نسق الضمائر قبله؛ لأن المطلقات لم تبق بينهن وبين الرجال علقة، حتى يكون لهن حقوق، وعليهن حقوق، فتعين أن يكون ضمير (لَهُنَّ) ضمير الأزواج النساء اللائي اقتضاهن قوله: ﴿بِرَدِّهِنَّ﴾ بقرينة مقابلته بقوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾.

فالمراد بالرجال في قوله (وَلِلرِّجَالِ) الأزواج، كأنه قيل: ولرجالهن عليهن درجة.

والرجل إذا أضيف إلى المرأة، فقيل: رجل فلانة، كان بمعنى الزوج، كما يقال للزوجة: امرأة فلان، قال تعالى: ﴿وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ﴾ [هود: 71] ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ﴾ [هود: 81].

ويجوز أن يعود الضمير إلى النساء في قوله: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ [البقرة: 226]، بمناسبة أن الإيلاء من النساء هضم لحقوقهن، إذا لم يكن له سبب، فجاء هذا الحكم الكلي على ذلك السبب الخاص لمناسبة؛ فإن الكلام تدرَّج من ذكر النساء اللائي في العصمة، حين ذكر طلاقهن بقوله: ﴿وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ﴾ [البقرة: 227]، إلى ذكر المطلقات بتلك المناسبة، ولما اختتم حكم الطلاق بقوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ صار أولئك النساء المطلقات زوجات، فعاد الضمير إليهن باعتبار هذا الوصف الجديد، الذي هو الوصف المبتدأ به في الحكم، فكان في الآية ضرب من رد العجز على الصدر، فعادت إلى أحكام الزوجات، بأسلوب عجيب: والمناسبة أن في الإيلاء من النساء تطاولًا عليهن، وتظاهراً بما جعل الله للزوج من حق التصرف في العصمة، فناسب أن يذكَّروا بأن للنساء من الحق مثل ما للرجال.

وفي الآية احتباك، فالتقدير: ولهن على الرجال مثل الذي للرجال عليهن، فحذف من الأول لدلالة الآخر، وبالعكس. وكان الاعتناء بذكر ما للنساء من الحقوق على الرجال، وتشبيهه بما للرجال على النساء؛ لأن حقوق الرجال على النساء مشهورة، مسلَّمة من أقدم عصور البشر، فأما حقوق النساء فلم تكن مما يلتفت إليه أو كانت متهاوناً بها، وموكولة إلى مقدار حظوة المرأة عند زوجها، حتى جاء الإسلام فأقامها. وأعظم ما أسِّست به هو ما جمعته هذه الآية.

وتقديم الظرف للاهتمام بالخبر؛ لأنه من الأخبار التي لا يتوقعها السامعون، فقدم

ليصغي السامعون إلى المسند إليه، بخلاف ما لو أخر، فقيل: وَمِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ لهن بِالْمَعْرُوفِ، وفي هذا إعلان لحقوق النساء، وإصداع بها وإشادة بذكرها، ومثل ذلك من شأنه أن يتلقى بالاستغراب، فلذلك كان محل الاهتمام. ذلك أن حال المرأة إزاء الرجل في الجاهلية، كانت زوجة أم غيرها، هي حالة كانت مختلطة بين مظهر كرامة، وتنافس عند الرغبة، ومظهر استخفاف، وقلة إنصاف، عند الغضب. فأما الأول فناشئ عما جُبل عليه العربي من الميل إلى المرأة، وصدق المحبة، فكانت المرأة مطمح نظر الرجل، ومحل تنافسه، رغبة في الحصول عليها بوجه من وجوه المعاشرة المعروفة عندهم، وكانت الزوجة مرموقة من الزوج بعين الاعتبار والكرامة، قال شاعرهم وهو مُرَّة بن مَحْكان السعدي:

يا ربَّة البيت قومي، غيرَ صاغرةٍ ضُمِّي إليك رحالَ القوم والقِرَبا

فسمَّاها ربة البيت وخاطبها خطاب المتلطف حين أمرها، فأعقب الأمر بقوله: غير صاغرة

وأما الثاني: فالرجل، مع ذلك، يرى الزوجة مجعولة لخدمته، فكان إذا غاضبها أو ناشزته، ربما اشتد معها في خشونة المعاملة، وإذا تخالف رأيهما أرغمها على متابعته، بحق أو بدونه، وكان شأن العرب في هذين المظهرين متفاوتاً تفاوتهم في الحضارة والبداوة، وتفاوت أفرادهم في الكياسة والجلافة، وتفاوت حال نسائهم في الاستسلام والإباء والشرف وخلافه.

روى البخاري عن عمر بن الخطاب أنه قال: «كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذا قوم تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذون من أدب الأنصار فصخبت على امرأتي فراجعتني فأنكرت أن تراجعني قالت: ولمَ تنكُر أن أراجعك، فوالله إن أزواج النبي ليراجعنه وإن إحداهن لتهجره اليوم حتى الليل، فراعني ذلك وقلت: قد خابت من فعلت ذلك منهن، ثم جمعتُ عليَّ ثيابي فنزلت فدخلت على حفصة فقلت لها: أي حفصةُ أتغاضب إحداكن النبي اليوم حتى الليل؟ قالت: نعم، فقلت: قد خبتِ وخسرت. . .» الحديث

وفي رواية عن ابن عباس عنه: «كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً فلما جاء الإسلام، وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقاً من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»، ويتعين أن يكون هذا الكلام صدراً لما في الرواية الأخرى وهو قوله: «كنا معشر قريش نغلب النساء»، إلى آخره. فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من

أهل المدينة في معاملة النساء. وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة، فكانت فيهم رقة زائدة. وفي الحديث: «**جاءكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً، الإيمان يمان والحكمة يمانية**»، وقد سمَّى عمر بن الخطاب ذلك أدباً فقال: فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار.

وكانوا في الجاهلية إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته، إن شاء بعضهم تزوجها إذا حلَّت له، وإن شاؤوا زوَّجوها بمن شاؤوا، وإن شاؤوا لم يزوِّجوها فبقيت بينهم، فهم أحق بذلك، فنزلت آية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ [النساء: 19].

وفي حديث الهجرة أن النبي ﷺ لما قدم المدينة مع أصحابه، وآخى بين المهاجرين والأنصار، آخى بين عبدالرحمٰن بن عوف وبين سعد بن الربيع الأنصاري، فعرض سعد بن الربيع على عبدالرحمٰن أن يناصفه ماله وقال له: «انظر أي زوجتَيَّ شئت أنزِل لك عنها»، فقال عبدالرحمٰن: «بارك الله لك في أهلك ومالك. . . .» الحديث. فلما جاء الإسلام بالإصلاح، كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة، ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للهضيمة حتى الأشياءُ التي قد يخفى أمرها قد جُعل لها التحكيم، قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَـٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ [النساء: 35] وهذا لم يكن للشرائع عهد بمثله.

وأول إعلان هذا العدل بين الزوجين في الحقوق، كان بهاته الآية العظيمة، فكانت هذه الآية من أول ما أنزل في الإسلام.

والمِثل أصله النظير والمشابه، كالشبه والمثل، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: 17]، وقد يكون الشيء مثلًا لشيء في جميع صفاته، وقد يكون مثلًا له في بعض صفاته. وهي وجه الشبه. فقد يكون وجه المماثلة ظاهراً فلا يحتاج إلى بيانه، وقد يكون خفياً فيُحتاج إلى بيانه.

وقد ظهر هنا أنه لا يستقيم معنى المماثلة في سائر الأحوال والحقوق: أجناساً أو أنواعاً أو أشخاصاً؛ لأن مقتضى الخلقة، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل، ومقتضى الشريعة، التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء في نظام العمران والمعاشرة. فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المماثلة في كل الأحوال، وتعيَّن صرفها إلى معنى المماثلة في أنواع الحقوق على إجمال تبينه تفاصيل الشريعة، فلا يتوهم أنه إذا وجب على المرأة أن تقمَّ بيت زوجها، وأن تجهز طعامه، أنه يجب عليه مثل ذلك، كما لا

يتوهم أنه كما يجب عليه الإنفاق على امرأته أنه يجب على المرأة الإنفاق على زوجها، بل كما تقم بيته وتجهز طعامه يجب عليه هو أن يحرس البيت وأن يحضر لها المعجنة والغربال، وكما تحضن ولده يجب عليه أن يكفيها مؤنة الارتزاق كي لا تهمل ولده، وأن يتعهده بتعليمه وتأديبه، وكما لا تتزوج عليه بزوج في مدة عصمته، يجب عليه هو أن يعدل بينها وبين زوجة أخرى حتى لا تحس بهضيمة فتكون بمنزلة من لم يتزوج عليها، وعلى هذا القياس فإذا تأتَّت المماثلة الكاملة فتُشْرَع، فعلى المرأة أن تحسن معاشرة زوجها، بدليل ما رتب على حكم النشوز، قال تعالى: ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ [النساء: 34]، وعلى الرجل مثل ذلك قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 19]، وعليها حفظ نفسها عن غيره ممن ليس بزوج، وعليه مثل ذلك عمَّن ليست بزوجة ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾ [النور: 30]، ثم قال: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: 31] الآية، ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝5 إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ﴾ [المؤمنون: 5، 6] إلا إذا كانت له زوجة أخرى فلذلك حكم آخر، يدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ والمماثلة في بعث الحكمين، والمماثلة في الرعاية، ففي الحديث: «**الرجل راع على أهله والمرأة راعية في بيت زوجها**»، والمماثلة في التشاور في الرضاع، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾ [البقرة: 233] ﴿وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: 6].

وتفاصيل هاته المماثلة، بالعين أو بالغاية، تؤخذ من تفاصيل أحكام الشريعة، ومرجعها إلى نفي الإضرار، وإلى حفظ مقاصد الشريعة من الأمة، وقد أومأ إليها قوله تعالى: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، أي: لهن حق متلبساً بالمعروف، غير المنكر، من مقتضى الفطرة، والآداب، والمصالح، ونفي الإضرار، ومتابعة الشرع. وكلها مجال أنظار المجتهدين. ولم أر في كتب فروع المذاهب تبويبا لأبواب تجمع حقوق الزوجين. وفي «سنن أبي داود»، و«سنن ابن ماجه»، بابان؛ أحدهما: لحقوق الزوج على المرأة، والآخر: لحقوق الزوج على الرجل، باختصار كانوا في الجاهلية يعدون الرجل مولى للمرأة فهي ولية كما يقولون، وكانوا لا يدَّخرونها تربية، وإقامة وشفقة، وإحساناً، واختيار مصير، عند إرادة تزويجها، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكْفاء، بيد أنهم كانوا، مع ذلك، لا يرون لها حقاً في مطالبة بميراث ولا بمشاركة في اختيار مصيرها، ولا بطلب ما لها منهم، وقد أشار الله تعالى إلى بعض أحوالهم هذه في قوله: ﴿وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾ [النساء: 127] ـ وقال: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: 232] فحدد الله لمعاملات النساء حدوداً، وشرع لهن أحكاماً،

قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة، ثم فصَّلتها الشريعة تفصيلًا، ومن لطائف القرآن في التنبيه إلى هذا عطف المؤمنات على المؤمنين عند ذكر كثير من الأحكام، أو الفضائل، وعطف النساء على الرجال.

وقوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ الباء للملابسة، والمراد به ما تعرفه العقول السالمة، المجردة من الانحياز إلى الأهواء، أو العادات أو التعاليم الضالة، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصًّا، أو قياساً، أو اقتضته المقاصد الشرعية، أو المصلحة العامة، التي ليس في الشرع ما يعارضها. والعرب تطلق المعروف على ما قابل المنكر، أي: وللنساء من الحقوق، مثل الذي عليهم ملابساً ذلك دائماً للوجه غير المنكر شرعاً، وعقلًا، وتحت هذا تفاصيل كبيرة تؤخذ من الشريعة، وهي مجال لأنظار المجتهدين في مختلف العصور والأقطار.

فقول من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح، قد سلبها حق المماثلة للابن، فدخل ذلك تحت الدرجة، وقول من منع جبرها وقال: لا تزوج إلا برضاها، قد أثبت لها حق المماثلة للذكر، وقول من منع المرأة من التبرع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها، قد سلبها حق المماثلة للرجل. وقول من جعلها كالرجل في تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المماثلة للرجل. وقول من جعل للمرأة حق الخيار في فراق زوجها، إذا كانت به عاهة، قد جعل لها حق المماثلة، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق. وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف، أو من المنكر. وهذا الشأن في كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة، أو من تفرقة، كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ قطعاً أو ظناً، فكونوا من ذلك بمحل التيقظ، وخذوا بالمعنى دون التلفظ.

ودين الإسلام حري بالعناية بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني، والمربية الأولى، التي تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها، والتي تصادف عقولًا لم تمسها وسائل الشر، وقلوباً لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان. فإذا كانت تلك التربية خيراً، وصدقاً، وصواباً، وحقاً، كانت أول ما ينتقش في تلك الجواهر الكريمة، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة، فهيأت لأمثالها، من خواطر الخير، منزلًا رحباً، ولم تغادر لأغيارها من الشرور كرامة ولا حباً. ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة، ورفع شأنها لتتهيأ الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام، إلى الارتقاء وسيادة العالم.

وقوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ إثبات لتفضيل الأزواج في حقوق كثيرة على نسائهم لكيلا يظن أن المساواة المشروعة بقوله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ مطردة، ولزيادة

بيان المراد من قوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل، ويظهر أثر هذا التفضيل عند نزول المقتضيات الشرعية والعادية.

وقوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ﴾ خبر عن درجة، قدِّم للاهتمام بما تفيده اللام من معنى استحقاقهم تلك الدرجة، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: 34]، وفي هذا الاهتمام مقصدان؛ **أحدهما**: دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق، توهماً من قوله آنفاً: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، **وثانيهما**: تحديد إيثار الرجال على النساء بمقدار مخصوص، لإبطال إيثارهم المطلق، الذي كان متبعاً في الجاهلية.

والرجال جمع رجل، وهو الذكر البالغ من الآدميين خاصة، وأما قولهم: امرأة رجلة الرأي، فهو على التشبيه، أي: تشبه الرجل.

والدرجة ما يُرتقى عليه في سُلَّم أو نحوه، وصيغت بوزن فَعَلة من دَرَجَ إذا انتقل على بُطء ومهل، يقال: درج الصبي، إذا ابتدأ في المشي، وهي هنا استعارة للرفعة المكنى بها عن الزيادة في الفضيلة الحقوقية، وذلك أنه تقرر تشبيه المزيَّة في الفضل بالعلو والارتفاع، فتبع ذلك تشبيه الأفضلية بزيادة الدرجات في سير الصاعد، لأن بزيادتها زيادة الارتفاع، ويسمون الدرجة إذا نزل منها النازل: دركة، لأنه يدرك بها المكان النازل إليه. والعبرة بالمقصد الأول. فإن كان القصد من الدرجة الارتفاع كدرجة السلَّم والعلو فهي درجة، وإن كان القصد النزول كدرك الداموس فهي دركة، ولا عبرة بنزول الصاعد، وصعود النازل.

وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال: من زيادة القوة العقلية، والبدنية، فإن الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى، وأقوى جسماً، وعزماً، وعن إرادته يكون الصدر، ما لم يعرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف، وتفوق بعض أفراد الآخر نادراً، فلذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية، لأن واضع الأمرين واحد.

وهذه الدرجة هي ما فضل به الأزواج على زوجاتهم: من الإذن بتعدد الزوجة للرجل، دون أن يؤذن بمثل ذلك للأنثى، وذلك اقتضاه التزيد في القوة الجسمية، ووفرة عدد الإناث في مواليد البشر، ومِن جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة، والمراجعة في العدة كذلك، وذلك اقتضاه التزيد في القوة العقلية وصدق التأمل، وكذلك جعل المرجع في اختلاف الزوجين إلى رأي الزوج في شؤون المنزل، لأن كل اجتماع يتوقع حصول

تعارض المصالح فيه، يتعين أن يجعل له قاعدة في الانفصال والصدر عن رأي واحد معين، من ذلك الجمع، ولما كانت الزوجية اجتماع ذاتين لزم جعل إحداهما: مرجعاً عند الخلاف، ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة، ولأنه مظنة الصواب غالباً، ولذلك إذا لم يمكن التراجع، واشتد بين الزوجين النزاع، لزم تدخل القضاء في شأنهما، وترتب على ذلك بعث الحكمين كما في آية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ [النساء: 35].

ويؤخذ من الآية حكم حقوق الرجال غير الأزواج، بلحن الخطاب، لمساواتهم للأزواج في صفة الرجولة التي كانت هي العلة في ابتزازهم حقوق النساء في الجاهلية، فلما أسست الآية حكم المساواة والتفضيل، بين الرجال والنساء الأزواج إبطالًا لعمل الجاهلية، أخذنا منها حكم ذلك بالنسبة للرجال غير الأزواج على النساء، كالجهاد، وذلك مما اقتضته القوة الجسدية، وكبعض الولايات المختلف في صحة إسنادها إلى المرأة، والتفضيل في باب العدالة، وولاية النكاح، والرعاية، وذلك مما اقتضته القوة الفكرية، وضعفها في المرأة وسرعة تأثرها، وكالتفضيل في الإرث وذلك مما اقتضته رئاسة العائلة الموجبة لفرط الحاجة إلى المال، وكالإيجاب على الرجل إنفاق زوجه، وإنما عدت هذه درجة، مع أن للنساء أحكاماً لا يشاركهن فيها الرجال كالحضانة، تلك الأحكام التي أشار إليها قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ [النساء: 32] لأن ما امتاز به الرجال كان من قبيل الفضائل.

فأما تأديب الرجل المرأة إذا كانا زوجين، فالظاهر أنه شرعت فيه تلك المراتب رعياً لأحوال طبقات الناس، مع احتمال أن يكون المراد من قوله: ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء: 34] أن ذلك يجريه ولاة الأمور، ولنا فيه نظر عندما نصل إليه إن شاء الله تعالى.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ العزيز: القوي، لأن العزة في كلام العرب القوة: ﴿لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: 8] وقال شاعرهم:

وإنما العزة للكاثر

والحكيم: المتقن الأمور في وضعها، من الحكمة كما تقدم.

والكلام تذييل وإقناع للمخاطبين، وذلك أن الله تعالى لما شرع حقوق النساء كان هذا التشريع مظنة المتلقي بفرط التحرج من الرجال، الذين ما اعتادوا أن يسمعوا أن للنساء معهم حظوظاً، غير حظوظ الرضا، والفضل، والسخاء، فأصبحت لهن حقوق يأخذنها من الرجال كرهاً، إن أبوا، فكان الرجال بحيث يرون في هذا ثلماً لعزتهم، كما

أنبأ عنه حديث عمر بن الخطاب المتقدم، فبين الله تعالى أن الله عزيز، أي: قوي لا يعجزه أحد، ولا يتقي أحداً، وأنه حكيم يعلم صلاح الناس، وأن عزته تؤيد حكمته فينفذ ما اقتضته الحكمة بالتشريع، والأمر الواجب امتثاله، ويحمل الناس على ذلك وإن كرهوا.

[229] ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾.

استئناف لذكر غاية الطلاق، الذي يملكه الزوج من امرأته، نشأ عن قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنۡ أَرَادُوٓاْ إِصۡلَٰحٗاۚ﴾ [البقرة: 228] وعن بعض ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞۗ﴾ [البقرة: 228]، فإن الله تعالى أعلن أن للنساء حقاً، كحق الرجال، وجعل للرجال درجة زائدة: منها أن لهم حق الطلاق، ولهم حق الرجعة لقوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: 228]، ولما كان أمر العرب في الجاهلية جارياً على عدم تحديد نهاية الطلاق، كما سيأتي قريباً، ناسب أن يذكر عقب ذلك كله حكم تحديد الطلاق، إفادة للتشريع في هذا الباب ودفعاً لما قد يعلق أو علق بالأوهام في شأنه.

روى مالك في جامع الطلاق من «الموطأ»: «عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال: كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضي عدتها كان له ذلك وإن طلقها ألف مرة، فعمد رجل إلى امرأته فطلقها حتى إذا شارفت انقضاء عدتها راجعها ثم طلقها، ثم قال: والله لا آويك ولا تحلّين أبداً، فأنزل الله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ فاستقبل الناس الطلاق جديداً من يومئذٍ من كان طلق منهم أو لم يطلق».

وروى أبو داود، والنسائي عن ابن عباس قريباً منه. ورواه الحاكم في «مستدركه» إلى عروة بن الزبير عن عائشة، قالت: لم يكن للطلاق وقت يطلق الرجل امرأته ثم يراجعها ما لم تنقض العدة، وكان بين رجل من الأنصار وبين أهله بعض ما يكون بين الناس فقال: والله لا تركتك لا أيماً ولا ذات زوج، فجعل يطلقها حتى إذا كادت العدة أن تنقضي راجعها ففعل ذلك مراراً، فأنزل الله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾، وفي ذلك روايات كثيرة تقارب هذه. وفي سنن أبي داود: باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، وأخرج حديث ابن عباس أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثاً، فنسخ ذلك ونزل: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ فالآية على هذا إبطال لما كان عليه أهل الجاهلية، وتحديد لحقوق البعولة في المراجعة.

والتعريف في قوله الطلاق تعريف الجنس، على ما هو المتبادر في تعريف المصادر، وفي مساق التشريع، فإن التشريع يقصد بيان الحقائق الشرعية، نحو قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [البقرة: 275] وقوله: ﴿وَإِنۡ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ﴾ [البقرة: 227]، وهذا التعريف هو الذي

أشار صاحب «الكشاف» إلى اختياره، فالمقصود هنا الطلاق الرجعي الذي سبق الكلام عليه آنفاً في قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: 228] فإنه الطلاق الأصلي، وليس في أصل الشريعة طلاق بائن غير قابل للمراجعة لذاته، إلا الطلقة الواقعة ثالثة، بعد سبق طلقتين قبلها فإنها مبينة بعدُ، وأما ما عداها من الطلاق البائن الثابت بالسنة، فبينونته لحقٍّ عارض كحق الزوجة فيما تعطيه من مالها في الخلع، ومثل الحق الشرعي في تطليق اللعان، لمظنة انتفاء حسن المعاشرة، بعد أن تلاعنا، ومثل حق المرأة في حكم الحاكم لها بالطلاق للإضرار بها، وحذف وصف الطلاق، لأن السياق دال عليه، فصار التقدير: الطلاق الرجعي مرتان. وقد أخبر عن الطلاق بأنه مرتان، فعلم أن التقدير: حق الزوج في إيقاع التطليق الرجعي مرتان، فأما الطلقة الثالثة فليست برجعية. وقد دل على هذا قوله تعالى بعد ذكر المرتين: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾ وقوله بعده: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: 230] الآية. وقد روى مثل هذا التفسير عن النبي ﷺ: روى أبو بكر ابن أبي شيبة أن رجلًا جاء إلى النبي ﷺ فقال: أرأيت قول الله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ فأين الثالثة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**». وسؤال الرجل عن الثالثة، يقتضي أن نهاية الثلاث كانت حكماً معروفاً إما من السنة، وإما من بقية الآية، وإنما سأل عن وجه قوله: ﴿مَرَّتَانِ﴾. ولما كان المراد بيان حكم جنس الطلاق، باعتبار حصوله من فاعله، وهو إنما يحصل من الأزواج، كان لفظ الطلاق آيلًا إلى معنى التطليق، كما يؤول السلام إلى معنى التسليم.

وقوله: ﴿مَرَّتَانِ﴾، تثنية مرة، والمرة في كلامهم الفعلة الواحدة من موصوفها، أو مضافها، فهي لا تقع إلا جارية على حدث، بوصف ونحوه، أو بإضافة ونحوها، وتقع مفردة، ومثناة، ومجموعة، فتدل على عدم تكرر الفعل، أو تكرر فعله تكرراً واحداً، أو تكرره تكرراً متعدداً، قال تعالى: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: 101]. وتقول العرب: «نهيتك غير مرة فلم تنته» أي مراراً، وليس لفظ المرة بمعنى الواحدة من الأشياء الأعيان، ألا ترى أنك تقول: أعطيتك درهماً مرتين، إذا أعطيته درهماً ثم درهماً، فلا يفهم أنك أعطيته درهمين مقترنين، بخلاف قولك: أعطيتك درهمين.

فقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ يفيد أن الطلاق الرجعي، شرع فيه حق التكرير إلى حد مرتين. مرة عقب مرة أخرى لا غير، فلا يتوهم منه، في فهم أهل اللسان، أن المراد: الطلاق لا يقع إلا طلقتين مقترنتين لا أكثر ولا أقل، ومن توهم ذلك فاحتاج إلى تأويل لدفعه فقد أبعد عن مجاري الاستعمال العربي، ولقد أكثر جماعة من متعاطي التفسير الاحتمالات في هذه الآية والتفريع عليها، مدفوعين بأفهام مولدة، ثم طبقوها

على طرائق جدلية في الاحتجاج لاختلاف المذاهب في إثبات الطلاق البدعي أو نفيه، وهم في إرخائهم طِوَل القول ناكبون عن معاني الاستعمال، ومن المحققين من لم يفته المعنى ولم تفِ به عبارته كما وقع في «الكشاف».

ويجوز أن يكون تعريف الطلاق تعريف العهد، والمعهود هو ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: 228] فيكون كالعهد في تعريف الذَّكَر في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: 36] فإنه معهود مما استفيد من قوله: ﴿إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى﴾ [آل عمران: 35].

وقوله: ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ﴾ جملة مفرَّعة على جملة: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ فيكون الفاء للتعقيب في مجرد الذكر، لا في وجود الحكم. و«إمساك» خبر مبتدأ محذوف، تقديره فالشأن أو فالأمر إمساك بمعروف أو تسريح، على طريقة ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: 18]، وإذ قد كان الإمساك والتسريح ممكنين عند كل مرة من مرَّتي الطلاق، كان المعنى فإمساك أو تسريح في كل مرة من المرتين، أي: شأن الطلاق أن تكون كل مرة منه معقبة بإرجاع بمعروف أو ترك بإحسان، أي: دون ضرار في كلتا الحالتين.

وعليه فإمساك وتسريح مصدران، مراد منهما الحقيقة والاسم، دون إرادة نيابة عن الفعل، والمعنى أن المطلِّق على رأس أمره، فإن كان راغباً في امرأته فشأنه إمساكها، أي: مراجعتها، وإن لم يكن راغباً فيها فشأنه ترك مراجعتها فتسرَّح، والمقصود من هذه الجملة إدماج الوصاية بالإحسان في حال المراجعة، وفي حال تركها، فإن الله كتب الإحسان على كل شيء، إبطالًا لأفعال أهل الجاهلية؛ إذ كانوا قد يراجعون المرأة بعد الطلاق ثم يطلقونها دواليك، لتبقى زمناً طويلًا في حالة ترك إضراراً بها، إذ لم يكن الطلاق عندهم مُنتهياً إلى عدد لا يملك بعده المراجعة، وفي هذا تمهيد لما يرد بعده من قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ الآية.

ويجوز أن يكون إمساك وتسريح مصدرين جُعلا بدلين من فعليهما، على طريقة المفعول المطلق الآتي بدلًا من فعله، وأصلهما النصب، ثم عدل عن النصب إلى الرفع لإفادة معنى الدوام، كما عدل عن النصب إلى الرفع في قوله تعالى: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [هود: 69] وقد مضى أول سورة الفاتحة، فيكون مفيداً معنى الأمر، بالنيابة عن فعله، ومفيداً الدوام بإيراد المصدرين مرفوعين، والتقدير: فأمسكوا أو سرِّحوا. فتبين أن الطلاق حدِّد بمرتين، قابلة كل منهما للإمساك بعدها، والتسريح بإحسان توسعة على الناس ليرتأوا بعد الطلاق ما يليق بحالهم وحال نسائهم، فلعلهم تعرض لهم ندامة بعد ذوق الفراق ويحسوا

ما قد يغفلون عن عواقبه حين إنشاء الطلاق، عن غضب أو عن ملالة، كما قال تعالى: و﴿...لَا تَدْرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴿١﴾﴾ [الطلاق: 1]، وقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥۚ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًاۚ﴾ [البقرة: 231]، وليس ذلك ليتخذوه ذريعة للإضرار بالنساء كما كانوا يفعلون قبل الإسلام.

وقد ظهر من هذا أن المقصود من الجملة هو الإمساك أو التسريح المطلقين، وأما تقييد الإمساك بالمعروف، والتسريح بالإحسان، فهو إدماج لوصية أخرى في كلتا الحالتين، إدماجاً للإرشاد في أثناء التشريع.

وقدم الإمساك على التسريح إيماء إلى أنه الأهم، المرغب فيه في نظر الشرع. والإمساك حقيقته قبض اليد على شيء مخافة أن يسقط أو يتفلت، وهو هنا استعارة لدوام المعاشرة.

والتسريح ضد الإمساك في معنييه: الحقيقي، والمجازي، وهو مستعار هنا لإبطال سبب المعاشرة بعد الطلاق، وهو سبب الرجعة، ثم استعارة ذلك الإبطال للمفارقة فهو مجاز بمرتبتين.

والمعروف هنا هو ما عرفه الناس في معاملاتهم من الحقوق التي قررها الإسلام أو قررتها العادات التي لا تنافي أحكام الإسلام. وهو يناسب الإمساك، لأنه يشتمل على أحكام العصمة كلها من إحسان معاشرة، وغير ذلك، فهو أعم من الإحسان. وأما التسريح فهو فراق ومعروفه منحصر في الإحسان إلى المفارقة بالقول الحسن، والبذل بالمتعة، كما قال تعالى: ﴿فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: 49]. وقد كان الأزواج يظلمون المطلقات ويمنعونهن من حليهن، ورياشهن، ويكثرون الطعن فيهن، قال ابن عرفة في تفسيره: «فإن قلت: هلَّا قيل: فإمساك بإحسان أو تسريح بمعروف، قلت: عادتهم يجيبون بأن المعروف أخف من الإحسان، إذ المعروف حسن العشرة وإعطاء حقوق الزوجية، والإحسان ألا يظلمها من حقها فيقتضي الإعطاء وبذل المال أشق على النفوس من حسن المعاشرة، فجعل المعروف مع الإمساك المقتضي دوام العصمة، إذ لا يضر تكرره، وجعل الإحسان الشاق مع التسريح الذي لا يتكرر.

وقد أخذ قوم من الآية منع الجمع بين الطلاق الثلاث في كلمة، بناءً على أن المقصود من قوله: ﴿مَرَّتَانِ﴾ التفريق، وسنذكر ذلك عند قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ﴾ [البقرة: 230] الآية.

[229] ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا

حُدُودَ ٱللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾.

يجوز أن تكون الواو اعتراضية، فهو اعتراض بين المتعاطفين. وهما قوله: ﴿فَإِمْسَاكُۢ﴾ وقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾، ويجوز أن تكون معطوفة على ﴿أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ لأن من إحسان التسريح ألا يأخذ المسرِّح وهو المطلِّق عوضاً عن الطلاق، وهذه مناسبة مجيء هذا الاعتراض، وهو تفنن بديع في جمع التشريعات والخطاب للأمة، ليأخذ منه كل أفرادها ما يختص به، فالزوج يقف عن أخذ المال، وولي الأمر يحكم بعدم لزومه، وولي الزوجة أو كبير قبيلة الزوج يسعى ويأمر وينهى ـ وقد كان شأن العرب أن يلي هذه الأمور ذوو الرأي من قرابة الجانبين» ـ وبقية الأمة تأمر بالامتثال لذلك، وهذا شأن خطابات القرآن في التشريع كقوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾ [النساء: 5]، وإليه أشار صاحب «الكشاف».

وقال ابن عطية، والقرطبي، وصاحب «الكشاف»: الخطاب في قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ﴾ للأزواج بقرينة قوله: ﴿أَن تَأْخُذُوا۟﴾ وقوله: ﴿ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾، والخطاب في قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ للحكام، لأنه لو كان للأزواج لقيل: فإن خفتم ألا تقيموا أو ألا تقيما، قال في الكشاف: ونحو ذلك غير عزيز في القرآن. اهـ. يعني لظهور مرجع كل ضمير من قرائن المقام ونظَّره في «الكشاف» بقوله تعالى في سورة الصف [13]: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ على رأي صاحب «الكشاف»، إذ جعله معطوفاً على ﴿تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الصف: 11]، إلخ، لأنه في معنى آمنوا وجاهدوا، أي: فيكون معطوفاً على الخطابات العامة للأمة، وإن كان التبشير خاصًّا به الرسول ﷺ، لأنه لا يتأتى إلا منه. وأظهر من تنظير صاحب «الكشف» أن تنظِّره بقوله تعالى، فيما يأتي: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: 232] إذ خوطب فيه المطلِّق والعاضل، وهما متغايران.

والضمير المؤنث في ﴿ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ راجع إلى «المطلقات»، المفهوم من قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ لأن الجنس يقتضي عدداً من المطلقين والمطلقات، وجوَّز في «الكشاف» أن يكون الخطاب كله للحكام وتأوَّل قوله: ﴿أَن تَأْخُذُوا۟﴾ وقوله: ﴿مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ بأن إسناد الأخذ والإتيان للحكام، لأنهم الذين يأمرون بالأخذ والإعطاء، ورجَّحه البيضاوي بسلامته من تشويش الضمائر بدون نكتة التفات ووهَّنه صاحب «الكشاف» وغيره بأن الخلع قد يقع بدون ترافع، فما آتاه الأزواج لأزواجهم من المهور لم يكن أخذه على يد الحكام فبطل هذا الوجه، ومعنى لا يحل: لا يجوز ولا يسمح به، واستعمال الحل والحرمة، في هذا المعنى وضده، قديم في العربية، قال عنترة:

يا شاة ما قنص لمن حلَّت له حرمت علي وليتها لم تحرم

وقال كعب:

إذا يساور قرناً لا يحل له أن يترك القرن إلا وهو مجدول

وجيء بقوله: ﴿شَيْـًٔا﴾ لأنه من النكرات، المتوغلة في الإبهام، تحذيراً من أخذ أقل قليل بخلاف ما لو قال مالًا أو نحوه، وهذا الموقع من محاسن مواقع كلمة شيء التي أشار إليها الشيخ في «دلائل الإعجاز». وقد تقدم بسط ذلك عند قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ﴾ [البقرة: 155].

وقوله: ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ﴾ قرأه الجمهور بفتح ياء الغيبة، فالفعل مسند للفاعل، والضمير عائد إلى المتخالعين المفهومين من قوله: ﴿أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ وكذلك ضمير ﴿يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا﴾ وضمير ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾، وأسند هذا الفعل لهما دون بقية الأمة لأنهما اللذان يعلمان شأنهما. وقرأ حمزة، وأبو جعفر، ويعقوب بضم ياء الغائب والفعل مبني للنائب والضمير للمتخالعين؛ والفاعل محذوف هو ضمير المخاطبين؛ والتقدير: إلا أن تخافوهما ألا يقيما حدود الله.

والخوف توقع حصول ما تكرهه النفس وهو ضد الأمن. ويطلق على أثره وهو السعي في مرضاة المخوف منه، وامتثال أوامره كقوله: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 175] وترادفه الخشية، لأن عدم إقامة حدود الله مما يخافه المؤمن، والخوف يتعدى إلى مفعول واحد، قال تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾. وقال الشاعر يهجو رجلًا من فَقْعَس أكل كلبه واسمه حبتر:

يا حبتر لم أكلته لمه لو خافك الله عليه حرمه

وخرج ابن جني في «شرح الحماسة»، عليه قول الأحوص فيها، على أحد تأويلين:

فإذا تزول تزول على متخمِّط تُخشى بوادره على الأقران

وحذفت (على) في الآية لدخولها على (أن) المصدرية.

وقد قال بعض المفسرين: إن الخوف هنا بمعنى الظن، يريد ظن المكروه؛ إذ الخوف لا يطلق إلا على حصول ظن المكروه، وهو خوف بمعناه الأصلي.

وإقامة حدود الله فسَّرها مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: بأنها حقوق الزوج وطاعته والبر به، فإذا أضاعت المرأة ذلك فقد خالفت حدود الله.

وقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ رفع الإثم عليهما، ويدل على أن باذل

الحرام لآخذه مشارك له في الإثم، وفي حديث ربا الفضل: «**الآخذ والمعطي في ذلك سواء**»، وضمير ﴿افْتَدَتْ بِهِۦ﴾ لجنس المخالعة، وقد تمحض المقام لأن يعاد الضمير إليها خاصة؛ لأن دفع المال منها فقط. وظاهر عموم قوله: ﴿فِيمَا افْتَدَتْ بِهِۦ﴾ أنه يجوز حينئذٍ الخلع بما زاد على المهر، وسيأتي الخلاف فيه.

ولم يختلف علماء الأمة أن المراد بالآية أخذ العوض على الفراق، وإنما اختلفوا في هذا الفراق هل هو طلاق أو فسخ، فذهب الجمهور إلى أنه طلاق ولا يكون إلا بائناً؛ إذ لو لم يكن بائناً لما ظهرت الفائدة في بذل العوض، وبه قال عثمان، وعلي، وابن مسعود، والحسن، وعطاء، وابن المسيب، والزهري، ومالك، وأبو حنيفة، والثوري، والأوزاعي، والشعبي، والنخعي، ومجاهد، ومكحول.

وذهب فريق إلى أنه فسخ، وعليه ابن عباس، وطاوس، وعكرمة، وإسحاق، وأبو ثور، وأحمد بن حنبل، وكل من قال: إن الخلع لا يكون إلا بحكم الحاكم. واختلف قول الشافعي في ذلك، فقال مرة: هو طلاق؛ وقال مرة: ليس بطلاق، وبعضهم يحكي عن الشافعي أن الخلع ليس بطلاق، إلا أن ينوي بالمخالعة الطلاق، والصواب أنه طلاق لتقرر عصمة صحيحة، فإن أرادوا بالفسخ ما فيه من إبطال العصمة الأولى فما الطلاق كله إلا راجعاً إلى الفسوخ، وتظهر فائدة هذا الخلاف في الخلع الواقع بينهما بعد أن طلق الرجل طلقتين، فعند الجمهور طلقة الخلع ثالثة فلا تحل لمخالعها إلا بعد زوج، وعند ابن عباس، وأحمد بن حنبل، وإسحاق، ومن وافقهم: لا تعد طلقة، ولهما أن يعقدا نكاحاً مستأنفاً.

وقد تمسك بهذه الآية سعيد بن جبير، والحسن، وابن سيرين، وزياد بن أبي سفيان، فقالوا: لا يكون الخلع إلا بحكم الحاكم لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾.

والجمهور على جواز إجراء الخلع بدون تخاصم، لأن الخطاب ليس صريحاً للحكام، وقد صح عن عمر، وعثمان، وابن عمر، أنهم رأوا جوازه بدون حكم حاكم. والجمهور أيضاً على جواز أخذ العوض على الطلاق، إن طابت به نفس المرأة، ولم يكن عن إضرار بها. وأجمعوا على أنه إن كان عن إضرار بهن فهو حرام عليه، فقال مالك: إذا ثبت الإضرار يَمضي الطلاق، ويرد عليها مالها. وقال أبو حنيفة: هو ماض ولكنه يأثم بناءً على أصله في النهي، إذا كان الخارج عن ماهية المنهي عنه. وقال الزهري، والنخعي، وداود: لا يجوز إلا عند النشوز والشقاق.

والحق أن الآية صريحة في تحريم أخذ العوض عن الطلاق إلا إذا خيف فساد

المعاشرة بألا تحب المرأة زوجها، فإن الله أكد هذا الحكم إذ قال: ﴿إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ لأن مفهوم الاستثناء قريب من الصريح في أنهما إن لم يخافا ذلك لا يحل الخلع، وأكده بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ فإن مفهومه أنهما إن لم يخافا ذلك ثبت الجناح، ثم أكد ذلك كله بالنهي بقوله: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ ثم بالوعيد بقوله: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، وقد بيَّن ذلك كله قضاء رسول الله ﷺ بين جميلة بنت أو أخت عبدالله بن أبي بن سلول، وبيَّن زوجها ثابت بن قيس بن شماس؛ إذ قالت له: يا رسول الله لا أنا ولا ثابت، أو لا يجمع رأسي ورأس ثابت شيء، والله ما أعتب عليه في دين ولا خُلق ولكني أكره الكفر في الإسلام لا أطيقه بُغضاً، فقال لها النبي ﷺ: «**أتردِّين عليه حديقته التي أصدقك؟**»، قالت: «**نعم وأزيده**»، زاد في رواية قال: «أما الزائد فلا»، وأجاب الجمهور بأن الآية لم تذكر قوله: ﴿إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ على وجه الشرط بل لأنه الغالب من أحوال الخلع، ألا يُرى قوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: 4] هكذا أجاب المالكية، كما في «أحكام ابن العربي»، و«تفسير القرطبي».

وعندي أنه جواب باطل، ومتمسَّك بلا طائل، أما إنكار كون الوارد في هاته الآية شرطاً، فهو تعسُّف، وصرف للكلام عن وجهه، كيف وقد دل بثلاثة منطوقات وبمفهومين، وذلك قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾ فهذا نكرة في سياق النفي، أي: لا يحل أخذ أقل شيء، وقوله: ﴿إِلَّا أَن يَخَافَا﴾ ففيه منطوق ومفهوم، وقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ ففيه كذلك، ثم إن المفهوم الذي يجيء مجيء الغالب هو مفهوم القيود التوابع كالصفة، والحال، والغاية، دون ما لا يقع في الكلام إلا لقصد الاحتراز، كالاستثناء، والشرط. وأما الاحتجاج للجواز بقوله: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا﴾ [النساء: 4]، فمورده في عفو المرأة عن بعض الصداق، فإن ضمير «منه» عائد إلى الصدقات، لأن أول الآية: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ﴾ [النساء: 4] الآية، فهو إرشاد لما يعرض في حال العصمة، مما يزيد الألفة، فلا تعارض بين الآيتين، ولو سلمنا التعارض لكان يجب على الناظر سلوك الجمع بين الآيتين أو الترجيح.

واختلفوا في جواز أخذ الزائد على ما أصدقها المفارق، فقال طاوس، وعطاء والأوزاعي وإسحاق، وأحمد: لا يجوز أخذ الزائد، لأن الله تعالى خصه هنا بقوله: ﴿مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾ واحتجوا بأن النبي ﷺ قال لجميلة لمَّا قالت له: أرد عليه حديقته وأزيده: «**أما الزائد فلا**» أخرجه الدارقطني عن ابن جريج. وقال الجمهور: يجوز أخذ الزائد لعموم قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ واحتجوا بما رواه الدارقطني

عن أبي سعيد الخدري: أن أخته كانت تحت رجل من الأنصار، تزوَّجها على حديقة، فوقع بينهما كلام فترافعا إلى رسول الله ﷺ فقال لها: «**أتردين عليه حديقته ويطلقك؟**»، قالت: «نعم وأزيده»، فقال لها: «**ردي عليه حديقته وزيديه**»، وبأن جميلة لما قالت له: وأزيده لم ينكر عليها.

وقال مالك: ليس من مكارم الأخلاق ولم أرَ أحداً من أهل العلم يكره ذلك، أي: يحرمه، ولم يصح عنده ما روي «أما الزائد فلا»، والحق أن الآية ظاهرة في تعظيم أمر أخذ العوض على الطلاق، وإنما رخَّصه الله تعالى إذا كانت الكراهية والنفرة من المرأة في مبدأ المعاشرة، دفعاً للأضرار عن الزوج في خسارة ما دفعه من الصداق الذي لم ينتفع منه بمنفعة؛ لأن الغالب أن الكراهية تقع في مبدأ المعاشرة لا بعد التعاشر.

فقوله: ﴿مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ ظاهر في أن ذلك هو محل الرخصة، لكن الجمهور تأوَّلوه بأنه هو الغالب فيما يجحف بالأزواج، وأنه لا يبطل عموم قوله: ﴿فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾. وقد أشار مالك بقوله: ليس من مكارم الأخلاق، إلى أنه لا يراه موجباً للفساد والنهي؛ لأنه ليس مما يختل به ضروري أو حاجي، بل هو آيل إلى التحسينات، وقد مضى عمل المسلمين على جوازه، واختلفوا في هذه الآية هل هي مُحكمة أم منسوخة؟ فالجمهور على أنها مُحكمة، وقال فريق: منسوخة بقوله تعالى في سورة النساء [20] ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ ونسبه القرطبي لبكر بن عبدالله المزني، وهو قول شاذ، ومورد آية النساء في الرجل يريد فراق امرأته، فيحرم عليه أن يفارقها، ثم يزيد فيأخذ منها مالًا، بخلاف آية البقرة فهي في إرادة المرأة فراق زوجها عن كراهية.

[229] ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾﴾.

جملة ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ معترضة بين جملة: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ وما اتصل بها، وبين الجملة المفرعة عليها وهي ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ﴾ [البقرة: 230] الآية. ومناسبة الاعتراض ما جرى في الكلام الذي قبلها من منع أخذ العوض عن الطلاق، إلا في حالة الخوف من ألا يقيما حدود الله، وكانت حدود الله مبينة في الكتاب والسنة، فجيء بهذه الجملة المعترضة تبييناً؛ لأن منع أخذ العوض على الطلاق هو من حدود الله.

وحدود الله استعارة للأوامر والنواهي الشرعية، بقرينة الإشارة، شبِّهت بالحدود التي هي الفواصل المجعولة بين أملاك الناس، لأن الأحكام الشرعية، تفصل بين الحلال والحرام، والحق والباطل، وتفصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام، وما هم عليه بعده.

والإقامة في الحقيقة، الإظهار والإيجاد، يقال: أقام حدًّا لأرضه، وهي هنا استعارة للعمل بالشرع تبعاً لاستعارة الحدود للأحكام الشرعية، وكذلك إطلاق الاعتداء الذي هو تجاوز الحد على مخالفة حكم الشرع، هو استعارة تابعة لتشبيه الحكم بالحد.

وجملة: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ تذييل، وأفادت جملة: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ حصراً وهو حصر حقيقي، إذ ما من ظالم إلا وهو متعد لحدود الله، فظهر حصر حال المتعدي حدود الله في أنه ظالم.

واسم الإشارة من قوله: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ مقصود منه تمييز المشار إليه، أكمل تمييز، وهو من يتعدى حدود الله، اهتماماً بإيقاع وصف الظالمين عليهم.

وأطلق فعل ﴿وَمَن﴾ على معنى يخالف حكم الله ترشيحاً، لاستعارة الحدود لأحكام الله، وهو، مع كونه ترشيحاً، مستعار لمخالفة أحكام الله؛ لأن مخالفة الأمر والنهي تشبه مجاوزة الحد في الاعتداء على صاحب الشيء المحدود. وفي الحديث: «**ألا وإن لكل ملك حِمى، ألا وإن حمى الله محارمه**».

[230] ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ﴾.

تفريع مرتَّب على قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: 229] وما بينهما بمنزلة الاعتراض، على أن تقديمه يكسبه تأثيراً في تفريع هذا على جميع ما تقدم؛ لأنه قد علم من مجموع ذلك أن بعد المرتين تخييراً بين المراجعة وعدمها، فرتب على تقدير المراجعة المعبَّر عنها بالإمساك ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ وهو يدل بطريق الاقتضاء، على مقدر، أي: فإن راجعها فطلقها لبيان حكم الطلقة الثالثة، وقد تهيأ السامع لتلقي هذا الحكم من قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ إذ علم أن ذلك بيان لآخر عدد في الرجعي وأن ما بعده بتات، فذكر قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ زيادة في البيان، وتمهيد لقوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾... إلخ، فالفاء: إما عاطفة لجملة: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ على جملة: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ﴾ [البقرة: 229] باعتبار ما فيها، من قوله: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ﴾، إن كان المراد من الإمساك المراجعة ومن التسريح عدمها، أي: فإن أمسك المطلق، أي: راجع، ثم طلقها، فلا تحل له من بعد وهذا هو الظاهر، وإما فصيحة لبيان قوله: ﴿أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البقرة: 229]، إن كان المراد من التسريح إحداث الطلاق، أي: فإن ازداد بعد المراجعة فسرَّح. فلا تحل له من بعد، وإعادة هذا على هذا الوجه ليرتب عليه تحريم المراجعة إلا بعد زوج، تصريحاً بما فهم من قوله:

﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: 229] ويكون التعبير بالطلاق هنا دون التسريح للبيان، على الوجهين المتقدمين، ولا يعوزك توزيعه عليها، والضمير المستتر راجع للمطلق المستفاد من قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ والضمير المنصوب راجع للمطلقة المستفادة من الطلاق أيضاً، كما تقدم في قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: 229].

والآية بيان لحق المراجعة صراحة، وهي إما إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية وتشريع إسلامي جديد، وإما نسخ لما تقرر أول الإسلام إذا صح ما رواه أبو داود في «سننه»، في باب المراجعة بعد التطليقات الثلاث، عن ابن عباس: «أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها، وإن طلقها ثلاثاً، فنسخ ذلك ونزل: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾».

ولا يصح بحال عطف قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ على جملة: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ﴾ [البقرة: 229] ولا صدق الضميرين على ما صدقت عليه ضمائر ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا﴾، و﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا﴾ لعدم صحة تعلق حكم قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾ بما تعلق به حكم قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ﴾... إلخ، إذ لا يصح تفريع الطلاق الذي لا تحل بعده المرأة على وقوع الخلع، إذ ليس ذلك من أحكام الإسلام في قول أحد، فمن العجيب ما وقع في «شرح الخطابي على سنن أبي داود»: أن ابن عباس احتج لكون الخلع فسخاً بأن الله ذكر الخلع ثم أعقبه بقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾ الآية، قال فلو كان الخلع طلاقاً لكان الطلاق أربعاً، ولا أحسب هذا يصح عن ابن عباس لعدم جريه على معاني الاستعمال العربي.

وقوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾، أي: تحرم عليه، وذكر قوله: ﴿مِنۢ بَعۡدُ﴾، أي: من بعد ثلاث تطليقات تسجيلًا على المطلِّق، وإيماء إلى علة التحريم، وهي تهاون المطلق بشأن امرأته، واستخفافه بحق المعاشرة، حتى جعلها لعبة تقلبها عواصف غضبه وحماقته، فلما ذكر لهم قوله: ﴿مِنۢ بَعۡدُ﴾ علم المطلقون أنهم لم يكونوا محقين في أحوالهم التي كانوا عليها في الجاهلية.

والمراد من قوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ أن تعقد على زوج آخر، لأن لفظ النكاح في كلام العرب لا معنى له إلا العقد بين الزوجين، ولم أر لهم إطلاقاً آخر فيه لا حقيقة ولا مجازاً، وأيًّا ما كان إطلاقه في الكلام فالمراد في هاته الآية العقد بدليل إسناده إلى المرأة، فإن المعنى الذي ادعى المدَّعون أنه من معاني النكاح بالاشتراك والمجاز، أعني المسيس، لا يسند في كلام العرب للمرأة أصلًا، وهذه نكتة غفلوا عنها في هذا المقام.

وحكمة هذا التشريع العظيم ردع الأزواج عن الاستخفاف بحقوق أزواجهم،

وجعلهن لُعباً في بيوتهم، فجعل للزوج الطلقة الأولى هفوة، والثانية تجربة، والثالثة فراقاً، كما قال رسول الله ﷺ في حديث موسى والخضر: «**فكانت الأولى من موسى نسياناً، والثانية شرطاً، والثالثة عمداً**»، فلذلك قال له الخضر في الثالثة: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: 78].

وقد رتب الله على الطلقة الثالثة حكمين وهما سلب الزوج حق المراجعة، بمجرد الطلاق، وسلب المرأة حق الرضا بالرجوع إليه إلا بعد زوج، واشترط التزوج بزوج ثان بعد ذلك لقصد تحذير الأزواج من المسارعة بالطلقة الثالثة، إلا بعد التأمل والتريث، الذي لا يبقى بعده رجاء في حسن المعاشرة، للعلم بحرمة العود إلا بعد زوج، فهو عقاب للأزواج المستخفين بحقوق المرأة، إذا تكرر منهم ذلك ثلاثاً، بعقوبة ترجع إلى إيلام الوجدان، لما ارتكز في النفوس من شدة النفرة من اقتران امرأته برجل آخر، وينشده حال المرأة قول ابن الزَّبير[1]:

وفي الناس إن رثَّت حبالُك واصلٌ　　　وفي الأرض عن دار القِلَى مُتَحَوَّلُ

وفي الطيبي قال الزجاج: «إنما جعل الله ذلك لعلمه بصعوبة تزوج المرأة على الرجل، فحرَّم عليهما التزوج بعد الثلاث لئلا يعجلوا وأن يثبتوا». وقد علم السامعون أن اشتراط نكاح زوج آخر هو تربية للمطلقين، فلم يخطر ببال أحد إلا أن يكون المراد من النكاح في الآية حقيقته وهي العقد، إلا أن العقد لما كان وسيلة لما يقصد له في غالب الأحوال من البناء وما بعده، كان العقد الذي لا يعقبه وطء العاقد لزوجه غير معتد به فيما قصد منه، ولا يعبأ المطلِّق المُوقِع الثلاث بمجرد عقد زوج آخر لم يمس فيه المرأة، ولذلك لما طلق رفاعة بن سموأل القرظي، زوجه تميمة ابنة وهب طلقة صادفت أخرى الثلاث، وتزوجت بعده عبدالرحمٰن بن الزَّبير القرظي، جاءت النبي ﷺ فقالت له: يا رسول الله إن رفاعة طلقني فبتَّ طلاقي، وإن عبدالرحمٰن بن الزَّبير تزوجني وإنما معه مثل هدبة[2] هذا الثوب، وأشارت إلى هدب ثوب لها، فقال لها رسول الله ﷺ: «**أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟**»، قالت: نعم، قال: «**لا، حتى تذوقي عسيلته...**» الحديث، فدل سؤالها على أنها تتوقع عدم الاعتداد بنكاح ابن الزَّبير في تحليل مَن بتَّها، لعدم حصول المقصود من النكاية والتربية بالمطلِّق، فاتفق علماء الإسلام على أن النكاح

---

(1) هو بفتح الزاي وكسر الباء من بني قريظة صحابي.

(2) الهُدْبة بضم الباء وسكون الدال: نهاية الثوب التي تترك ولا تنسج، فتترك سُدى بلا لُحمة، وربما فتلوها، وهي المسمَّاة في لسان أهل بلدنا بالفتول.

الذي يحل المبتوتة هو دخول الزوج الثاني بالمرأة، ومسيسه لها، ولا أحسب دليلهم في ذلك إلا الرجوع إلى مقصد الشريعة، الذي علمه سائر من فهم هذا الكلام العربي الفصيح، فلا حاجة بنا إلى متح دِلاء الاستدلال بأن هذا من لفظ النكاح المراد به في خصوص هذه الآية المسيس، أو هو من حديث رفاعة، حتى يكون من تقييد الكتاب بخبر الواحد، أو هو من الزيادة على النص حتى يجيء فيه الخلاف في أنها نسخ أم لا، وفي أن نسخ الكتاب بخبر الواحد يجوز أم لا، كل ذلك دخول فيما لا طائل تحت تطويل تقريره بل حسبنا إجماع الصحابة وأهل اللسان على فهم هذا المقصد من لفظ القرآن، ولم يشذ عن ذلك إلا سعيد بن المسيب فإنه قال: يحل المبتوتة مجرد العقد على زوج ثان، وهو شذوذ ينافي المقصود؛ إذ أية فائدة تحصل من العقد، إن هو إلا تعب للعاقدين، والوالي، والشهود، إلا أن يجعل الحكم منوطاً بالعقد، باعتبار ما يحصل بعده غالباً، فإذا تخلف ما يحصل بعده اغتفر، من باب التعليل بالمظنة، ولم يتابعه عليه أحد معروف، ونسبه النحاس لسعيد بن جبير، وأحسب ذلك سهواً منه واشتباهاً، وقد أمر الله بهذا الحكم، مرتباً على حصول الطلاق الثالث بعد طلقتين تقدَّمتاه فوجب امتثاله وعُلمت حكمته، فلا شك في أن يقتصر به على مورده، ولا يتعدى حكمه ذلك إلى كل طلاق عبر فيه المطلق بلفظ الثلاث تغليظاً، أو تأكيداً، أو كذباً، لأن ذلك ليس طلاقاً بعد طلاقين، ولا تتحقق فيه حكمة التأديب على سوء الصنيع، وما المتلفظ بالثلاث في طلاقه الأول إلا كغير المتلفظ بها في كون طلقته الأولى، لا تصير ثانية، وغاية ما اكتسبه مقاله أنه عد في الحمقى أو الكذابين، فلا يعاقب على ذلك بالتفريق بينه وبين زوجه، وعلى هذا الحكم استمر العمل في حياة رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وصدر من خلافة عمر، كما ورد في كتب الصحيح: «الموطأ» وما بعده، عن ابن عباس رضي الله عنه، وقد ورد في بعض الآثار رواية حديث ابن عمر حين طلق امرأته في الحيض: أنه طلقها ثلاثاً في كلمة، وورد حديث ركانة بن عبد يزيد المطلبي، أنه طلق امرأته ثلاثاً في كلمة واحدة، فسأل النبي ﷺ فقال له: «**إنما ملَّكك الله واحدة**» فأمره أن يراجعها.

ثم إن عمر بن الخطاب، في السنة الثالثة من خلافته، حدثت حوادث من الطلاق بلفظ الثلاث في كلمة واحدة فقال: أرى الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم.

وقد اختلف علماء الإسلام فيما يلزم من تلفَّظ بطلاق الثلاث في طلقة ليست ثالثة: فقال الجمهور: يلزمه الثلاث أخذاً بما قضى به عمر بن الخطاب وتأيد قضاؤه بسكوت الصحابة لم يغيروا عليه فهو إجماع سكوتي، وبناءً على تشبيه الطلاق بالنذور والأيمان،

يلزم المكلف فيها ما التزمه، ولا خلاف في أن عمر بن الخطاب قضى بذلك ولم ينكر عليه أحد، ولكنه قضى بذلك عن اجتهاد فهو مذهب له، ومذهب الصحابي لا يقوم حجة على غيره، وما أيدوه به من سكوت الصحابة لا دليل فيه؛ لأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند النحارير من الأئمة مثل الشافعي والباقلاني والغزالي والإمام الرازي، وخاصة أنه صدر من عمر بن الخطاب مصدر القضاء والزجر، فهو قضاء في مجال الاجتهاد لا يجب على أحد تغييره، ولكن القضاء جزئي لا يلزم اطراد العمل به، وتصرُّف الإمام بتحجير المباح لمصلحةٍ مجالٌ للنظر، فهذا ليس من الإجماع الذي لا تجوز مخالفته.

وقال علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وعبدالرحمٰن بن عوف، والزبير بن العوام، ومحمد بن إسحاق، وحجاج بن أرطأة، وطاوس، والظاهرية وجماعة من مالكية الأندلس: منهم محمد بن زنباع، ومحمد بن بقي بن مخلد، ومحمد بن عبدالسلام الخشني، فقيه عصره بقرطبة، وأصبغ بن الحباب من فقهاء قرطبة، وأحمد بن مغيث الطليطلي الفقيه الجليل، وقال ابن تيمية من الحنابلة: إن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع إلا طلقة واحدة وهو الأرجح من جهة النظر والأثر.

واحتجوا بحجج كثيرة:

أولاها: وأعظمها هذه الآية، فإن الله تعالى جعل الطلاق مرتين ثم ثالثة، ورتب حرمة العَود على حصول الثالثة بالفعل لا بالقول، فإذا قال الرجل لامرأته: هي طالق ثلاثاً ولم تكن تلك الطلقة ثالثة بالفعل والتكرر كذب في وصفها بأنها ثلاث، وإنما هي واحدة أو ثانية، فكيف يُقدم على تحريم عَودها إليه والله تعالى لم يحرم عليه ذلك؟ قال ابن عباس: «وهل هو إلا كمن قال: قرأت سورة البقرة ثلاث مرات وقد قرأها واحدة، فإن قوله ثلاث مرات يكون كاذباً».

الثانية: أن الله تعالى قصد من تعدد الطلاق التوسعة على الناس؛ لأن المُعاشِر لا يدري تأثير مفارقة عشيره إياه، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له الندم وعدم الصبر على مفارقتها، فيختار الرجوع، فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة، تعطل المقصد الشرعي من إثبات حق المراجعة، قال ابن رشد الحفيد في «البداية»: وكأن الجمهور غلَّبوا حكم التغليظ في الطلاق سداً للذريعة ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود من قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: 1].

الثالثة: قال ابن مغيث: إن الله تعالى يقول: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ ومُوقِع الثلاث غير مُحْسِنٍ، لأن فيها ترك توسعة الله تعالى، وقد يخرَّج هذا بقياس على غير مسألة في المدونة، من ذلك قول الإنسان: «مالي صدقة في المساكين»، قال مالك: يجزئه الثلث.

الرابعة: احتجوا بحديث ابن عباس في «الصحيحين»: «كان طلاق الثلاث في زمن رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدر من خلافة عمر طلقة واحدة».

وأجاب عنه الجمهور بأن راويه طاوس وقد روى بقية أصحاب ابن عباس عنه أنه قال: من طلق امرأته ثلاثاً فقد عصى ربه، وبانت منه زوجه، وهذا يوهن رواية طاوس، فإن ابن عباس لا يخالف الصحابة إلى رأي نفسه، حتى قال ابن عبدالبر: رواية طاوس وهم وغلط، وعلى فرض صحتها، فالمراد أن الناس كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الناس ثلاث تطليقات، وهو معنى قول عمر: «إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة»، فلو كان ذلك واقعاً في زمن الرسول وأبي بكر لما قال عمر: «إنهم استعجلوا، ولا عابه عليهم»، وهذا جواب ضعيف، قال أبو الوليد الباجي: الرواية عن طاووس بذلك صحيحة.

وأقول: أما مخالفة ابن عباس لما رواه فلا يوهن الرواية كما تقرر في الأصول، ونحن نأخذ بروايته وليس علينا أن نأخذ برأيه، وأما ما تأوَّلوه من أن المراد من الحديث أن الناس كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الثلاث فهو تأويل غير صحيح ومناف لألفاظ الرواية ولقول عمر: «فلو أمضيناه عليهم» فإن كان إمضاؤه عليهم سابقاً من عهد الرسول لم يبق معنى لقوله: «فلو أمضيناه عليهم»، وإن لم يكن إمضاؤه سابقاً بل كان غير ماض حصل المقصود من الاستدلال.

الخامسة: ما رواه الدارقطني أن ركانة بن عبد يزيد المطلبي طلق زوجه ثلاثاً في كلمة واحدة، فسأل رسول الله ﷺ فقال له: «**إنما هي واحدة**»، أو «**إنما تلك واحدة**» فارتجعها. وأجاب عنه أنصار الجمهور بأنه حديث مضطرب؛ لأنه روي أن ركانة طلَّق، وفي رواية أن يزيد بن ركانة طلق، وفي رواية: طلق زوجه ثلاثاً، وزاد في بعض الروايات أنه طلقها ثلاثاً وقال: أردت واحدة، فاستحلفه النبي ﷺ على ذلك. وهو جواب واه؛ لأنه سواء صحَّت الزيادة أم لم تصح فقد قضى النبي ﷺ بالواحدة فيما فيه لفظ الثلاث، ولا قائل من الجمهور بالتوهية، فالحديث حجة عليهم لا محالة إلا أن روايته ليست في مرتبة معتبرة من الصحة.

السادسة: ما رواه الدارقطني في حديث تطليق ابن عمر زوجه حين أمره النبي ﷺ أن يراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر، فإنه زاد فيه أنه طلقها ثلاثاً. ولا شك أن معناه ثلاثاً في كلمة، لأنها لو كانت طلقة صادفت آخر الثلاث لما جاز إرجاعها إليه، ووجه الدليل أنه لما أمره أن يردها فقد عدها عليه واحدة فقط، وهذا دليل ضعيف جداً لضعف الرواية، ولكون مثل هذه الزيادة مما لا يغفل عنها رواة الحديث في كتب

الصحيح كـ«الموطأ» و«صحيح البخاري» و«مسلم». والحق أنه لا يقع إلا طلقة واحدة ولا يعتد بقول المطلق ثلاثاً.

وذهب مقاتل وداود الظاهري في رواية عنه أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع طلاقاً بالمرة، واحتج بأن القرآن ذكر الطلاق المفرق ولم يذكر المجموع فلا يلزم لأنه غير مذكور في القرآن. ولو احتج لهما بأنه منهي عنه والمنهي عنه فاسد لكان قريباً، لولا أن الفساد لا يعتري الفسوخ، وهذا مذهب شاذ وباطل، وقد أجمع المسلمون على عدم العمل به، وكيف لا يقع طلاقاً وفيه لفظ الطلاق.

وذهب ابن جبير وعطاء وابن دينار وجابر بن زيد إلى أن طلاق البكر ثلاثاً في كلمة يقع طلقة واحدة، لأنه قبل البناء بخلاف طلاق المبني بها، وكأن وجه قولهم فيه: أن معنى الثلاث فيه كناية عن البينونة، والمطلَّقة قبل البناء تبينها الواحدة.

ووصف ﴿زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ تحذير للأزواج من الطلقة الثالثة، لأنه بذكر المغايرة يتذكر أن زوجته ستصير لغيره كحديث الواعظ الذي اتعظ بغزل الشاعر:

اليومَ عندك دلُّها وحديثُها ... وغداً لغيرك زندها والمعصم

وأسند الرجعة إلى المتفارقين بصيغة المفاعلة لتوقفها على رضا الزوجة بعد البينونة، ثم علَّق ذلك بقوله: ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ﴾، أي: أن يسيرا في المستقبل على حسن المعاشرة وإلا فلا فائدة في إعادة الخصومات.

و﴿حُدُودَ ٱللَّهِۗ﴾ هي أحكامه وشرائعه، شبِّهت بالحدود لأن المكلف لا يتجاوزها فكأنه يقف عندها. وحقيقة الحدود هي الفواصل بين الأرضين ونحوها، وقد تقدم في قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: 229]، والإقامة استعارة لحفظ الأحكام تبعاً لاستعارة الحدود إلى الأحكام كقولهم: نقض فلان غزله، وأما قوله: ﴿وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا﴾ فالبيان صالح لمناسبة المعنى الحقيقي والمجازي؛ لأن إقامة الحد الفاصل فيه بيان للناظرين.

والمراد بـ«قوم يعلمون»، الذين يفهمون الأحكام فهماً يهيِّئهم للعمل بها، وبإدراك مصالحها، ولا يتحيلون في فهمها.

[230] ﴿وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ٢٣٠﴾.

الواو اعتراضية، والجملة معترضة بين الجملتين: المعطوفة إحداهما على الأخرى، وموقع هذه الجملة كموقع جملة: ﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ﴾ [البقرة: 229] المتقدمة آنفاً.

و﴿حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ تقدم الكلام عليها قريباً.

وتبيين الحدود ذِكرُها للناس موضحة، مفصَّلة، معلَّلة، ويتعلَّق قوله: ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ بفعل ﴿يُبَيِّنُهَا﴾، ووصف القوم بأنهم يعلمون صريح في التنويه بالذين يدركون ما في أحكام الله من المصالح، وهو تعريض بالمشركين الذين يُعرضون عن اتباع الإسلام.

وإقحام كلمة «لقوم» للإيذان بأن صفة العلم سجيَّتهم ومَلَكة فيهم، كما تقدم بيانه عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ إلى قوله: ﴿لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164].

[231] ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾.

عطف على جملة: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا﴾ [البقرة: 230] الآية عطف حكم على حكم، وتشريع على تشريع، لقصد زيادة الوصاة بحسن المعاملة في الاجتماع والفرقة، وما تبع ذلك من التحذير الذي سيأتي بيانه.

وقوله: ﴿فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ مؤذن بأن المراد: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ طلاقاً فيه أجل. والأجل هنا لما أضيف إلى ضمير النساء المطلقات علم أنه أجل معهود بالمضاف إليه. أعني أجل الانتظار، وهو العدة، وهو التربص في الآية السابقة.

وبلوغ الأجل: الوصول إليه، والمراد به هنا مشارفة الوصول إليه بإجماع العلماء؛ لأن الأجل إذا انقضى زال التخيير بين الإمساك والتسريح، وقد يطلق البلوغ على مشارفة الوصول ومقاربته، توسعاً، أي: مجازاً بالأول. وفي القاعدة الخامسة من الباب الثامن من «مغني اللبيب»، أن العرب يعبرون بالفعل عن أمور: أحدها، وهو الكثير المتعارف، عن حصول الفعل، وهو الأصل. الثاني: عن مشارفته نحو: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾؛ ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ [البقرة: 240]، أي: يقاربون الوفاة، لأنه حين الوصية. الثالث: إرادته نحو: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المائدة: 6]. الرابع: القدرة عليه نحو: ﴿وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 104]، أي: قادرين.

و«الأجل» في كلام العرب يطلق على المدة التي يمهل إليها الشخص في حدوث حادث معين، ومنه قولهم: ضرب له أجلا، ﴿أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ﴾ [القصص: 28].

والمراد بالأجل هنا آخر المدة، لأن قوله: ﴿فَبَلَغْنَ﴾ مؤذن بأنه وصول بعد مسير إليه، وأسند بلغن إلى النساء لأنهن اللاتي ينتظرن انقضاء الأجل، ليخرجن من حبس

العدة، وإن كان الأجل للرجال والنساء معاً: للأولين توسعة للمراجعة، وللأخيرات تحديداً للحِل للتزوج. وأضيف الأجل إلى ضمير النساء لهاته النكتة.

والقول في الإمساك والتسريح مضى قريباً. وفي هذا الوجه تكرير الحكم لمفاد بقوله تعالى: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ [البقرة: 229]، فأجيب عن هذا بما قاله الفخر: إن الآية السابقة أفادت التخيير بين الإمساك والتسريح، في مدة العدة، وهذه أفادت ذلك التخيير في آخر أوقات العدة، تذكيراً بالإمساك وتحريضاً على تحصيله، ويستتبع هذا التذكير الإشارة إلى الترغيب في الإمساك، من جهة إعادة التخيير بعد تقدم ذكره، وذكر التسريح هنا مع الإمساك ليظهر معنى التخيير بين أمرين وليتوسل بذلك إلى الإشارة إلى رغبة الشريعة في الإمساك، وذلك بتقديمه في الذكر؛ إذ لم يذكر الأمران لما تأتى التقديم المؤذن بالترغيب، وعندي أنه على هذا الوجه أعيد الحكم، وليبني عليه ما قصد من النهي عن الضرار وما تلا ذلك من التحذير والموعظة، وذلك كله مما أبعد عن تذكره الجمل السابقة: التي اقتضى الحال الاعتراض بها.

وقوله: ﴿أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ﴾ قيّد التسريح هنا بالمعروف، وقيد في قوله السالف: ﴿أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾، بالإحسان للإشارة إلى أن الإحسان المذكور هنالك، هو عين المعروف الذي يعرض للتسريح، فلما تقدم ذكره لم يحتج هنا إلى الفرق بين قيده وقيد الإمساك. أو لأن إعادة أحوال الإمساك والتسريح هنا ليبني عليه النهي عن المضارة، والذي تخاف مضارته بمنزلة بعيدة عن أن يطلب منه الإحسان، فطلب منه الحق، وهو المعروف الذي عدم المضارة من فروعه، سواء في الإمساك أو في التسريح، ومضارة كل بما يناسبه.

وقال ابن عرفة: «تقدم أن المعروف أخف من الإحسان، فلما وقع الأمر في الآية الأخرى بتسريحهن، مقارناً للإحسان، خيف أن يتوهم أن الأمر بالإحسان عند تسريحهن للوجوب فعقبه بهذا تنبيهاً على أن الأمر للندب لا للوجوب».

وقوله: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا﴾ تصريح بمفهوم ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ﴾ إذ الضرار ضد المعروف، وكأن وجه عطفه مع استفادته من الأمر بضده التشويه بذكر هذا الضد لأنه أكثر أضداد المعروف يقصده الأزواج المخالفون لحكم الإمساك بالمعروف، مع ما فيه من التأكيد، ونكتته تقرير المعنى المراد في الذهن بطريقتين غايتهما واحدة. وقال الفخر: نكتة عطف النهي على الأمر بالضد في الآية هي أن الأمر لا يقتضي التكرار بخلاف النهي، وهذه التفرقة بين الأمر والنهي غير مسلّمة، وفيها نزاع في علم الأصول، ولكنه بناها على أن الفرق بين الأمر والنهي هو مقتضى اللغة. على أن هذا العطف إن قلنا: إن

المعروف في الإمساك حيثما تحقق انتفى الضرار، وحيثما انتفى المعروف تحقق الضرار، فيصير الضرار مساوياً لنقيض المعروف، قلنا أن نجعل نكتة العطف، حينئذٍ، لتأكيد حكم الإمساك بالمعروف: بطريقي إثبات، ونفي، كأنه قيل: «ولا تمسكوهن إلا بالمعروف»، كما في قول السموأل:

تسيل على حدِّ الظُّبات نفوسُنا وليست على غير الظُّبات تسيلُ

والضرار: مصدر ضار، وأصل هذه الصيغة أن تدل على وقوع الفعل من الجانبين، مثل خاصم، وقد تستعمل في الدلالة على قوة الفعل مثل: عافاك الله، والظاهر أنها هنا مستعملة للمبالغة في الضر، تشنيعاً على من يقصده بأنه مفحش فيه.

ونصب ﴿ضِرَارًا﴾ على الحال أو المفعولية لأجله.

وقوله: ﴿لِّتَعۡتَدُواْۚ﴾ جر باللام ولم يعطف بالفاء؛ لأن الجر باللام هو أصل التعليل، وحذف مفعول «تعتدوا» ليشمل الاعتداء عليهن، وعلى أحكام الله تعالى، فتكون اللام مستعملة في التعليل والعاقبة. والاعتداء على أحكام الله لا يكون علة للمسلمين، فنزل منزلة العلة مجازاً في الحصول، تشنيعاً على المخالفين، فحرف اللام مستعمل في حقيقته ومجازه.

وقوله: ﴿فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥۚ﴾ جعل ظلمهم نساءهم ظلماً لأنفسهم، لأنه يؤدي إلى اختلال المعاشرة، واضطراب حال البيت، وفوات المصالح: بشغب الأذهان في المخاصمات. وظلم نفسه أيضاً بتعريضها لعقاب الله في الآخرة.

[231] ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗاۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٢٣١﴾﴾.

عطف هذا النهي على النهي في قوله: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ﴾ لزيادة التحذير من صنيعهم في تطويل العدة، لقصد المضارة، بأن في ذلك استهزاء بأحكام الله التي شرع فيها حق المراجعة، مريداً رحمة الناس، فيجب الحذر من أن يجعلوها هزءاً، وآيات الله هي ما في القرآن من شرائع المراجعة نحو قوله: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ إلى قوله: ﴿وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 228 ـ 230].

والهُزُء بضمَّتين، مصدر هزأ به إذا سخر ولعب، وهو هنا مصدر بمعنى اسم المفعول، أي: لا تتخذوها مستهزأ به، ولما كان المخاطب بهذا المؤمنين، وقد علم أنهم لم يكونوا بالذين يستهزئون بالآيات، تعيَّن أن الهزء مراد به مجازه وهو الاستخفاف، وعدم الرعاية، لأن المستخف بالشيء المهم يعد لاستخفافه به، مع العلم

بأهميته، كالساخر واللاعب. وهو تحذير للناس من التوصل بأحكام الشريعة إلى ما يخالف مراد الله، ومقاصد شرعه، ومن هذا التوصل المنهي عنه، ما يسمَّى بالحيل الشرعية بمعنى أنها جارية على صور صحيحة الظاهر، بمقتضى حكم الشرع، كمن يهب ماله لزوجه ليلة الحول ليتخلص من وجوب زكاته، ومن أبعد الأوصاف عنها الوصف بالشرعية.

فالمخاطَبون بهذه الآيات محذَّرون أن يجعلوا حكم الله في العدة، الذي قصد منه انتظار الندامة وتذكر حسن المعاشرة، لعلهما يحملان المطلِّق على إمساك زوجته حرصاً على بقاء المودة والرحمة، فيغيروا ذلك ويجعلوه وسيلة إلى زيادة النكاية، وتفاقم الشر والعداوة. وفي «الموطأ» أن رجلًا قال لابن عباس: إني طلقت امرأتي مائة طلقة، فقال له ابن عباس: «بانت منك بثلاث، وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزءاً»، يريد أنه عمد إلى ما شرعه الله من عدد الطلاق، بحكمة توقع الندامة مرة أولى وثانية، فجعله سبب نكاية وتغليظ، حتى اعتقد أنه يضيق على نفسه المراجعة إذ جعله مائة، ثم إن الله تعالى بعد أن حذرهم دعاهم بالرغبة فقال: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ فذكَّرهم بما أنعم عليهم، بعد الجاهلية بالإسلام، الذي سمَّاه نعمة كما سمَّاه بذلك في قوله: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103] فكما أنعم عليكم بالانسلاخ عن تلك الضلالة، فلا ترجعوا إليها بالتعاهد بعد الإسلام.

وقوله: ﴿وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾ معطوف على نعمة، وجملة: ﴿يَعِظُكُم بِهِ﴾ حال ويجوز جعله مبتدأ؛ وجملة: ﴿يَعِظُكُم﴾ خبراً، والكتاب: القرآن. والحكمة: العلم المستفاد من الشريعة، وهو العبرة بأحوال الأمم الماضية وإدراك مصالح الدين، وأسرار الشريعة، كما قال تعالى، بعد أن بيَّن حكم الخمر والميسر ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [البقرة: 219 ـ 220] ومعنى إنزال الحكمة أنها كانت حاصلة من آيات القرآن، كما ذكرنا، ومن الإيماء إلى العلل، ومما يحصل أثناء ممارسة الدِّين، وكل ذلك منزل من الله تعالى بالوحي إلى الرسول ﷺ، ومن فسَّر الحكمة بالسُّنة فقد فسرها ببعض دلائلها. والموعظة والوعظ: النصح والتذكير بما يلين القلوب، ويحذر الموعوظ.

وقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ تذكير بالتقوى وبمراعاة علمهم بأن الله عليم بكل شيء تنزيلًا لهم في حين مخالفتهم بأفعالهم لمقاصد الشريعة، منزلة من يجهل أن الله عليم، فإن العليم لا يخفى عليه شيء، وهو إذا علم مخالفتهم لا يحول بين عقابه وبينهم شيء، لأن هذا العليم قدير.

[232] ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْاْ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿232﴾﴾.

المراد من هذه الآية مخاطبة أولياء النساء، بألا يمنعوهن من مراجعة أزواجهن، بعد أن أمر المفارقين بإمساكهن بمعروف ورغَّبهم في ذلك، إذ قد عُلم أن المرأة إذا رأت الرغبة من الرجل الذي كانت تألفه وتعاشره لم تلبث أن تقرن رغبته برغبتها، فإن المرأة سريعة الانفعال قريبة القلب، فإذا جاء منع فإنما يجيء من قبل الأولياء ولذلك لم يذكر الله ترغيب النساء في الرضا بمراجعة أزواجهن ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك.

وقد عُرف من شأن الأولياء في الجاهلية، وما قاربها، الأنفة من أصهارهم، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولاياهم، وربما رأوا الطلاق استخفافاً بأولياء المرأة وقلة اكتراث بهم، فحملتهم الحميَّة على قصد الانتقام منهم عند ما يرون منهم ندامة، ورغبة في المراجعة، وقد روي في «الصحيح» أن البداح بن عاصم الأنصاري طلق زوجه جُميلًا التصغير وقيل جُمْلًا، وقيل: جميلة ابنة معقل بن يسار، فلما انقضت عدتها أراد مراجعتها، فقال له أبوها معقل بن يسار: إنك طلقتها طلاقاً له الرجعة، ثم تركتها حتى انقضت عدتها، فلما خُطبت إليّ أتيتني تخطبها مع الخطَّاب، والله لا أنكحتكها أبداً، فنزلت هذه الآية، قال معقل: فكفَّرت عن يميني وأرجعتها إليه، وقال الواحدي: نزلت في جابر بن عبدالله كانت له ابنة عم طلقها زوجها وانقضت عدتها، ثم جاء يريد مراجعتها، وكانت راغبة فيه، فمنعه جابر من ذلك فنزلت.

والمراد من ﴿أَجَلَهُنَّ﴾ هو العدة، وهو يعضد أن ذلك هو المراد من نظيره في الآية السابقة، وعن الشافعي «دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين»، فجعل البلوغ، في الآية الأولى، بمعنى مشارفة بلوغ الأجل، وجعله هنا بمعنى انتهاء الأجل. فجملة ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ عطف على: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: 231] الآية.

والخطاب الواقع في قوله: ﴿طَلَّقْتُمُ﴾ و﴿تَعْضُلُوهُنَّ﴾ ينبغي أن يحمل على أنه موجه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجه، فيكون موجهاً إلى جميع المسلمين، لأن كل واحد صالح لأن يقع منه الطلاق، إن كان زوجاً، ويقع منه العضل، إن كان ولياً، والقرينة ظاهرة على مثله فلا يكاد يخفى في استعمالهم، ولما كان المسند إليه أحد الفعلين، غير المسند إليه الفعل الآخر، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه العضل، ولا العكس، كان

كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير، فالمراد بقوله: ﴿طَلَّقْتُمُ﴾ أوقعتم الطلاق، فهم الأزواج، وبقوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ النهي عن صدور العضل، وهم أولياء النساء، وجعل في «الكشاف» الخطاب للناس عامة، أي إذا وجد فيكم الطلاق، وبلغ المطلقات أجلهن، فلا يقع منكم العضل ووجَّه تفسيره هذا بقوله: «لأنه إذا وجد العضل بينهم وهم راضون كانوا في حكم العاضلين».

والعضل: المنع والحبس وعدم الانتقال، فمنه عضلت المرأة بالتشديد إذا عسرت ولادتها، وعضلت الدجاجة إذا نشب بيضها فلم يخرج، والمعاضلة في الكلام: احتباس المعنى حتى لا يبدو من الألفاظ، وهو التعقيد، وشاع في كلام العرب في منع الولي مولاته من النكاح. وفي الشرع هو المنع بدون وجه صلاح، فالأب لا يعد عاضلًا برد كفء أو اثنين، وغير الأب يعد عاضلًا برد كفء واحد.

وإسناد النكاح إلى النساء هنا لأنه هو المعضول عنه، والمراد بأزواجهن طالبو المراجعة بعد انقضاء العدة، وسمَّاهن أزواجاً مجازاً باعتبار ما كان، لقرب تلك الحالة، وللإشارة إلى أن المنع ظلم؛ فإنهم كانوا أزواجاً لهن من قبل، فهم أحق بأن يُرَجَّعن إليهم.

وقوله: ﴿إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ شرط للنهي؛ لأن الولي إذا علم عدم التراضي بين الزوجين، ورأى أن المراجعة ستعود إلى دخل وفساد فله أن يمنع مولاته، نصحاً لها، وفي هذا الشرط إيماء إلى علة النهي: وهي أن الولي لا يحق له منعها، مع تراضي الزوجين بعود المعاشرة، إذ لا يكون الولي أدرى بميلها منها، على حد قولهم، في المثل المشهور: «رضي الخصمان ولم يرض القاضي».

وفي الآية إشارة إلى اعتبار الولاية للمرأة في النكاح، بناءً على غالب الأحوال يومئذ؛ لأن جانب المرأة جانب ضعيف، مطموع فيه، معصوم عن الامتهان، فلا يليق تركها تتولى مثل هذا الأمر بنفسها؛ لأنه ينافي نفاستها وضعفها، فقد يستخف بحقوقها الرجال، حرصاً على منافعهم وهي تضعف عن المعارضة.

ووجه الإشارة: أن الله أشار إلى حقين: **حق الولي**، بالنهي عن العضل؛ إذ لو لم يكن الأمر بيده، لما نهى عن منعه، ولا يقال: نهى عن استعمال ما ليس بحق له؛ لأنه لو كان كذلك لكان النهي عن البغي والعدوان كافياً، ولجيء بصيغة «ما يكون لكم» ونحوها، **وحق المرأة** في الرضا، ولأجله أسند الله النكاح إلى ضمير النساء، ولم يقل: أن تُنكحوهن أزواجهن، وهذا مذهب مالك، والشافعي، وجمهور فقهاء الإسلام، وشذ أبو حنيفة في المشهور عنه فلم يشترط الولاية في النكاح، واحتج له الجصَّاص بأن الله

أسند النكاح هنا للنساء وهو استدلال بعيد عن استعمال العرب في قولهم: نكحت المرأة، فإنه بمعنى تزوجت دون تفصيل بكيفية هذا التزوج؛ لأنه لا خلاف في أن رضا المرأة بالزوج هو العقد المسمَّى بالنكاح، وإنما الخلاف في اشتراط مباشرة الولي لذلك دون جبر، وهذا لا ينافيه إسناد النكاح إليهن، أما ولاية الإجبار فليست من غرض هذه الآية ؛ لأنها واردة في شأن الأيامى ولا جبر على أيم باتفاق العلماء.

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ﴾ إشارة إلى حكم النهي عن العضل، وإفراد الكاف مع اسم الإشارة مع أن المخاطب جماعة، رعياً لتناسي أصل وضعها من الخطاب إلى ما استعملت فيه من معنى بعد المشار إليه فقط، فإفرادها في أسماء الإشارة هو الأصل، وأما جمعها في قوله: ﴿ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ﴾ فتجديد لأصل وضعها.

ومعنى أزكى وأطهر أنه أوفر للعِرض، وأقرب للخير، فأزكى دال على النماء والوفر، وذلك أنهم كانوا يعضلونهن حميَّة وحفاظاً على المروءة من لحاق ما فيه شائبة الحطيطة، فأعلمهم الله أن عدم العضل أوفر للعرض؛ لأن فيه سعياً إلى استبقاء الود بين العائلات التي تقاربت بالصهر والنسب؛ فإذا كان العضل إباية للضيم، فالإذن لهن بالمراجعة حلم وعفو ورفاء للحال، وذلك أنفع من إباية الضيم.

وأما قوله: ﴿وَأَطْهَرُ﴾ فهو معنى أنزه، أي: أنه أقطع لأسباب العداوات والإحن والأحقاد بخلاف العضل الذي قصدتم منه قطع العود إلى الخصومة، وماذا تضر الخصومة في وقت قليل يعقبها رضا، ما تضر الإحن الباقية، والعداوات المتأصلة، والقلوب المحرَّقة.

ولك أن تجعل ﴿أَزْكَىٰ﴾ بالمعنى الأول، ناظراً لأحوال الدنيا، وأطهر بمعنى فيه السلامة من الذنوب في الآخرة، فيكون أطهر مسلوب المفاضلة، جاء على صيغة التفضيل للمزاوجة مع قوله: ﴿أَزْكَىٰ﴾.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ تذييل، وإزالة لاستغرابهم حين تلقي هذا الحكم، لمخالفته لعاداتهم القديمة، وما اعتقدوا نفعاً وصلاحاً وإبقاء على أعراضهم، فعلَّمهم الله أن ما أمرهم به ونهاهم عنه هو الحق، لأن الله يعلم النافع، وهم لا يعلمون إلا ظاهراً، فمفعول ﴿يَعْلَمُ﴾ محذوف، أي: والله يعلم ما فيه كمال زكاتكم وطهارتكم؛ وأنتم لا تعلمون ذلك.

[233] ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا

وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿233﴾﴾.

انتقال من أحكام الطلاق والبينونة؛ فإنه لما نهى عن العضل، وكانت بعض المطلقات لهن أولاد في الرضاعة ويتعذر عليهن التزوج وهن مرضعات؛ لأن ذلك قد يضر بالأولاد، ويقلل رغبة الأزواج فيهن، كانت تلك الحالة مثار خلاف بين الآباء والأمهات، فلذلك ناسب التعرض لوجه الفصل بينهم في ذلك، فإن أمر الإرضاع مهم، لأن به حياة النسل، ولأن تنظيم أمره من أهم شؤون أحكام العائلة.

واعلم أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ما عرض للمفسرين. فجملة: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ﴾ معطوفة على جملة ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: 232]، والمناسبة غير خفية. والوالدات عام، لأنه جمع معرَّف باللام، وهو هنا مراد به خصوص الوالدات من المطلقات بقرينة سياق الآي التي قبلها من قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: 228]، ولذلك وُصِلت هذه الجملة بالعطف للدلالة على اتحاد السياق، فقوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ﴾ معناه: والوالدات منهن، أي: من المطلقات المتقدم الإخبار عنهن في الآي الماضية، أي: المطلقات اللائي لهن أولاد في سن الرضاعة، ودليل التخصيص أن الخلاف في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم، إلا بعد الفراق، ولا يقع في حالة العصمة؛ إذ من العادة المعروفة عند العرب ومعظم الأمم أن الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصمة، وأنهن لا تمتنع منه من تمتنع إلا لسبب طلب التزوج بزوج جديد، بعد فراق والد الرضيع؛ فإن المرأة المرضع لا يرغب الأزواج فيها؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها في أحوال كثيرة.

وجملة ﴿يُرْضِعْنَ﴾ خبر مراد به التشريع، وإثبات حق الاستحقاق، وليس بمعنى الأمر للوالدات والإيجاب عليهن؛ لأنه قد ذكر بعد أحكام المطلقات، ولأنه عقب بقوله: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟﴾ فإن الضمير شامل للآباء والأمهات، على وجه التغليب، كما يأتي، فلا دلالة في الآية على إيجاب إرضاع الولد على أمه، ولكن تدل على أن ذلك حق لها، وقد صرح بذلك في سورة الطلاق بقوله: ﴿وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ [الطلاق: 6]، ولأنه عقَّب بقوله: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وذلك أجر الرضاعة، والزوجة في العصمة ليس لها نفقة وكسوة لأجل الرضاعة، بل لأجل العصمة.

وقوله: ﴿أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ صرَّح بالمفعول، مع كونه معلوماً، إيماءً إلى أحقية الوالدات

بذلك وإلى ترغيبهن فيه؛ لأن في قوله: ﴿أَوْلَدَهُنَّ﴾ تذكيراً لهن بداعي الحنان والشفقة، فعلى هذا التفسير، وهو الظاهر من الآية، والذي عليه جمهور السلف: ليست الآية واردة إلا لبيان إرضاع المطلقات أولادهن، فإذا رامت المطلقة إرضاع ولدها، فهي أولى به، سواء كانت بغير أجر أم طلبت أجر مثلها، ولذلك كان المشهور عن مالك: أن الأب إذا وجد من ترضع له غير الأم بدون أجر، وبأقل من أجر المثل، لم يُجب إلى ذلك، كما سنبيِّنه.

ومن العلماء من تأول الوالدات على العموم، سواء كن في العصمة، أو بعد الطلاق كما في القرطبي والبيضاوي، ويظهر من كلام ابن الفرس في «أحكام القرآن»: أن هذا قول مالك. وقال ابن رشد في البيان والتحصيل: إن قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ﴾ محمول على عمومه في ذات الزوج وفي المطلقة مع عسر الأب، ولم ينسبه إلى مالك، ولذلك قال ابن عطية: قوله: ﴿يُرْضِعْنَ﴾ خبر معناه الأمر على الوجوب لبعض الوالدات، والأمر على الندب والتخيير لبعضهن، وتبعه البيضاوي، وفي هذا استعمال صيغة الأمر في القدر المشترك، وهو مطلق الطلب، ولا داعي إليه. والظاهر أن حكم إرضاع الأم ولدها في العصمة يستدل له بغير هذه الآية، ومما يدل على أنه ليس المراد الوالدات اللائي في العصمة، قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ الآية، فإن اللائي في العصمة لهن النفقة والكسوة بالأصالة.

والحول في كلام العرب: العام، وهو مشتق من تحوُّل دورة القمر أو الشمس في فلكه من مبدإٍ مصطلح عليه، إلى أن يرجع إلى السمت الذي ابتدأ منه، فتلك المدة التي ما بين المبدأ والمرجع تسمَّى حولًا.

وحول العرب قمري، وكذلك أقره الإسلام.

ووصف الحولين بكاملين، تأكيد لرفع توهم أن يكون المراد حولًا وبعض الثاني؛ لأن إطلاق التثنية والجمع، في الأزمان والأسنان، على بعض المدلول، إطلاق شائع عند العرب، فيقولون: هو ابن سنتين: ويريدون سنة وبعض الثانية، كما مر في قوله: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَتٌ﴾ [البقرة: 197].

وقوله: ﴿لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾، قال في «الكشاف»: «بيان لمن توجه إليه الحكم كقوله: ﴿هِيتَ لَكَ﴾ [يوسف: 23]، فـ(لك) بيان للمُهَيَّت له، أي: هذا الحكم لمن أراد أن يتم الإرضاع، أي: فهو خبر مبتدأ محذوف، كما أشار إليه، بتقدير هذا الحكم لمن أراد. قال التفتازاني: وقد يصرح بهذا المبتدأ في بعض التراكيب كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: 25] وماصَدق (مَنْ) هنا من يهمه ذلك: وهو الأب،

والأم، ومن يقوم مقامهما، من ولي الرضيع، وحاضنه. والمعنى: أن هذا الحكم يستحقه من أراد إتمام الرضاعة، وأباه الآخر، فإن أرادا معاً عدم إتمام الرضاعة فذلك معلوم من قوله: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا﴾ الآية.

وقد جعل الله الرضاع حولين، رعياً لكونهما أقصى مدة يحتاج فيها الطفل للرضاع إذا عرض له ما اقتضى زيادة إرضاعه، فأما بعد الحولين فليس في نمائه ما يصلح له الرضاع بعدُ، ولما كان خلاف الأبوين في مدة الرضاع لا ينشأ إلا عن اختلاف النظر في حاجة مزاج الطفل إلى زيادة الرضاع، جعل الله القول لمن دعا إلى الزيادة، احتياطاً لحفظ الطفل. وقد كانت الأمم في عصور قلة التجربة، وانعدام الأطباء، لا يهتدون إلى ما يقوم للطفل مقام الرضاع؛ لأنهم كانوا إذا فطموه أعطوه الطعام، فكانت أمزجة بعض الأطفال بحاجة إلى تطويل الرضاع، لعدم القدرة على هضم الطعام، وهذه عوارض تختلف.

وفي عصرنا أصبح الأطباء يعتاضون لبعض الصبيان بالإرضاع الصناعي، وهم مع ذلك مجمعون على أنه لا أصلح للصبي من لبن أمه، ما لم تكن بها عاهة أو كان اللبن غير مستوف الأجزاء التي بها تغذية أجزاء بدن الطفل، ولأن الإرضاع الصناعي يحتاج إلى فرط حذر في سلامة اللبن من العفونة: في قوامه، وإنائه. وبلاد العرب شديدة الحرارة في غالب السنة؛ ولم يكونوا يحسنون حفظ أطعمتهم من التعفن بالمكث، فربما كان فطام الأبناء في العام أو ما يقرب منه يجر مضار للرضعاء، وللأمزجة في ذلك تأثير أيضاً.

وعن ابن عباس أن التقدير بالحولين للولد الذي يمكث في بطن أمه ستة أشهر، فإن مكث سبعة أشهر، فرضاعه ثلاثة وعشرون شهراً، وهكذا بزيادة كل شهر في البطن ينقص شهر من مدة الرضاعة، حتى يكون لمدة الحمل والرضاع ثلاثون شهراً؛ لقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]، وفي هذا القول منزع إلى تحكيم أحوال الأمزجة؛ لأنه بمقدار ما تنقص مدة مكثه في البطن، تنقص مدة نضج مزاجه. والجمهور على خلاف هذا وأن الحولين غاية لإرضاع كل مولود. وأخذوا من الآية أن الرضاع المعتبر هو ما كان في الحولين، وأن ما بعدهما لا حاجة إليه، فلذلك لا يجاب إليه طالبه.

وعبَّر عن الوالد بالمولود له، إيماء إلى أنه الحقيق بهذا الحكم؛ لأن منافع الولد منجرَّة إليه، وهو لاحق به ومعتز به في القبيلة، حسب مصطلح الأمم، فهو الأجدر بإعاشته، وتقويم وسائلها.

والرزق: النفقة، والكسوة: اللباس، والمعروف: ما تعارفه أمثالهم وما لا يجحف بالأب. والمراد بالرزق والكسوة هنا، ما تأخذه المرضع أجراً عن رضاعتها من طعام ولباس، لأنهم كانوا يجعلون للمراضع كسوة ونفقة، وكذلك غالب إجاراتهم؛ إذ لم يكن

أكثر قبائل العرب أهل ذهب وفضة، بل كانوا يتعاملون بالأشياء، وكان الأجراء لا يرغبون في الدرهم والدينار، وإنما يطلبون كفاية ضروراتهم، وهي الطعام والكسوة، ولذلك أحال الله تقديرهما على المعروف عندهم من مراتب الناس وسعتهم، وعقبه بقوله: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

وجمل: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ معترضات بين جملة: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ﴾ وجملة: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ﴾، فموقع جملة: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ تعليل لقوله: ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، فموقع جملة: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ﴾ إلى آخرها موقع التعليل أيضاً، وهو اعتراض يفيد أصولًا عظيمة للتشريع ونظام الاجتماع.

والتكليف تفعيل: بمعنى جعله ذا كلفة، والكلفة: المشقة، والتكلف: التعرض لما فيه مشقة، ويطلق التكليف على الأمر بفعل فيه كلفة، وهو اصطلاح شرعي جديد.

والوسع: بتثليث الواو، الطاقة، وأصله من وسع الإناء الشيء إذا حواه ولم يبق منه شيء، وهو ضد ضاق عنه، والوسع هو ما يسعه الشيء فهو بمعنى المفعول، وأصله استعارة؛ لأن الزمخشري في «الأساس» ذكر هذا المعنى في المجاز، فكأنهم شبهوا تحمُّل النفس عملًا ذا مشقة باتساع الظرف للمحوي، لأنهم ما احتاجوا لإفادة ذلك إلا عندما يتوهم الناظر أنه لا يسعه، فمن هنا استعير للشاق البالغ حد الطاقة.

فالوسع إن كان بكسر الواو فهو فعل بمعنى مفعول كذِبح، وإن كان بضمِّها فهو مصدر كالصُّلح والبُرء، صار بمعنى المفعول، وإن كان بفتحها فهو مصدر كذلك بمعنى المفعول كالخلق والدرس. والتكليف بما فوق الطاقة منفي في الشريعة وبُني فعل تكلف للنائب: ليحذف الفاعل، فيفيد حذفه عموم الفاعلين، كما يفيد وقوع نفس، وهو نكرة في سياق النفي، عموم المفعول الأول لفعل تكلف: وهو الأنفس المكلفة، وكما يفيد حذف المستثنى في قوله: ﴿إِلَّا وُسْعَهَا﴾ عموم المفعول الثاني لفعل تكلف، وهو الأحكام المكلف بها، أي: لا يكلف أحد نفساً إلا وسعها، وذلك تشريع من الله للأمة بأن ليس لأحد أن يكلف أحداً إلا بما يستطيعه، وذلك أيضاً وعد من الله بأنه لا يكلف في التشريع الإسلامي إلا بما يستطاع: في العامة، والخاصة، فقد قال في آيات ختام هذه السورة: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286].

والآية تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق، في شريعة الإسلام، وسيأتي تفصيل هذه المسألة عند قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ في آخر السورة.

وجملة ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ اعتراض ثان، ولم تعطف على التي قبلها تنبيهاً على أنها مقصودة لذاتها، فإنها تشريع مستقل، وليس فيها معنى التعليل الذي في الجملة قبلها بل

هي كالتفريع على جملة: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾؛ لأن إدخال الضر على أحد، بسبب ما هو بضعة منه، يكاد يخرج عن طاقة الإنسان؛ لأن الضرار تضيق عنه الطاقة، وكونه بسبب من يترقب منه أن يكون سبب نفع أشد ألماً على النفس، فكان ضره أشد.

ولذلك اختير لفظ الوالدة هنا، دون الأم كما تقدم في قوله: ﴿يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ وكذلك القول في: ﴿وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ وهذا الحكم عام في جميع الأحوال من فراق، أو دوام عصمة، فهو كالتذييل، وهو نهي لهما عن أن يكلف أحدهما الآخر ما هو فوق طاقته، ويستغل ما يعلمه من شفقة الآخر على ولده فيفترص ذلك لإحراجه، والإشقاق عليه.

وفي «المدونة»: عن ابن وهب عن الليث عن خالد بن يزيد عن زيد بن أسلم في قوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ الآية يقول: «ليس لها أن تلقي ولدها عليه، ولا يجد من يرضعه، وليس له أن ينتزع منها ولدها، وهي تحب أن ترضعه» وهو يؤيد ما ذكرناه. وقيل: الباء في قوله «بولدها وبولده» باء الإلصاق وهي لتعدية «تضار» فيكون مدخول الباء مفعولًا في المعنى لفعل «تضار» وهو مسلوب المفاعلة مراد منه أصل الضر، فيصير المعنى: لا تضر الوالدة ولدها ولا المولود له ولده، أي: لا يكن أحد الأبوين بتعنته وتحريجه سبباً في إلحاق الضر بولده، أي: سبباً في إلجاء الآخر إلا الامتناع مما يعين على إرضاع الأم ولدها فيكون في استرضاع غير الأم تعريض المولود إلى الضر ونحو هذا من أنواع التفريط.

وقرأ الجمهور: ﴿لَا تُضَآرَّ﴾ بفتح الراء مشددة على أن «لا» حرف نهي و«تضار» مجزوم بلا الناهية، والفتحة للتخلص من التقاء الساكنين الذي نشأ عن تسكين الراء الأولى ليأتي الإدغام وتسكين الراء الثانية للجزم، وحرِّك بالفتحة لأنها أخف الحركات. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع الراء على أن «لا» حرف نفي والكلام خبر في معنى النهي، وكلتا القراءتين يجوز أن تكون على نية بناء الفعل للفاعل: لا «تضارر» بكسر الراء الأولى وبنائه للنائب بتقدير فتح الراء الأولى، وقرأه أبو جعفر بسكون الراء مخففة مع إشباع المد، كذا نقل عنه في كتب «القراءات»، والظاهر أنه جعله من ضار يضير لا من ضار المضاعف. ووقع الكشاف أنه قرأ بالسكون مع التشديد على نية الوقف، أي: إجراءً للوصل مجرى الوقف ولذلك اغتفر التقاء الساكنين.

وقوله: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ﴾ وليس معطوفاً على جملة: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ﴾ لأن جملة: ﴿لَا تُضَآرَّ﴾ معترضة، فإنها جاءت على الأسلوب الذي جاءت عليه جملة: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ التي هي معترضة بين الأحكام لا محالة لوقوعها موقع الاستئناف من قوله: ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، ولما جاءت جملة لا تضار بدون

عطف علمنا أنها استئناف ثان مما قبله، ثم وقع الرجوع إلى بيان الأحكام بطريق العطف، ولو كان المراد العطف على المستأنفات المعترضات لجيء بالجملة الثالثة بطريق الاستئناف.

وحقيقة الوارث هو من يصير إليه مال الميت بعد الموت بحق الإرث. والإشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكَۗ﴾ إلى الحكم المتقدم وهو الرزق والكسوة بقرينة دخول (على) عليه الدالة على أنه عديل لقوله: ﴿وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ﴾، وجوَّز أن يكون ﴿ذَٰلِكَۗ﴾ إشارة إلى النهي عن الإضرار المستفاد من قوله: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾ كما سيأتي، وهو بعيد عن الاستعمال؛ لأنه لما كان الفاعل محذوفاً وحكم الفعل في سياق النهي كما هو سياق النفي علم أن جميع الإضرار منهي عنه أياً ما كان فاعله، على أن الإضرار منهي عنه فلا يحسن التعبير عنه بلفظ على الذي هو من صيغ الإلزام والإيجاب، على أن ظاهر المثل إنما ينصرف لمماثلة الذوات وهي النفقة والكسوة لا لمماثلة الحكم وهو التحريم.

وقد عُلم من تسمية المفروض عليه الإنفاق والكسوة أن الذي كان ذلك عليه مات، وهذا إيجاز. والمعنى: فإن مات المولود له فعلى وارثه مثل ما كان عليه، فإن (على) الواقعة بعد حرف العطف هنا ظاهرة في أنها مثل (على) التي في المعطوف عليه.

فالظاهر أن المراد وارث الأب وتكون أل عوضاً عن المضاف كما هو الشأن في دخول أل على اسم غير معهود ولا مقصود جنسه وكان ذلك الاسم مذكوراً بعد اسم يصلح لأن يضاف إليه كما قال تعالى: ﴿لَئِن لَّمۡ يَنتَهِ لَنَسۡفَعَۢا بِٱلنَّاصِيَةِ﴾ [العلق: 15] وكما قال: ﴿وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ۝٤١﴾ [النازعات: 40، 41]، أي: نهى نفسه؛ فإن الجنة هي مأواه، وقول إحدى نساء حديث أم زرع: «زوجي المسُّ مسُّ أرنب والريح ريح زَرْنب»، وما سمَّاه الله تعالى وارثاً إلا لأنه وارث بالفعل لا من يصلح لأن يكون وارثاً على تقدير موت غيره؛ لأن اسم الفاعل إنما يطلق على الحال ما لم تقم قرينة على خلافه، فما قال: ﴿وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ﴾ إلا لأن الكلام على الحق تعليق بهذا الشخص في تركة الميت وإلا لقال: وعلى الأقارب أو الأولياء مثل ذلك، على أنه يكون كلاماً تأكيداً حينئذٍ؛ لأن تحريم الإضرار المذكور قبله لم يذكر له متعلق خاص؛ فإن فاعل ﴿تُضَآرَّ﴾ محذوف. والنهي دال على منع كل إضرار يحصل للوالدة فما فائدة إعادة تحريم ذلك على الوارث كما قدمناه آنفاً.

واتفق علماء الإسلام على أن ظاهر الآية غير مراد؛ إذ لا قائل بوجوب نفقة المرضع على وارث الأب سواء كان إيجابها على الوارث في المال بأن يكون مبدأة على المواريث للإجماع على أنه لا يبدأ إلا بالتجهيز ثم الدَّين ثم الوصية، ولأن الرضيع له حظه في المال الموروث وهو إذا صار ذا مال لم تجب نفقته على غيره، أم كان إيجابها

على الوارث لو لم يسعها المال الموروث فيكمِّل من يده، ولذلك طرقوا في هذا باب التأويل: إما تأويل معنى الوارث، وإما تأويل مرجع الإشارة، وإما كليهما.

فقال الجمهور: المراد وارث الطفل، أي: من لو مات الطفل: لورثه هو. روي عن عمر بن الخطاب وقتادة والسدي والحسن ومجاهد وعطاء وإسحاق وابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل فيتقرر بالآية، أن النفقة واجبة على قرابة الرضيع وهم بالضرورة قرابة أبيه، أي: إذا مات أبوه ولم يترك مالًا: تجب نفقة الرضيع على الأقارب. على حسب قربهم في الإرث، ويجري ذلك على الخلاف في توريث ذي الرحم المَحْرَم، فهؤلاء يرون حقاً على القرابة إنفاق العاجز في مالهم كما أنهم يرثونه إذا ترك مالًا فهو من المواساة الواجبة مثل الدية

وقال الضحاك وقبيصة بن ذؤيب وبشير بن نصر قاضي عمر بن عبدالعزيز: المراد وارث الأب وأريد به نفس الرضيع. فالمعنى: أنه إذا مات أبوه وترك مالًا فنفقته من إرثه. ويتجه على هذا أن يقال: ما وجه العدول عن التعبير بالولد إلى التعبير بالوارث؟ فنجيب بأنه للإيماء إلى أن الأب إنما وجبت عليه نفقة الرضيع لعدم مال للرضيع، فلهذا لما اكتسب مالًا وجب عليه في ماله؛ لأن غالب أحوال الصغار ألا تكون لهم أموال مكتسبة سوى الميراث، وهذا تأويل بعيد؛ لأن الآية تكون قد تركت حكم من لا مال له.

وقيل: أريد بالوارث المعنى المجازي وهو الذي يبقى بعد انعدام غيره كما في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ﴾ [الحجر: 23] يعني به أم الرضيع، قاله سفيان، فتكون النفقة على الأم. قال التفتازاني في «شرح الكشاف»: «وهذا قلق في هذا المقام إذ ليس لقولنا: فالنفقة على الأب وعلى من بقي من الأب والأم معنى يعتد به»، يعني أن إرادة الباقي تشمل صورة ما إذا كان الباقي الأب، ولا معنى لعطفه على نفسه بهذا الاعتبار.وفي «المدونة» عن زيد بن أسلم وربيعة أن الوارث هو ولي الرضيع، عليه مثل ما على الأب من عدم المضارة، هذا كله على أن الآية محكمة لا منسوخة، وأن المشار إليه بقوله: ﴿مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ هو الرزق والكسوة. وقال جماعة: الإشارة بقوله: ﴿مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ راجعة إلى النهي عن المضارة. قال ابن عطية: وهو لمالك وجميع أصحابه والشعبي والزهري والضحاك. اهـ.

وفي المدونة في ترجمة ما جاء فيمن تلزم النفقة من كتاب إرخاء الستور عن ابن القاسم قال مالك: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾، أي: ألا يضار. واختاره ابن العربي بأنه الأصل فقال القرطبي: يعني في الرجوع إلى أقرب مذكور، ورجحه ابن عطية بأن الأمة أجمعت على ألا يضار الوارث. واختلفوا: هل عليه رزق وكسوة. اهـ. يعني مورد الآية بما هو مجمع على حكمه ويترك ما فيه الخلاف.

وهنالك تأويل بأنها منسوخة. ورواه أسد بن الفرات عن ابن القاسم عن مالك قال: وقول الله ﷻ: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ هو منسوخ، فقال النحاس: «وما علمت أحداً من أصحاب مالك بيَّن ما الناسخ، والذي يبيِّنه أن يكون الناسخ لها عند مالك أنه لما أوجب الله للمتوفى عنها زوجها نفقة حول، والسكنى من مال المتوفى، ثم نسخ ذلك نُسخ أيضاً عن الوارث»، يريد أن الله لما نسخ وجوب ذلك في تركة الميت نسخ كل حق في التركة بعد الميراث، فيكون الناسخ هو الميراث، فإنه نسخ كل حق في المال على أولياء الميت.

وعندي أن التأويل الذي في «مدونة سحنون» بعيد، لما تقدم آنفاً، وأن ما نحاه مالك في رواية أسد بن الفرات عن ابن القاسم هو التأويل الصحيح، وأن النسخ على ظاهر المراد منه، والناسخ لهذا الحكم هو إجماع الأمة على أنه لا حق في مال الميت، بعد جهازه وقضاء دَينه، وتنفيذ وصيته، إلا الميراث، فنُسخ بذلك كل ما كان مأموراً به أن يدفع من مال الميت مثل الوصية في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ﴾ [البقرة: 180] الآية، ومثل الوصية بسكنى الزوجة وإنفاقها في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم﴾ [البقرة: 240]، ونسخ منه حكم هذه الآية وذلك أن رسول الله ﷺ قال: «**إن الله أعطى كل ذي حق حقه، ألا لا وصية لوارث**» هذا إذا حمل الوارث في الآية على وارث الميت، أي: إن ذلك حق على جميع الورثة أيًّا كانوا، بمعنى أنه مبدأ المواريث. وإذا حُمل الوارث على من هو بحيث يرث الميت لو ترك الميت مالًا، أعني قريبه، بمعنى أن عليه إنفاق ابن قريبه، فذلك منسوخ بوضع بيت المال، وذلك أن هذه الآية شرعت هذا الحكم، في وقت ضعف المسلمين، لإقامة أود نظامهم بتربية أطفال فقرائهم، وكان أولى المسلمين بذلك أقربهم من الطفل، فكما كان يرث قريبه، لو ترك مالًا ولم يترك ولداً، فكذلك عليه أن يقام ببينة، كما كان حكم القبيلة في الجاهلية في ضم أيتامهم، ودفع دياتهم، فلما اعتز الإسلام وصار لجامعة المسلمين مال، كان حقاً على جماعة المسلمين القيام بتربية أبناء فقرائهم. وفي الحديث الصحيح: «**من ترك كلاً، أو ضياعاً، فعليَّ، ومن ترك مالًا، فلوارثه**»، ولا فرق بين إطعام الفقير وبين إرضاعه، وما هو إلا نفقة، ولمثله وضع بيت المال.

وقوله: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا﴾ عطف على قوله: ﴿يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ لأنه متفرع عنه، والضمير عائد على الوالدة والمولود له: الواقعين في الجمل قبل هذه.

والفصال: الفطام عن الإرضاع، لأنه فصل عن ثدي مرضعه. وعن في قوله: ﴿عَن

﴿تَرَاضٍ﴾ متعلقة بأرادا، أي: إرادة ناشئة عن التراضي، إذ قد تكون إرادتهما صورية أو يكون أحدهما في نفس الأمر مرغماً على الإرادة، بخوف، أو اضطرار.

وقوله: ﴿وَتَشَاوُرٍ﴾ هو مصدر شاور إذا طلب المشورة. والمشورة قيل: مشتقة من الإشارة لأن كل واحد من المتشاورين يشير بما يراه نافعاً، فلذلك يقول المستشير لمن يستشيره: بماذا تشير علي؟ كأن أصله أنه يشير للأمر الذي فيه النفع، مشتق من الإشارة باليد، لأن الناصح المدبر كالذي يشير إلى الصواب ويعيِّنه له من لم يهتد إليه، ثم عدي بعلى لما ضمن معنى التدبير، وقال الراغب: إنها مشتقة من شار العسل إذا استخرجه، وأياً ما كان اشتقاقها فمعناها إبداء الرأي في عمل يريد أن يعمله من يشاور، وقد تقدم الكلام عليها، عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] وسيجيء الكلام عليها عند قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ في سورة آل عمران، وعطف التشاور على التراضي تعليماً للزوجين شؤون تدبير العائلة، فإن التشاور يظهر الصواب ويحصل به التراضي.

وأفاد بقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ أن ذلك مباح، وأن حق إرضاع الحولين مراعى فيه حق الأبوين وحق الرضيع، ولما كان ذلك يختلف باختلاف أمزجة الرضعاء جعل اختلاف الأبوين دليلًا على توقع حاجة الطفل إلى زيادة الرضاع، فأعمل قول طالب الزيادة منهما، كما تقدم، فإذا تشاور الأبوان وتراضيا بعد ذلك على الفصال، كان تراضيهما دليلًا على أنهما رأيا من حال الرضيع ما يغنيه عن الزيادة، إذ لا يظن بهما التمالؤ على ضر الولد، ولا يظن إخفاء المصلحة عليهما، بعد تشاورهما، إذ لا يخفى عليهما حال ولدهما.

وقوله: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ انتقال إلى حالة إرضاع الطفل غير والدته، إذا تعذر على الوالدة إرضاعه، لمرضها، أو تزوجها، أو إن أبت ذلك حيث يجوز لها الإباء، كما تقدم في الآية السابقة، أي: إن أردتم أن تطلبوا الإرضاع لأولادكم فلا إثم في ذلك.

والمخاطب بأردتم: الأبوان باعتبار تعدد الأبوين في الأمة وليس المخاطب خصوص الرجال، لقوله تعالى فيما سبق: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ﴾ فعلم السامع أن هذا الحكم خاص بحالة تراضي الأبوين على ذلك لعذر الأم، وبحالة فقد الأم. وقد علم من قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ أن حالة التراضي هي المقصودة أولًا، لأن نفي الجناح مؤذن بتوقعه، وإنما يتوقع ذلك إذا كانت الأم موجودة، وأريد صرف الابن عنها إلى مرضع أخرى، لسبب مصطلح عليه، وهما لا يريدان ذلك إلا حيث يتحقق عدم الضر

للابن، فلو علم ضر الولد لم يجز، وقد كانت العرب تسترضع لأولادها، لا سيما أهل الشرف. وفي الحديث: «**واستُرضعت في بني سعد**».

والاسترضاع أصله طلب إرضاع الطفل، أي: طلب أن ترضع الطفل غير أمه، فالسين والتاء في «تسترضعوا» للطلب ومفعوله محذوف، وأصله أن تسترضعوا مراضع لأولادكم، لأن الفعل يعدَّى بالسين والتاء ـ الدالين على الطلب ـ إلى المفعول المطلوب منه الفعل، فلا يتعدى إلا إلى مفعول واحد، وما بعده يعدى إليه بالحرف، وقد يحذف الحرف لكثرة الاستعمال كما حذف في استرضع واستنجح، فعدي الفعل إلى المجرور على الحذف والإيصال، وفي الحديث: «**واستُرضعت في بني سعد**». ووقع في «الكشاف» ما يقتضي أن السين والتاء دخلتا على الفعل المهموز المتعدي إلى واحد فزادتاه تعدية لثان، وأصله: أرضعت المرأة الولد، فإذا قلت: استرضعتها صار متعدياً إلى مفعولين، وكأن وجهه أننا ننظر إلى الحدث المراد طلبه، فإن كان حدثاً قاصراً، فدخلت عليه السين والتاء، عدي إلى مفعول واحد، نحو: استنهضته فنهض، وإن كان متعدياً فدخلت عليه السين والتاء، عدي إلى مفعولين، نحو: استرضعتها فأرضعت، والتعويل على القرينة، إذ لا يطلب أصل الرضاع لا من الولد ولا من الأم، وكذا: استنجحت الله سعيي، إذ لا يطلب من الله إلا إنجاح السعي، ولا معنى لطلب نجاح الله، فبقطع النظر عن كون الفعل تعدى إلى مفعولين، أو إلى الثاني بحذف الحرف، نرى أنه لا معنى لتسلط الطلب على الفعل هنا أصلًا، على أنه لولا هذا الاعتبار، لتعذر طلب وقوع الفعل المتعدي بالسين والتاء، وهو قد يطلب حصوله، فما أوردوه على «الكشاف»: من أن حروف الزيادة إنما تدخل على المجرد لا المزيد مدفوع بأن حروف الزيادة إذا تكررت، وكانت لمعان مختلفة جاز اعتبار بعضها داخلًا بعد بعض، وإن كان مدخولها كلِّها هو الفعل المجرد.

وقد دل قوله: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ على أنه ليس المراد بقوله: ﴿يُرْضِعْنَ﴾ تشريع وجوب الإرضاع على الأمهات، بل المقصود تحديد مدة الإرضاع، وواجبات المرضع على الأب، وأما إرضاع الأمهات فموكول إلى ما تعارفه الناس، فالمرأة التي في العصمة، إذا كان مثلها يرضع، يعتبر إرضاعها أولادها من حقوق الزوج عليها في العصمة، إذ العرف كالشرط. والمرأة المطلقة لا حق لزوجها عليها، فلا ترضع له إلا باختيارها. ما لم يعرض في الحالين مانع أو موجب، مثل عجز المرأة في العصمة عن الإرضاع لمرض، ومثل امتناع الصبي من رضاع غيرها، إذا كانت مطلقة بحيث يخشى عليه، والمرأة التي لا يرضع مثلها وهي ذات القدر، قد علم الزوج حينما تزوجها أن مثلها لا يرضع، فلم يكن له عليها حق الإرضاع. هذا قول مالك، إذ العرف كالشرط،

وقد كان ذلك عرفاً من قبل الإسلام وتقرر في الإسلام، وقد جرى في كلام المالكية، في كتب الأصول: أن مالكاً خصص عموم الوالدات بغير ذوات القدر، وأن المخصِّص هو العرف، وكنا نتابعهم على ذلك، ولكني الآن لا أرى ذلك متجهاً ولا أرى مالكاً عمد إلى التخصيص أصلًا، لأن الآية غير مسوقة لإيجاب الإرضاع، كما تقدم.

وقوله: ﴿إِذَا سَلَّمْتُم مَّا ءَاتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ﴾، أي: إذا سلَّمتم إلى المراضع أجورهن. فالمراد بما آتيتم: الأجر، ومعنى آتى في الأصل دفع؛ لأنه معدى أتى بمعنى وصل، ولما كان أصل (إذا) أن يكون ظرفاً للمستقبل، مضمَّناً معنى الشرط، لم يلتئم أن يكون مع فعل: ﴿ءَاتَيْتُم﴾ الماضي.

وتأول في «الكشاف» ﴿ءَاتَيْتُم﴾ بمعنى: أردتم إيتاءه، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: 6] تبعاً لقوله: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ﴾، والمعنى: إذا سلَّمتم أجور المراضع بالمعروف، دون إجحاف ولا مطل.

وقرأ ابن كثير (أتيتم) بترك همزة التعدية. فالمعنى عليه: إذا سلمتم ما جئتم، أي: ما قصدتم، فالإتيان حينئذٍ مجاز عن القصد، كقوله تعالى: ﴿إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٤﴾﴾ [الصافات: 84] وقال زهير:

وما كان من خير أتوه فإنما ... توارثه آباءُ آبائهم قَبْلُ

وقوله: ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ﴾ تذييل للتخويف، والحث على مراقبة ما شرع الله، من غير محاولة ولا مكايدة، وقوله: ﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّ اللَّهَ﴾ تذكير لهم بذلك، وإلا فقد علموه. وقد تقدم نظيره آنفاً.

[234] ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾﴾.

انتقال إلى بيان عدة الوفاة، بعد الكلام عن عدة الطلاق، وما اتصل بذلك من أحكام الإرضاع، عقب الطلاق، تقصياً لما به إصلاح أحوال العائلات، فهو عطف قصة على قصة.

و﴿يُتَوَفَّوْنَ﴾ مبني للمجهول، وهو من الأفعال التي التزمت العرب فيها البناء للمجهول، مثل: عُني واضطُر، وذلك في كل فعل قد عُرف فاعله ما هو، أو لم يعرفوا له فاعلًا معيناً. وهو من توفاه الله، أو توفاه الموت، فاستعمال التوفي منه مجاز، تنزيلًا لعمر الحي منزلة حق للموت، أو لخالق الموت، فقالوا: توفي فلان كما يقال: توفي الحق، ونظيره قبض فلان، وقبض الحق، فصار المراد من توفي: مات، كما صار المراد من قبض، وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية، وجاء الإسلام فقال الله تعالى: ﴿اللَّهُ

﴿يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ﴾ [الزمر: 42]، وقال: ﴿حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: 15]، وقال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ [السجدة: 11] فظهر الفاعل، المجهول عندهم، في مقام التعليم أو الموعظة، وأبقي استعمال الفعل مبيناً للمجهول فيما عدا ذلك: إيجازاً وتبعاً للاستعمال.

وقوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ خبر (الذين) وقد حصل الربط بين المبتدأ والخبر بضمير ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ العائد إلى الأزواج، الذي هو مفعول الفعل المعطوف على الصلة، فهن أزواج المتوفين؛ لأن الضمير قائم مقام الظاهر، وهذا الظاهر قائم مقام المضاف إلى ضمير المبتدأ، بناءً على مذهب الأخفش والكسائي: من الاكتفاء في الربط بعود الضمير على اسم، مضاف إلى مثل العائد، وخالف الجمهور في ذلك، كما في التسهيل وشرحه، ولذلك قدروا هنا: ﴿وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ﴾ بعدهم كما قالوا: «السَّمن مَنَوان بدرهم» أي: منه، وقيل: التقدير: وأزواج الذين يتوفون منكم... إلخ يتربصن، بناءً على أنه حذف لمضاف، وبذلك قدر في «الكشاف» ولا داعي إليه كما قال التفتازاني، وقيل التقدير: ومما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم، ونقل ذلك عن سيبويه، فيكون: ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾: استئنافاً، وكلها تقديرات لا فائدة فيها، بعد استقامة المعنى.

وقوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ تقدم بيانه عند قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: 228].

وتأنيث اسم العدد في قوله: ﴿وَعَشْرًا﴾ لمراعاة الليالي، والمراد: الليالي بأيامها؛ إذ لا تكون ليلة بلا يوم، ولا يوم بلا ليلة، والعرب تعتبر الليالي في التاريخ والتأجيل، يقولون: كتب لسبع خلون في شهر كذا، وربما اعتبروا الأيام كما قال تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: 196]، وقال: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ [البقرة: 184] لأن عمل الصيام إنما يظهر في اليوم لا في الليلة.

قال في «الكشاف»: والعرب تُجري أحكام التأنيث والتذكير، في أسماء الأيام، إذا لم تجر على لفظ مذكور، بالوجهين. قال تعالى: ﴿يَتَخَٰفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا ﴿103﴾ نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا ﴿104﴾﴾ [طه: 103، 104]، فأراد بالعشر: الأيام، ومع ذلك جردها من علامة تذكير العدد، لأن اليوم يعتبر مع ليلته، وقد جعل الله عدة الوفاة منوطة بالأمد الذي يتحرك في مثله الجنين تحركاً بيِّناً، محافظة على أنساب الأموات؛ فإنه جعل عدة الطلاق ما يدل على براءة الرحم دلالة ظنية: وهو الأقراء، على ما تقدم؛ لأن المطلق يعلم حال مطلقته من طهر وعدمه، ومن قِربانه إياها قبل الطلاق وعدمه، وكذلك العلوق لا يخفى، فلو أنها ادعت عليه نسباً، وهو يوقن بانتفائه، كان له في اللعان مندوحة، أما الميت فلا يدافع عن نفسه، فجُعلت عدته أمداً

مقطوعاً بانتفاء الحمل في مثله: وهو الأربعة الأشهر والعشرة، فإن الحمل يكون نطفة أربعين يوماً، ثم علقة أربعين يوماً، ثم مضغة أربعين يوماً، ثم ينفخ فيه الروح. فما بين استقرار النطفة في الرحم، إلى نفخ الروح في الجنين، أربعة أشهر، وإذ قد كان الجنين عقب نفخ الروح فيه يقوى تدريجاً، جُعلت العشر الليالي: الزائدة على الأربعة الأشهر، لتحقق تحرك الجنين تحركاً بيناً، فإذا مضت هذه المدة حصل اليقين بانتفاء الحمل؛ إذ لو كان ثمة حمل لتحرك لا محالة، وهو يتحرك لأربعة أشهر، وزيدت عليها العشر احتياطاً لاختلاف حركات الأجنة قوة وضعفاً، باختلاف قوى الأمزجة.

وعموم ﴿الذين﴾ في صلته، وما يتعلق بها من الأزواج، يقتضي عموم هذا الحكم في المتوفى عنهن، سواء كن حرائر أم إماء، وسواء كن حوامل أم غير حوامل، وسواء كن مدخولًا بهن أم غير مدخول بهن. فأما الإماء فقال جمهور العلماء: إن عدتهن على نصف عدة الحرائر، قياساً على تنصيف الحد والطلاق، وعلى تنصيف عدة الطلاق، ولم يقل بمساواتهن للحرائر في عدة الوفاة إلا الأصم، وفي رواية عن ابن سيرين، إلا أمهات الأولاد فقالت طائفة: عدتهن مثل الحرائر، وهو قول سعيد والزهري والحسن والأوزاعي وإسحاق، وروي عن عمرو بن العاص، وقالت طوائف غير ذلك.

وإن إجماع فقهاء الإسلام على تنصيف عدة الوفاة في الأمة المتوفى زوجها لمن معضلات المسائل الفقهية، فبنا أن ننظر إلى حكمة مشروعية عدة الوفاة، وإلى حكمة مشروعية التنصيف لذي الرق، فيما نصِّف له فيه حكم شرعي، فنرى بمسلك السبر والتقسيم أن عدة الوفاة إما أن تكون لحكمة تحقُّق النسب أو عدمه، وإما أن تكون لقصد الإحداد على الزوج، لما نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولًا كاملًا، أبقى لهن ثلث الحول، كما أبقى للميت حق الوصية بثلث ماله، وليس لها حكمة غير هذين؛ إذ ليس فيها ما في عدة الطلاق من حكمة انتظار ندامة المطلِّق، وليس هذا الوجه الثاني بصالح للتعليل، لأنه لا يظن بالشريعة أن تقرر أوهام أهل الجاهلية، فتبقي منه تراثاً سيئاً، ولأنه قد عهد من تصرف الإسلام إبطال تهويل أمر الموت، والجزع له، الذي كان عند الجاهلية، عرف ذلك في غير ما موضع من تصرفات الشريعة، ولأن الفقهاء اتفقوا على أن عدة الحامل من الوفاة وضع حملها، فلو كانت عدة غير الحامل لقصد استبقاء الحزن لاستوتا في العدة، فتعين أن حكمة عدة الوفاة هي تحقق الحمل أو عدمه، فلننقل النظر إلى الأمة نجد فيها وصفين: الإنسانية والرق، فإذا سلكنا إليهما طريق تخريج المناط، وجدنا الوصف المناسب لتعليل الاعتداد الذي حكمته تحقق النسب هو وصف الإنسانية؛ إذ الحمل لا يختلف حاله باختلاف أصناف النساء، وأحوالهن الاصطلاحية، أما الرق فليس وصفاً

صالحاً للتأثير في هذا الحكم، وإنما نُصِّفت للعبد أحكام ترجع إلى المُناسب التحسيني: كتنصيف الحد لضعف مروءته، ولتفشي السرقة في العبيد، فطُرِّد حكم التنصيف لهم في غيره. وتنصيف عدة الأمة في الطلاق الواردُ في الحديث، لعلة الرغبة في مراجعة أمثالها، فإذا جاء راغب فيها بعد قرأين تزوجت، ويطَّرد باب التنصيف أيضاً. فالوجه أن تكون عدة الوفاة للأمة كمثل الحرة، وليس في تنصيفها أثر، ومستند الإجماع قياس مع وجود الفارق.

وأما الحوامل فالخلاف فيهن قوي؛ فذهب الجمهور إلى أن عدتهم من الوفاة وضع حملهن، وهو قول عمر وابنه وأبي سلمة ابن عبدالرحمٰن وأبي هريرة، وهو قول مالك، قال عمر: «لو وضعت حملها وزوجها على سريره لم يدفن لحلَّت للأزواج»، وحجتهم: حديث سبيعة الأسلمية زوج سعد بن خولة، توفي عنها بمكة عام حجة الوداع[1] وهي حامل فوضعت حملها بعد نصف شهر كما في الموطأ، أو بعد أربعين ليلة، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال لها: «**قد حللت فانكحي إن بدا لك**».

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى في آية سورة الطلاق: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4]، وعموم أولات الأحمال، مع تأخر نزول تلك السورة عن سورة البقرة، يقضي بالمصير إلى اعتبار تخصيص عموم ما في سورة البقرة، وإلى هذا أشار قول ابن مسعود: «من شاء باهلته، لنزلت سورة النساء القصرى يعني سورة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾ [الطلاق: 1] بعد الطولى»، أي: السورة الطولى، أي: البقرة، وليس المراد سورة النساء الطولى.

وعندي أن الحجة للجمهور، ترجع إلى ما قدمناه من أن حكمة عدة الوفاة هي تيقن حفظ النسب، فلما كان وضع الحمل أدل شيء على براءة الرحم، كان مغنياً عن غيره، وكان ابن مسعود يقول: «أتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون عليها الرخصة»، يريد أنها لو طال أمد حملها لما حلَّت.

وعن علي وابن مسعود أن عدة الحامل في الوفاة أقصى الأجلين، واختاره سحنون من المالكية، فقال بعض المفسرين: إن في هذا القول جمعاً بين مقتضى الآيتين، وقال بعضهم: في هذا القول احتياط، وهذه العبارة أحسن؛ إذ ليس في الأخذ بأقصى الأجلين جمع بين الآيتين بالمعنى الأصولي؛ لأن الجمع بين المتعارضين معناه أن يعمل بكل منهما: في حالة أو زمن أو أفراد، غير ما أعمل فيه بالآخر، بحيث يتحقق في صورة

---

(1) وهو الذي روي في شأنه عن الزهري في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «**اللّٰهم أمض لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم، لكن البائس سعد بن خولة**»، قال الزهري: يرثي له رسول الله ﷺ أن مات بمكة.

الجمع عمل بمقتضى المتعارضين معاً، ولذلك يسمون الجمع بإعمال النصَّين، والمقصود من الاعتداد تحديد أمد التربص والانتظار، فإذا نحن أخذنا بأقصى الأجلين، أبطلنا مقتضى إحدى الآيتين لا محالة؛ لأننا نُلزم المتوفى عنها بتجاوز ما حددته لها إحدى الآيتين، ولا نجد حالة تحقق فيها مقتضاها، كما هو بيِّن، فأحسن العبارتين أن تعبر بالاحتياط: وهو أن الآيتين تعارضتا بعموم وخصوص وجهي، فعمدنا إلى صورة التعارض وأعملنا فيها مرة مقتضى هذه الآية، ومرة مقتضى الأخرى، ترجيحاً لأحد المقتضيين في كل موضع بمرجح الاحتياط، فهو ترجيح لا جمع، لكن حديث سبيعة في الصحيح أبطل هذا المسلك للترجيح كما أن ابتداء سورة الطلاق بقوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: 1] ينادي على تخصيص عموم قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: 4] هنالك بالحوامل المطلقات، وقد قيل: إن ابن عباس رجع إلى قول الجمهور وهو ظاهر حديث «الموطأ» في اختلافه وأبي سلمة في ذلك، وإرسالهما من سأل أم سلمة رضي الله عنها، فأخبرتهما بحديث سبيعة.

فإن قلت: كيف لا تلتفت الشريعة، على هذا، إلى ما في طباع النساء من الحزن على وفاة أزواجهن؟ وكيف لا تبقى بعد نسخ حزن الحول الكامل مدة ما يظهر فيها حال المرأة؟ وكيف تحل الحامل للأزواج لو وضعت حملها وزوجها لما يوضع عن سريره كما وقع في قول عمر؟

قلت: كان أهل الجاهلية يجعلون إحداد الحول فرضاً على كل متوفى عنها، والأزواج في هذا الحزن متفاوتات، وكذلك هن متفاوتات في المقدرة على البقاء في الانتظار لقلة ذات اليد في غالب النساء، فكن يصبرن على انتظار الحول راضيات، أو كارهات، فلما أبطل الشرع ذلك فيما أبطل من أوهام الجاهلية، لم يكترث بأن يشرِّع للنساء حكماً في هذا الشأن، ووكله إلى ما يحدث في نفوسهن، وجِدَتَهن، كما يوكل جميع الجبلِّيَّات والطبعيات إلى الوجدان؛ فإنه لم يعين للناس مقدار الأكلات والأسفار، والحديث، ونحو هذا. وإنما اهتم بالمقصد الشرعي: وهو حفظ الأنساب، فإذا قضي حقه، فقد بقي للنساء أن يفعلن في أنفسهم ما يشأن من المعروف، كما قال: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ﴾ فإذا شاءت المرأة بعد انقضاء العدة أن تحبس نفسها فلتفعل.

أما الأزواج غير المدخول بهن، فعليهن عدة الوفاة، دون عدة الطلاق، لعموم هذه الآية، ولأن لهن الميراث، فالعصمة تقررت بوجه معتبر، حتى كانت سبب إرث، وعدم الدخول بالزوجة، لا ينفي احتمال أن يكون الزوج قد قاربها خفية، إذ هي حلال له، فأوجب عليها الاعتداد احتياطاً لحفظ النسب، ولذلك قال مالك، وإن كان للنظر فيه

مجال، فقد تقاس المتوفى عنها زوجها، الذي لم يدخل بها، على التي طلقها زوجها قبل أن يمسَّها، التي قال الله تعالى فيها: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ﴾ [الأحزاب: 49].

وقد ذكروا حديث بروع بنت واشق الأشجعية، رواه الترمذي عن معقل بن سنان الأشجعي: «أن رسول الله ﷺ قضى في بروع بنت واشق وقد مات زوجها، ولم يفرض لها صداقاً، ولم يدخل بها أن لها مثل صداق نسائها، وعليها العدة ولها الميراث»، ولم يخالف أحد في وجوب الاعتداد عليها، وإنما اختلفوا في وجوب مهر المثل لها.

وقوله: ﴿فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ﴾، أي: إذا انتهت المدة المعيَّنة بالتربص، أي: إذا بلغن بتربصهن تلك المدة، وجعل امتداد التربص بلوغاً، على وجه الإطلاق الشائع في قولهم بلغ الأمد، وأصله اسم البلوغ وهو الوصول، استعير لإكمال المدة تشبيهاً للزمان بالطريق الموصلة إلى المقصود. والأجل مدة من الزمن جُعلت ظرفاً لإيقاع فعل في نهايتها أو في أثنائها تارة.

وضمير ﴿أَجَلَهُنَّ﴾ للأزواج اللائي توفي عنهن أزواجهن، وعُرِّف الأجل بالإضافة إلى ضميرهن دون غير الإضافة من طرق التعريف لما يؤذن به إضافة أجل من كونهن قضين ما عليهن، فلا تضايقوهن بالزيادة عليه.

وأسند البلوغ إليهن، وأضيف الأجل إليهن، تنبيهاً على أن مشقة هذا الأجل عليهن. ومعنى الجُناح هنا: الحرج، لإزالة ما عسى أن يكون قد بقي في نفوس الناس من استفظاع تسرع النساء إلى التزوج بعد عدة الوفاة، وقبل الحول، فإن أهل الزوج المتوفى قد يتحرَّجون من ذلك، فنفى الله هذا الحرج، وقال: ﴿فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ﴾ تغليظاً لمن يتحرج من فعل غيره، كأنه يقول: لو كانت المرأة ذات تعلق شديد بعهد زوجها المتوفى لكان داعي زيادة تربصها من نفسها، فإذا لم يكن لها ذلك الداعي، فلماذا التحرج مما تفعله في نفسها، ثم بيَّن الله ذلك وقيَّده بأن يكون «من المعروف» نهياً للمرأة أن تفعل ما ليس من المعروف شرعاً وعادة، كالإفراط في الحزن المنكر شرعاً، أو التظاهر بترك التزوج بعد زوجها، وتغليظاً للذين ينكرون على النساء تسرعهن بعد العدة، أو بعد وضع الحمل، كما فعلت سبيعة، أي: فإن ذلك من المعروف.

وقد دل مفهوم الشرط في قوله: ﴿فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ﴾ على أنهن، في مدة الأجل، منهيَّات عن أفعال في أنفسهن كالتزوج وما يتقدمه من الخطبة والتزين، فأما التزوج في العدة فقد اتفق المسلمون على منعه، وسيأتي تفصيل القول فيه عند قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا عَرَّضۡتُم بِهِۦ مِنۡ خِطۡبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [البقرة: 235]. وأما ما عداه، فالخلاف مفروض في أمرين: في الإحداد، وفي ملازمة البيت.

فأما الإحداد فهو مصدر أحدَّت المرأة إذا حزنت، ولبست ثياب الحزن، وتركت الزينة، ويقال: حداد، والمراد به في الإسلام ترك المعتدة من الوفاة الزينة، والطيب، ومصبوغ الثياب، إلا الأبيض، وترك الحلي، وهو واجب بالسنة، ففي الصحيح: «**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدَّ على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً**»، ولم يخالف في هذا إلا الحسن البصري، فجعل الإحداد ثلاثة أيام لا غير وهو ضعيف.

والحكمة من الإحداد سد ذريعة كل ما يوسوس إلى الرجال من رؤية محاسن المرأة المعتدة، حتى يبتعدوا عن الرغبة في التعجل بما لا يليق، ولذلك اختلف العلماء في الإحداد على المطلَّقة، فقال مالك، والشافعي، وربيعة، وعطاء: لا إحداد على مطلَّقة، أخذاً بصريح الحديث، وبأن المطلقة يرقبها مطلقها، ويحول بينها وبين ما عسى أن تتساهل فيه، بخلاف المتوفى عنها كما قدمناه.

وقال أبو حنيفة، والثوري، وسعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، وابن سيرين: تحد المطلقة طلاق الثلاث، كالمتوفى عنها، لأنهما جميعاً في عدة يحفظ فيها النسب، والزوجة الكتابية كالمسلمة في ذلك عند مالك تجبر عليه، وبه قال الشافعي، والليث، وأبو ثور، لاتحاد العلة، وقال أبو حنيفة، وأشهب، وابن نافع، وابن كنانة، من المالكية: لا إحداد عليها، وقوفاً عند قوله ﷺ: «**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر**» فوصفها بالإيمان، وهو متمسَّك ضئيل، لأن مورد الوصف ليس مورد التقييد، بل مورد التحريض على امتثال أمر الشريعة.

وقد شدد النبي ﷺ في أمر الإحداد، ففي «الموطأ»: «أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن ابنتي توفي عنها زوجها، وقد اشتكت عينيها، أفتكحلهما؟ فقال رسول الله ﷺ: «**لا لا**» مرتين أو ثلاثاً، «**إنما هي أربعة أشهر وعشراً، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول**»[1]. وقد أباح النبي ﷺ لأم سلمة في مدة إحدادها على أبي سلمة: أن تجعل الصبر في عينيها بالليل، وتمسحه بالنهار، وبمثل

---

(1) فسَّر هذا في «الموطأ» بأن المرأة كانت في الجاهلية إذا توفي زوجها دخلت حِفْشاً ـ بكسر الحاء وسكون الفاء ـ وهو بيت رديء ولبست شر ثيابها ولم تمسس طِيباً ولا شيئاً حتى يمر بها سنة، ثم تؤتى بدابة شاة أو طائر أو حمار فتفتض به، أي: تمسح جلدها به وتخرج وهي في شر منظر، فتعطى بعرة فترمي بها من وراء ظهرها ثم تسرع إلى بيت أهلها وتراجع بعد ذلك ما شاءت من طيب وغيره وتحل للخطَّاب. قالوا: وفي البعرة رمز إلى أن ما فعلته في مدة الحول التي مضت أمر هين بالنسبة إلى عظم مصابها بزوجها كأنه بعرة.

ذلك أفتت أم سلمة امرأة حادًّا اشتكت عينيها أن تكتحل بكحل الجلاء بالليل، وتمسحه بالنهار، روي ذلك كله في الموطأ، قال مالك: «وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر». ولذلك حملوا نهي النبي ﷺ المرأة التي استفتته أمها أن تكحل على أنه عَلِمَ من المعتدة أنها أرادت الترخص، فقيضت أمها لتسأل لها.

وأما ملازمة معتدة الوفاة بيت زوجها فليست مأخوذة من هذه الآية؛ لأن التربص تربص بالزمان، لا يدل على ملازمة المكان، والظاهر عندي أن الجمهور أخذوا ذلك من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: 240]، فإن ذلك الحكم لم يقصد به إلا حفظ المعتدة، فلما نسخ عند الجمهور، بهذه الآية، كان النسخ وارداً على المدة وهي الحول، لا على بقية الحكم، على أن المعتدة من الوفاة أولى بالسكنى من معتدة الطلاق التي جاء فيها: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1]، وجاء فيها: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم﴾ [الطلاق: 6]، وقال المفسرون والفقهاء: ثبت وجوب ملازمة البيت، بالسنة، ففي «الموطأ» و«الصحاح» أن النبي ﷺ قال للفريعة ابنة مالك بن سنان الخدري، أخت أبي سعيد الخدري لما توفي عنها زوجها: «**امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله**» وهو حديث مشهور، وقضى به عثمان بن عفان.

وفي «الموطأ» أن عمر بن الخطاب كان يرد المتوفى عنهن أزواجهن من البيداء يمنعهن الحج، وبذلك قال ابن عمر، وبه أخذ جمهور فقهاء المدينة، والحجاز، والعراق، والشام، ومصر، ولم يخالف في ذلك إلا علي، وابن عباس، وعائشة، وعطاء، والحسن، وجابر بن زيد، وأبو حنيفة، وداود الظاهري، وقد أخرجت عائشة رضي الله عنها أختها أم كلثوم، حين توفي زوجها، طلحة بن عبيد الله، إلى مكة في عمرة، وكانت تفتي بالخروج، فأنكر كثير من الصحابة ذلك عليها، قال الزهري: فأخذ المترخصون بقول عائشة، وأخذ أهل العزم والورع بقول ابن عمر، واتفق الكل على أن المرأة المعتدة تخرج للضرورة، وتخرج نهاراً، لحوائجها، من وقت انتشار الناس إلى وقت هدوئهم بعد العتمة، ولا تبيت إلا في المنزل، وشروط ذلك وأحكامه، ووجود المحل للزوج، أو في كرائه، وانتظار الورثة بيع المنزل إلى ما بعد العدة، وحكم ما لو ارتابت في الحمل فطالت العدة، مبسوطة في كتب الفقه، والخلاف، فلا حاجة بنا إليها هنا.

ومن القراءات الشاذة في هذه الآية: ما ذكره في «الكشاف» أن عليًّا قرأ: ﴿**وَالذين يَتوفون**﴾ بفتح التحتية على أنه مضارع توفي، مبنياً للفاعل بمعنى مات بتأويل إنه توفي أجله، أي: استوفاه.

وأنا، وإن كنت التزمت ألا أتعرض للقراءات الشاذة، فإنما ذكرت هذه القراءة

لقصة طريفة فيها نكتة عربية، أشار إليها في «الكشاف»، وفصَّلها السكاكي في «المفتاح»، وهي أن علياً كان يشيع جنازة، فقال له قائل: من المُتوفِّي بلفظ اسم الفاعل، أي: بكسر الفاء سائلًا عن المتوفَّى ـ بفتح الفاء ـ فلم يقل: فلان، بل قال: «الله» مخطِّئاً إياه، منبِّهاً له بذلك على أنه يحق أن يقول: من المتوفَّى بلفظ اسم المفعول، وما فعل ذلك إلا لأنه عرف من السائل أنه ما أورد لفظ المتوفي على الوجه الذي يكسوه جزالة وفخامة، وهو وجه القراءة المنسوبة إليه ـ أي: إلى علي ـ ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ بلفظ بناء الفاعل على إرادة معنى: والذين يستوفون مدة أعمارهم.

وفي «الكشاف» أن القصة وقعت مع أبي الأسود الدؤلي، وأن عليًّا لما بلغته أمر أبا الأسود أن يضع كتاباً في النحو، وقال: إن الحكاية تناقضها القراءة المنسوبة إلى علي، فجعل القراءة مسلَّمة وتردَّد في صحة الحكاية. وعن ابن جني: أن الحكاية رواها أبو عبدالرحمٰن السلمي عن علي، قال ابن جني: «وهذا عندي مستقيم لأنه على حذف المفعول، أي: والذين يتوفون أعمارهم أو آجالهم، وحذف المفعول كثير في القرآن وفصيح الكلام».

وقال التفتازاني: «ليس المراد أن للمتوفي معنيين؛ أحدهما: الإماتة، وثانيهما: الاستيفاء، وأخذ الحق، بل معناه الاستيفاء وأخذ الحق لا غير، لكن عند الاستعمال قد يقدر مفعوله النفس فيكون الفاعل هو الله تعالى أو المَلَك، وهذا الاستعمال الشائع، وقد يقدر مدة العمر فيكون الفاعل هو الميت لأنه الذي استوفى مدة عمره، وهذا من المعاني الدقيقة التي لا يتنبه لها إلا البلغاء، فحين عرف علي من السائل عدم تنبهه لذلك لم يحمل كلامه عليه».

[235] ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾.

عطف على الجملة التي قبلها، فهذا من الأحكام المتعلقة بالعدة، وقد تضمَّنت الآيات التي قبلها أحكام عدة الطلاق، وعدة الوفاة، وأن أمد العدة محترم، وأن المطلقات إذا بلغن أجلهن جاز أن يفعلن في أنفسهن ما أردن من المعروف، فعلم من ذلك أنهن إذا لم يبلغنه لا يجوز ذلك، فالتزوج في مدة الأجل حرام، ولما كان التحدث في التزوج إنما يقصد منه المتحدث حصول الزواج، وكان من عادتهم أن يتسابقوا إلى خطبة المعتدة ومواعدتها، حرصاً على الاستئثار بها بعد انقضاء العدة، فبيَّنت الشريعة لهم تحريم ذلك، ورخصت في شيء منه، ولذلك عطف هذا الكلام على سابقه.

والجُناح الإثم، وقد تقدم في قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: 158].

وقوله: ﴿فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ﴾ ما موصولة، وماصدقها كلام، أي: كلام عرضتم به، لأن التعريض يطلق على ضرب من ضروب المعاني المستفاد من الكلام، بيَّنه بقوله: ﴿مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ فدل على أن المراد كلام.

ومادة فعَّل فيه دلالة على الجعل: مثل صوَّر، مشتقة من العُرض بضم العين وهو الجانب، أي: جعل كلامه بجانب، والجانب هو الطرف، فكأن المتكلم يحيد بكلامه من جادة المعنى إلى جانب. ونظير هذا قولهم: جَنَّبَه، أي: جعله في جانب. فالتعريض أن يريد المتكلم من كلامه شيئاً، غير المدلول عليه بالتركيب وضعاً، لمناسبة بين مدلول الكلام وبين الشيء المقصود، مع قرينة على إرادة المعنى للتعريض، فعلم ألا بد من مناسبة بين مدلول الكلام وبين الشيء المقصود، وتلك المناسبة: إما ملازمة، أو مماثلة، وذلك كما يقول العافي، لرجل كريم: جئت لأسلم عليك ولأنظر وجهك، وقد عبر عن إرادتهم مثل هذا أمية بن أبي الصلت في قوله:

إذا أثنى عليك المرءُ يوماً كفاهُ عن تعرُّضه الثَّناءُ

وجعل الطيبي منه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: 116].

فالمعنى التعريض في مثل هذا حاصل من الملازمة، وكقول القائل: «**المسلم من سلم المسلمون من لسانه**» في حضرة من عُرف بأذى الناس، فالمعنى التعريض حاصل من علم الناس بمماثلة حال الشخص المقصود للحالة التي ورد فيها معنى الكلام، ولما كانت المماثلة شبيهة بالملازمة لأن حضور المماثل في الذهن يقارن حضور مثيله، صح أن نقول: إن المعنى التعريض، بالنسبة إلى المركبات، شبيه بالمعنى الكنائي، بالنسبة إلى دلالة الألفاظ المفردة، وإن شئت قلت: المعنى التعريضي من قبيل الكناية بالمركب فخص باسم التعريض كما أن المعنى الكنائي من قبيل الكناية باللفظ المفرد.

وعلى هذا فالتعريض من مستتبعات التراكيب، وهذا هو الملاقي لما درج عليه صاحب «الكشاف» في هذا المقام، فالتعريض عنده مغاير للكناية، من هذه الجهة، وإن كان شبيهاً بها، ولذلك احتاج إلى الإشارة إلى الفرق بينهما. فالنسبة بينهما عنده التباين. وأما السكاكي فقد جعل بعض التعريض من الكناية وهو الأصوب، فصارت النسبة بينهما العموم والخصوص الوجهي، وقد حمل الطيبي والتفتازاني كلام «الكشاف» على هذا، ولا إخاله يتحمله.

وإذ قد تبين لك معنى التعريض، وعلمت حد الفرق بينه وبين الصريح، فأمثلة التعريض والتصريح لا تخفى، ولكن فيما أُثر من بعض تلك الألفاظ إشكال لا ينبغي الإغضاء عنه في تفسير هذه الآية.

إن المعرِّض بالخطبة تعريضه قد يريده لنفسه، وقد يريده لغيره بوساطته، وبين الحالتين فرق ينبغي أن يكون الحكم في المتشابه من التعريض، فقد روي أن النبي ﷺ قال لفاطمة ابنة قيس، وهي في عدتها من طلاق زوجها عمرو بن حفص، آخر الثلاث: «**كوني عند أم شريك ولا تسبقيني بنفسك**»، أي: لا تستبدِّي بالتزوج قبل استئذاني. وفي رواية: «**فإذا حللت فآذنيني**» وبعد انقضاء عدتها، خطبها لأسامة بن زيد، فهذا قول لا خطبة فيه وإرادة المشورة فيه واضحة.

ووقع في «الموطأ»: أن القاسم بن محمد كان يقول، في قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ أن يقول الرجل للمرأة، وهي في عدتها من وفاة زوجها: «إنك عليَّ لكريمة وإني فيك لراغب».

فأما إنك عليَّ لكريمة فقريب من صريح إرادة التزوج بها، وما هو بصريح، فإذا لم تعقبه مواعدة من أحدهما فأمره محتمل، وأما قوله: إني فيك لراغب فهو بمنزلة صريح الخطبة وأمره مشكل، وقد أشار ابن الحاجب إلى إشكاله بقوله: «قالوا ومثل إني فيك لراغب، أكثر هذه الكلمات تصريحاً فينبغي ترك مثله». ويُذكر عن محمد الباقر أن النبي ﷺ عرَّض لأم سلمة في عدتها، من وفاة أبي سلمة، ولا أحسب ما روي عنه صحيحاً.

وفي «تفسير ابن عرفة»: «قيل: إن شيخنا محمد بن أحمد بن حيدرة، كان يقول: «إذا كان التعريض من أحد الجانبين فقط، وأما إذا وقع التعريض منهما فظاهر المذهب أنه كصريح المواعدة».

ولفظ النساء عام لكن خُصَّ منه ذوات الأزواج بدليل العقل، ويخص منه المطلقات الرجعيات بدليل القياس ودليل الإجماع، لأن الرجعية لها حكم الزوجة بإلغاء الفارق، وحكى القرطبي الإجماع على منع خطبة المطلقة الرجعية في عدتها، وحكى ابن عبدالسلام عن مذهب مالك جواز التعريض لكل معتدة: من وفاة أو طلاق، وهو يخالف كلام القرطبي، والمسألة محتملة لأن للطلاق الرجعي شائبتين، وأجاز الشافعي التعريض في المعتدة بعدة وفاة، ومنعه في عدة الطلاق، وهو ظاهر ما حكاه في «الموطأ» عن القاسم بن محمد.

وقوله: ﴿أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ﴾؛ الإكنان: الإخفاء.

وفائدة عطف الإكنان على التعريض في نفي الجُناح، مع ظهور أن التعريض لا يكون إلا عن عزم في النفس، فنفي الجُناح عن عزم النفس المجرد ضروري من نفي الجناح عن التعريض، أن المراد التنبيه على أن العزم أمر لا يمكن دفعه ولا النهي عنه، فلما كان كذلك، وكان تكلم العازم بما عزم عليه جبلَّة في البشر، لضعف الصبر على الكتمان، بين الله موضع الرخصة أنه الرحمة بالناس، مع الإبقاء على احترام حالة العدة، مع بيان علة هذا الترخيص: وأنه يرجع إلى نفي الحرج، ففيه حكمة هذا التشريع الذي لم يبين لهم من قبل.

وأخر الإكنان، في الذِّكر، للتنبيه على أنه أفضل وأبقى على ما للعدة من حرمة، مع التنبيه على أنه نادر وقوعه، لأنه لو قدمه لكان الانتقال من ذكر الإكنان إلى ذكر التعريض جارياً على مقتضى ظاهر نظم الكلام: في أن يكون اللاحق زائد المعنى على ما يشمله الكلام السابق، فلم يتفطن السامع لهذه النكتة، فلما خولف مقتضى الظاهر علم السامع أن هذه المخالفة ترمي إلى غرض، كما هو شأن البليغ في مخالفة مقتضى الظاهر، وقد زاد ذلك إيضاحاً بقوله عقبه: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾، أي: علم أنكم لا تستطيعون كتمان ما في أنفسكم، فأباح لكم التعريض تيسيراً عليكم، فحصل بتأخير ذكر ﴿أَوْ أَكْنَنتُمْ﴾ فائدة أخرى وهي التمهيد لقوله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾، وجاء النظم بديعاً معجزاً، ولقد أهمل معظم المفسرين التعرض لفائدة هذا العطف، وحاول الفخر توجيهه بما لا ينثلج له الصدر(1)، ووجَّهه ابن عرفة بما هو أقرب من توجيه الفخر، ولكنه لا تطمئن له نفس البليغ(2).

فقوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ استدراك دلَّ عليه الكلام، أي: علم الله أنكم ستذكرونهن صراحة وتعريضاً؛ إذ لا يخلو ذو عزم من ذكر ما عزم عليه بأحد الطريقين، ولما كان ذكر العِلم في مثل هذا الموضع كناية عن الإذن، كما تقول: علمت أنك تفعل كذا، تريد: إني لا أؤاخذك، لأنك لو كنت تؤاخذه، وقد علمت فعله، لآخذته كما قال: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾ [البقرة: 187]

---

(1) قال الفخر: لما أباح التعريض وحرَّم التصريح في الحال قال: ﴿أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ﴾، أي: أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك في المستقبل، فالآية الأولى تحريم للتصريح في الحال، والآية الثانية إباحة للعزم على التصريح في المستقبل.

(2) قال: فائدة عطف: ﴿أَوْ أَكْنَنتُمْ﴾ الإشعار بالتسوية بين التعريض وبين ما في النفس في الجواز، أي: هما سواء في رفع الحرج عن صاحبهما.

هذا أظهر ما فسِّر به هذا الاستدراك. وقيل: هذا استدراك على كلام محذوف: ، أي: فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن، أي: لا تصرِّحوا وتواعدوهن، أي: تعدوهن ويعِدْنَكم بالتزوج.

والسرُّ أصله ما قابل الجهر، وكنَّى به عن قِربان المرأة، قال الأعشى:

ولا تقربنَّ جارة إنَّ سِرَّها ... عليك حرام فانكحن أو تأبَّدا

وقال امرؤ القيس:

ألا زَعَمَتْ بَسْبَاسةُ الحيِّ أنني ... كبرتُ وأنْ لا يُحسِنَ السِّرَّ أمثالي

والظاهر أن المراد به في هاته الآية حقيقة، فيكون «سرًّا» منصوباً على الوصف لمفعول مطلق، أي: وعداً صريحاً سراً، أي: لا تكتموا المواعدة، وهذا مبالغة في تجنب مواعدة صريح الخطبة في العدة.

وقوله: ﴿إِلَّآ أَن تَقُولُواْ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗاۚ﴾ استثناء من المفعول المطلق، أي: إلا وعداً معروفاً، وهو التعريض الذي سبق في قوله: ﴿فِيمَا عَرَّضۡتُم بِهِۦ﴾، فإن القول المعروف من أنواع الوعد، إلا أنه غير صريح، وإذا كان النهي عن المواعدة سراً، عُلم النهي عن المواعدة جهراً بالأولى، والاستثناء على هذا في قوله: ﴿إِلَّآ أَن تَقُولُواْ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗاۚ﴾ متصل، والقول المعروف هو المأذون فيه، وهو التعريض، فهو تأكيد لقوله: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا عَرَّضۡتُم بِهِۦ﴾ الآية.

وقيل: المراد بالسر هنا كناية، أي: تواعدوهن قرباناً، وكنَّى به عن النكاح، أي: الوعد الصريح بالنكاح، فيكون «سراً» مفعولًا به لتواعدوهن، ويكون الاستثناء منقطعاً، لأن القول ليس من أنواع النكاح، إذ النكاح عقد بإيجاب وقَبول، والقول خطبة: صراحة أو تعريضاً وهذا بعيد، لأن فيه كناية على كناية، وقيل غير ذلك مما لا ينبغي التعريج عليه.

فإن قلتم: حظر صريح الخطبة والمواعدة، وإباحة التعريض بذلك يلوح بصور التعارض، فإن مآل التصريح والتعريض واحد، فإذا كان قد حصل، بين الخاطب والمعتدَّة، العلم بأنه يخطبها وبأنها توافقه، فما فائدة تعلق التحريم والتحليل بالألفاظ والأساليب، إن كان المفاد واحد؟

قلت: قصد الشارع من هذا حماية أن يكون التعجل ذريعة إلى الوقوع فيما يعطل حكمة العدة، إذ لعل الخوض في ذلك يتخطى إلى باعث تعجل الراغب إلى عقد النكاح على المعتدَّة، بالبناء بها؛ فإن دبيب الرغبة يوقع في الشهوة، والمكاشفة تزيل ساتر

الحياء، فإن من الوازع الطبيعي الحياء الموجود في الرجل، حينما يقصد مكاشفة المرأة بشيء من رغبته فيها، والحياء في المرأة أشد حينما يواجهها بذلك الرجل، وحينما تقصد إجابته لما يطلب منها، فالتعريض أسلوب من أساليب الكلام يؤذن بما لصاحبه من وقار الحياء، فهو يقبض عن التدرج إلى ما نهي عنه، وإيذانه بهذا الاستحياء يزيد ما طبعت عليه المرأة من الحياء فتنقبض نفسها عن صريح الإجابة، بله المواعدة، فيبقى حجاب الحياء مسدولًا بينهما وبرقع المروءة غير منضي، وذلك من توقير شأن العدة، فلذلك رخص التعريض تيسيراً على الناس، ومنع التصريح إبقاء على حرمات العدة.

وقوله: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ العزم هنا عقد النكاح، لا التصميم على العقد، ولهذا فعقدة النكاح منصوب على المفعول به، والمعنى: لا تعقدوا عقدة النكاح، أُخذ من العزم بمعنى القطع والبت، قال النحاس وغيره، ولك أن تجعله بمعناه المشهور، أي: لا تصمِّموا على عقدة النكاح، ونهى عن التصميم لأنه إذا وقع وقع ما صمَّم عليه. وقيل: نهى عن العزم مبالغة، والمراد النهي عن المعزوم عليه، مثل النهي من الاقتراب في قوله: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: 187]، وعلى هذين الوجهين فعقدة النكاح منصوب على نزع الخافض، كقولهم: ضربة الظهر والبطن، وقيل ضمن «عزم» معنى «أبرم» قاله صاحب المغني في الباب الثامن.

والكتاب هنا بمعنى المكتوب، أي: المفروض من الله: وهو العدة المذكورة بالتعريف للعهد.

والأجل المدة المعيَّنة لعمل ما، والمراد به هنا مدة العدة المعيَّنة بتمام، كما أشار إليه قوله: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ [البقرة: 234] آنفاً.

والآية صريحة في النهي عن النكاح في العدة، وفي تحريم الخطبة في العدة، وفي إباحة التعريض.

فأما النكاح، أي: عقده في العدة، فهو إذا وقع ولم يقع بناء بها في العدة فالنكاح مفسوخ اتفاقاً، وإنما اختلفوا هل يتأبّد به تحريم المرأة على العاقد أو لا؟ فالجمهور على أنه لا يتأبد، وهو قول عمر بن الخطاب، ورواية ابن القاسم عن مالك في «المدونة»، وحكى ابن الجلاب عن مالك رواية: أنه يتأبد، ولا يعرف مثله عن غير مالك.

وأما الدخول في العدة، ففيه الفسخ اتفاقاً، واختلف في تأبيد تحريمها عليه: فقال عمر بن الخطاب، ومالك، والليث، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل، بتأبُّد تحريمها عليه، ولا دليل لهم على ذلك إلا أنهم بنوه على أصل المعاملة بنقيض المقصود الفاسد، وهو أصل ضعيف. وقال علي، وابن مسعود، وأبو حنيفة، والثوري، والشافعي: بفسخ

النكاح، ولا يتأبد التحريم، وهو بعد العدة خاطب من الخطاب، وقد قيل: إن عمر رجع إليه وهو الأصح، وعلى الزوج مهرها بما استحل منها، وقد تزوج رويشد الثقفي طليحة الأسدية، في عدتها، ففرَّق عمر بينهما، وجعل مهرها على بيت المال، فبلغ ذلك علياً فقال: «يرحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال، إنما جهلا فينبغي للإمام أن يردهما للسنة» قيل له: فما تقول أنت؟ قال: «لها الصداق بما استحل منها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما». واستحسن المتأخرون من فقهاء المالكية للقاضي إذا حكم بفسخ نكاح الناكح في العدة ألا يتعرض في حكمه للحكم بتأبيد تحريمها، لأنه لم يقع التنازع في شأنه لديه، فينبغي له أن يترك التعريج عليه، لعلهما أن يأخذا بقول من لا يرون تأبيد التحريم.

وأما الخطبة في العدة، والمواعدة، فحرام مواجهة المرأة بها، وكذلك مواجهة الأب في ابنته البكر، وأما مواجهة ولي غير مجبر فالكراهة، فإذا لم يقع البناء في العدة بل بعدها، فقال مالك: يفرق بينهما بطلقة ولا يتأبد تحريمها، وروى عنه ابن وهب: فراقها أحب إليَّ، وقال الشافعي: الخطبة حرام، والنكاح الواقع بعد العدة صحيح.

[235] ﴿وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿235﴾﴾.

عطف على الكلام السابق من قوله: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾. وابتدئ الخطاب باعلموا لما أريد قطع هواجس التساهل والتأول، في هذا الشأن، ليأتي الناس ما شرع الله لهم عن صفاء سريرة من كل دَخَل وحيلة، وقدم تقدم نظيره في قوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [البقرة: 223].

وقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ تذييل، أي: فكما يؤاخذكم على ما تضمرون من المخالفة، يغفر لكم ما وعد بالمغفرة عنه كالتعريض، لأنه حليم بكم، وهذا دليل على أن إباحة التعريض رخصة، كما قدمنا، وأن الذريعة تقتضي تحريمه، لولا أن الله علم مشقة تحريمه على الناس للوجوه التي قدمناها، فلعل المراد من المغفرة هنا التجاوز، لا مغفرة الذنب؛ لأن التعريض ليس بإثم، أو يراد به المعنى الأعم الشامل لمغفرة الذنب، والتجاوز عن المشاق، وشأن التذييل التعميم.

[236، 237] ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿236﴾

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ الَّذِي بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُاْ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (237)﴾.

استئناف تشريع لبيان حكم ما يترتب على الطلاق من دفع المهر كله، أو بعضه، وسقوطه وحكم المتعة مع إفادة إباحة الطلاق قبل المسيس. فالجملة مستأنفة استئنافاً ابتدائياً، ومناسبة موقعها لا تخفى، فإنه لما جرى الكلام، في الآيات السابقة، على الطلاق: الذي تجب فيه العدة، وهو طلاق المدخول بهن، عرَّج هنا على الطلاق الواقع قبل الدخول، وهو الذي في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ الآية، في سورة الأحزاب [49]، وذكر مع ذلك هنا تنصيف المهر والعفو عنه.

وحقيقة الجُناح الإثم، كما تقدم في قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: 158]، ولا يعرف إطلاق الجناح على غير معنى الإثم، ولذلك حمله جمهور المفسرين هنا على نفي الإثم في الطلاق، ووقع في الكشاف تفسير الجُناح بالتبعة فقال: «﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾: لا تبعة عليكم من إيجاب المهر، ثم قال: والدليل على أن الجناح تبعه المهر، قوله: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ إلى قوله: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾، فقوله: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ إثبات للجناح المنفي ثمة».

وقال ابن عطية: وقال قوم: لا جناح عليكم معناه لا طلب بجميع المهر. فعلمنا أن صاحب «الكشاف» مسبوق بهذا التأويل، وهو لم يذكر في الأساس هذا المعنى للجُناح حقيقة ولا مجازاً، فإنما تأوله من تأوله تفسيراً لمعنى الكلام كله لا لكلمة «جُناح» وفيه بُعد، ومحمله على أن الجُناح كناية بعيدة عن التبعة بدفع المهر. والوجه ما حمل عليه الجمهور لفظ الجناح، وهو معناه المتعارف، وفي «تفسير ابن عطية» عن مكي بن أبي طالب: «لا جناح عليكم في الطلاق قبل البناء؛ لأنه قد يقع الجناح على المطلِّق بعد إن كان قاصداً للذوق، وذلك مأمون قبل المسيس» وقريب منه في الطيبي عن الراغب، أي: في «تفسيره».

فالمقصود من الآية تفصيل أحوال دفع المهر، أو بعضه، أو سقوطه، وكأن قوله: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾. . . إلى آخره، تمهيد لذلك وإدماج لإباحة الطلاق قبل المسيس لأنه بعيد عن قصد التذوق، وأبعد من الطلاق بعد المسيس عن إثارة البغضاء بين الرجل والمرأة، فكان أولى أنواع الطلاق بحكم الإباحة الطلاق قبل البناء.

قال ابن عطية وغيره: إنه لكثرة ما حضَّ الرسول عليه الصلاة والسلام المؤمنين على أن يقصدوا من التزوج دوام المعاشرة، وكان ينهى عن فعل الذوَّاقين الذين يكثرون تزوج النساء وتبديلهن، ويكثر النهي عن الطلاق حتى قد يظن محرَّماً، فأبانت الآية إباحته بنفي الجُناح بمعنى الوزر.

والنساء: الأزواج، والتعريف فيه تعريف الجنس، فهو في سياق النفي للعموم، أي: لا جناح في تطليقكم الأزواج، و«ما» ظرفية مصدرية، والمسيس هنا كناية عن قِربان المرأة.

و﴿أَوْ﴾ في قوله: ﴿أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ عاطفة على ﴿تَمَسُّوهُنَّ﴾ المنفي، و﴿أَوْ﴾ إذا وقعت في سياق النفي تفيد مفاد واو العطف فتدل على انتفاء المعطوف والمعطوف عليه معاً، ولا تفيد المفاد الذي تفيده في الإثبات، وهو كون الحكم لأحد المتعاطفين، نبّه على ذلك الشيخ ابن الحاجب في أماليه، وصرَّح به التفتازاني في «شرح الكشاف»، وقال الطيبي: إنه يؤخذ من كلام الراغب، وهو التحقيق؛ لأن مفاد «أو» في الإثبات نظير مفاد النكرة: وهو الفرد المبهم، فإذا دخل النفي استلزم نفي الأمرين جميعاً، ولهذا كان المراد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: 24] النهي عن طاعة كليهما، لا عن طاعة أحدهما دون الآخر، وعلى هذا انبنت المسألة الأصولية وهي: هل وقع في اللغة ما يدل على تحريم واحد لا بعينه، بناءً على أن ذلك لا يكون إلا بحرف (أو)، وأن (أو) إذا وقعت في سياق النهي كانت كالتي تقع في سياق النفي.

وجعل صاحب «الكشاف» ﴿أَوْ﴾ في قوله: ﴿أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ بمعنى إلا أو حتى، وهي التي ينتصب المضارع بعدها بأن واجبة الإضمار، بناءً على إمكانه هنا وعلى أنه أبعد عن الخفاء في دلالة (أو) العاطفة في سياق النفي، على انتفاء كلا المتعاطفين؛ إذ قد يتوهم أنها لنفي أحدهما كشأنها في الإثبات، وبناء على أنه أنسب بقوله تعالى، بعد ذلك، ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ حيث اقتصر في التفصيل على أحد الأمرين: هو الطلاق قبل المسيس، مع فرض الصداق، ولم يذكر حكم الطلاق قبل المسيس، أو بعده، وقبل فرض الصداق، فدل بذلك على أن الصورة لم تدخل في التقسيم السابق، وذلك أنسب بأن تكون للاستثناء أو الغاية، لا للعطف، ولا يتوهم أن صاحب الكشاف أهمل تقدير العطف لعدم استقامته، بل لأن غيره هنا أوضح وأنسب: يعني والمراد قد ظهر من الآية ظهوراً لا يدع لتوهم قصد نفي أحد الأمرين خطوراً بالأذهان، ولهذا استدركه البيضاوي فجوَّز تقديرها عاطفة في هذه الآية.

وقد أفادت الآية حكماً بمنطوقها: وهو أن المطلقة قبل البناء إذا لم يسم لها مهر لا تستحق شيئاً من المال، وهذا مُجمع عليه فيما حكاه ابن العربي، وحكى القرطبي عن

حماد بن سليمان أن لها نصف صداق أمثالها، والجمهور على خلافه وأن ليس لها إلا المتعة، ثم اختلفوا في وجوبها كما سيأتي. وهذا الحكم دلنا على أن الشريعة قد اعتبرت النكاح عقداً لازماً بالقول، واعتبرت المهر الذي هو من متمِّماته غير لازم بمجرد صيغة النكاح، بل يلزم بواحد من أمرين: إما بصيغة تخصه، وهي تعيين مقداره بالقول، وهي المعبَّر عنها في الفقه بنكاح التسمية، وإما بالفعل وهو الشروع في اجتناء المنفعة المقصودة ابتداء من النكاح وهي المسيس، فالمهر إذن من توابع العقود التي لا تثبت بمجرد ثبوت متبوعها، بل تحتاج إلى موجب آخر كالحوز في عقود التبرعات، وفيه نظر، والنفس لقول حماد بن سليمان أميل.

والآية دلت على مشروعية أصل الطلاق، لما أشعرت بنفي الجُناح عن الطلاق قبل المسيس وحيث أشعرت بإباحة بعض أنواعه: بالتصدي لبيان أحكامها، ولما لم يتقدم لنا موضع هو أنسب بذكر مشروعية الطلاق من هذه الآية، فنحن نبسط القول في ذلك:

إن القانون العام لانتظام المعاشرة هو الوفاق: والأخلاق، والأهواء، والأميال، وقد وجدنا المعاشرة نوعين:

أولهما: معاشرة حاصلة بحكم الضرورة، وهي معاشرة النسب، المختلفة في القوة والضعف، بحسب شدة قرب النسب وبعده: كمعاشرة الآباء مع الأبناء، والإخوة بعضهم مع بعض، وأبناء العم والعشيرة، واختلافها في القوة والضعف يستتبع اختلافها في استغراق الأزمان، فنجد في قصر زمن المعاشرة، عند ضعف الآصرة، ما فيه دافع للسآمة والتخالف الناشئين عما يتطرق إلى المتعاشرين من تنافر في الأهواء والأميال، وقد جعل الله في مقدار قرب النسب تأثيراً في مقدار الملاءمة؛ لأنه بمقدار قرب النسيب، يكون التئام الذات مع الأخرى أقوى وأتم، وتكون المحاكة والممارسة والتقارب أطول، فنشأ من السببين الجبلِّي، والاصطحابي، ما يقوي اتحاد النفوس في الأهواء والأميال بحكم الجبلَّة، وحكم التعود والإلف، وهكذا يذهب ذلك السببان يتباعدان بمقدار ما يتباعد النسيب.

والنوع الثاني: معاشرة بحكم الاختيار وهي معاشرة الصحبة، والخلة، والحاجة، والمعاونة، وما هي إلا معاشرة مؤقتة: تطول أو تقصر، وتستمر أو تغب، بحسب قوة الداعي وضعفه، وبحسب استطاعة الوفاء بحقوق تلك المعاشرة، والتقصير في ذلك، والتخلص من هذا النوع ممكن إذا لم تتحد الطباع. ومعاشرة الزوجين، في التنويع، هي من النوع الثاني، وفي الآثار محتاجة إلى آثار النوع الأول، وينقصها من النوع الأول سببه الجبلِّي لأن الزوجين يكثر ألا يكونا قريبين وسببه الاصطحابي، في أول عقد التزوج، حتى تطول المعاشرة، ويكتسب كل من الآخر خُلقه، إلا أن الله تعالى جعل في

رغبة الرجل في المرأة إلى حد أن خطبها، وفي ميله إلى التي يراها، مذ انتسبت به واقترنت، وفي نيته معاشرتها معاشرة طيبة، وفي مقابلة المرأة الرجل بمثل ذلك ما يعزز في نفس الزوجين نوايا وخواطر شريفة، وثقة بالخير، تقوم مقام السبب الجبلِّي، ثم تعقبها معاشرة وإلف تكمل ما يقوم مقام السبب الاصطحابي، وقد أشار الله تعالى إلى هذا السر النفساني الجليل، بقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21].

وقد يعرض من تنافر الأخلاق، وتجافيها، ما لا يطمع معه في تكوين هذين السببين أو أحدهما، فاحتيج إلى وضع قانون للتخلص من هذه الصحبة، لئلا تنقلب سبب شقاق وعداوة، فالتخلص قد يكون مرغوباً لكلا الزوجين، وهذا لا إشكال فيه، وقد يكون مرغوباً لأحدهما ويمتنع منه الآخر، فلزم ترجيح أحد الجانبين: وهو جانب الزوج لأن رغبته في المرأة أشد، كيف وهو الذي سعى إليها، ورغب في الاقتران بها؛ ولأن العقل في نوعه أشد، والنظر منه في العواقب أَسَدّ، ولا أشد احتمالًا لأذى، وصبراً على سوء خُلق من المرأة، فجعل الشرع التخلص من هذه الورطة بيد الزوج، وهذا التخلص هو المسمَّى: بالطلاق، فقد يعمد إليه الرجل بعد لأي، وقد تسأله المرأة من الرجل، وكان العرب في الجاهلية تسأل المرأة الرجل الطلاق فيطلقها، قال سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل يذكر زوجتيه:

تلك عِرساي تنطقان علي عمـ ... ـد إلى اليوم قولَ زور وهَتْرِ
سألتاني الطلاق أن رأتا ما ... لي قليلًا قد جئتماني بنُكرِ

وقال عُبيد بن الأبرص:

تلك عِرسي غضبى تريد زيالي ... ألِبَيْن تريدُ أم لِدلالِ
إن يكن طِبُّكِ الفراقَ فلا أحـ ... ـفِلُ أن تعطفي صُدور الجِمالِ

وجعل الشرع للحاكم، إذا أبى الزوج الفراق، ولحق الزوجة الضر من عشرته، بعد ثبوت موجباته، أن يطلقها عليه.

فالطلاق فسخ لعقدة النكاح: بمنزلة الإقالة في البيع، إلا أنه فسخ لم يشترط فيه رضا كلا المتعاقدين بل اكتفى برضا واحد: وهو الزوج، تسهيلًا للفراق عند الاضطرار إليه، ومقتضى هذا الحكم أن يكون الطلاق قبل البناء بالمرأة ممنوعاً؛ إذ لم تقع تجربة الأخلاق، لكن لما كان الداعي إلى الطلاق قبل البناء لا يكون إلا لسبب عظيم لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث، كيف يعمد راغب في امرأة، باذل لها ماله ونفسه إلى

طلاقها قبل التعرف بها، لولا أن قد علم من شأنها ما أزال رجاءه في معاشرتها، فكان التخلص وقتئذ قبل التعارف، أسهل منه بعد التعارف.

وقرأ الجمهور ﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ بفتح المثناة الفوقية مضارع مس المجرد، وقرأ حمزة والكسائي وخلف، ﴿تُماسوهن﴾ بضم المثناة الفوقية وبألف بعد الميم مضارع ماس؛ لأن كلا الزوجين يمس الآخر.

وقوله: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ﴾ الآية عطف على قوله: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾، عطف التشريع على التشريع، على أن الاتحاد بالإنشائية والخبرية غير شرط عند المحققين، والضمير عائد إلى النساء: المعمول للفعل المقيد بالظرف وهو: ﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ﴾، كما هو الظاهر، أي: متعوا المطلقات قبل المسيس، وقبل الفرض، ولا أحسب أحداً يجعل معاد الضمير على غير ما ذكرنا، وأما ما يوجد من الخلاف بين العلماء في حكم المتعة للمطلقة المدخول بها، فذلك لأدلة أخرى غير هذه الآية.

والأمر في قوله: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ ظاهره الوجوب وهو قول علي، وابن عمر، والحسن، والزهري، وابن جبير، وقتادة، والضحاك، وإسحاق بن راهويه، وقاله أبو حنيفة والشافعي وأحمد؛ لأن أصل الصيغة للوجوب مع قرينة قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ وقوله، بعد ذلك، في الآية الآتية: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180] لأن كلمة ﴿حَقًّا﴾ تؤكد الوجوب، والمراد بالمحسنين عند هؤلاء: المؤمنون، فالمحسن بمعنى المحسن إلى نفسه بإبعادها عن الكفر، وهؤلاء جعلوا المتعة للمطلقة غير المدخول بها وغير المسمَّى لها مهر واجبة، وهو الأرجح: لئلا يكون عقد نكاحها خليًّا عن عوض المهر.

وجعل جماعة الأمر هنا للندب، لقوله بعد: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ فإنه قرينة على صرف الأمر إلى أحد ما يقتضيه، وهو ندب خاص مؤكد للندب العام في معنى الإحسان، وهو قول مالك وشريح، فجعلها ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 236]، ولو كانت واجبة، لجعلها حقاً على جميع الناس، ومفهوم جعلها حقاً على المحسنين أنها ليست حقاً على جميع الناس، وكذلك قوله: ﴿ٱلْمُتَّقِينَ﴾ في الآية الآتية، لأن المتقي هو كثير الامتثال، على أننا لو حملنا المتقين على كل مؤمن لكان بين الآيتين تعارض المفهوم والعموم، فإن المفهوم الخاص يخصص العموم.

وفي «تفسير الأبِّي» عن ابن عرفة: قال محمد بن مسلمة من أصحاب مالك: المتعة واجبة يقضى بها إذ لا يأبى أن يكون من المحسنين ولا من المتقين إلا رجل سوء، ثم ذكر ابن عرفة عن ابن عبدالسلام، عن ابن حبيب، أنه قال بتقديم العموم على المفهوم

عند التعارض، وأنه الأصح عند الأصوليين، قلت: فيه نظر، فإن القائل بالمفهوم، لا بد أن يخصص بخصوصه عموم العام إذا تعارضا، على أن لمذهب مالك أن المتعة عطية ومؤاساة، والمؤاساة في مرتبة التحسيني، فلا تبلغ مبلغ الوجوب، ولأنها مال بُذل في غير عوض، فيرجع إلى التبرعات، والتبرعات مندوبة لا واجبة، وقرينة ذلك قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ فإن فيه إيماء إلى أن ذلك من الإحسان لا من الحقوق، على أنه قد نفى الله الجناح عن المطلق، ثم أثبت المتعة، فلو كانت المتعة واجبة لانتقضَ نفي الجناح، إلا أن يقال: إن الجُناح نفي لأن المهر شيء معين، قد يجحف بالمطلق، بخلاف المتعة، فإنها على حسب وسعه ولذلك نفى مالك ندب المتعة: للتي طلقت قبل البناء وقد سمَّى لها مهراً، قال: فحسبها ما فرض لها، أي: لأن الله قصرها على ذلك، رفقاً بالمطلق، أي: فلا تندب لها ندباً خاصًّا، بأمر القرآن. وقد قال مالك: بأن المطلقة المخول بها، يستحب تمتيعه، أي: بقاعدة الإحسان الأعم ولما مضى من عمل السلف.

وقوله: ﴿عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ الموسع من أوسع، إذا صار ذا سعة، والمقتر من أقتر إذا صار ذا قتر: وهو ضيق العيش، والقدر بسكون الدال وبفتحها ما به تعيين ذات الشيء، أو حاله، فيطلق على ما يساوي الشيء من الأجرام، ويطلق على ما يساويه في القيمة، والمراد به هنا الحال التي يقدر بها المرء، في مراتب الناس في الثروة، وهو الطبقة من القوم، والطاقة من المال، وقرأه الجمهور بسكون الدال، وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر، وحمزة، والكسائي، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر بفتح الدال.

وقوله: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ مبتدأ محذوف الخبر: إيجازاً، لظهور المعنى، أي: فنصف ما فرضتم لهن، بدليل قوله: ﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ﴾ لا يحسن فيها إلا هذا الوجه. والاقتصار على قوله: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ يدل على أنها حينئذٍ لا متعة لها.

وقوله: ﴿إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ استثناء من عموم الأحوال، أي: إلا في حالة عَفوهن، أي: النساء: بأن يسقطن هذا النصف، وتسمية هذا الإسقاط عفواً ظاهرة، لأن نصف المهر حق وجب على المطلِّق للمطلَّقة قبل البناء بما استخف بها، أو بما أوحشها، فهو حق وجب لغرم ضر، فإسقاطه عفو لا محالة، أو عند عفو الذي بيده عقدة النكاح، وأل في النكاح للجنس، وهو متبادر في عقد نكاح المرأة، لا في قبول الزوج، وإن كان كلاهما سمِّي عقداً، فهو غير النساء لا محالة لقوله: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ فهو ذكر، وهو غير المطلق أيضاً، لأنه لو كان

المطلق، لقال: أو تعفو بالخطاب، لأن قبله: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ ولا داعي إلى خلاف مقتضى الظاهر، وقيل: جيء بالموصول تحريضاً على عفو المطلق، لأنه كانت بيده عقدة النكاح فأفاتها بالطلاق، فكان جديراً بأن يعفو عن إمساك النصف، ويترك لها جميع صداقها، وهو مردود بأنه لو أريد هذا المعنى، لقال: أو يعفو الذي كان بيده عقدة النكاح، فتعين أن يكون أريد به ولي المرأة؛ لأن بيده عقدة نكاحها؛ إذ لا ينعقد نكاحها إلا به، فإن كان المراد به الولي المجبر: وهو الأب في ابنته البكر، والسيد في أمته، فكونه بيده عقدة النكاح ظاهر، إلا أنه جعل ذلك من صفته باعتبار ما كان، إذ لا يحتمل غير ذلك، وإن كان المراد مطلق الولي، فكونه بيده عقدة النكاح، من حيث توقف عقد المرأة على حضوره، وكان شأنهم أن يخطبوا الأولياء في ولاياهم فالعفو في الموضعين حقيقة، والاتصاف بالصلة مجاز، وهذا قول مالك؛ إذ جعل في «الموطأ»: الذي بيده عقدة النكاح هو الأب في ابنته البكر، والسيد في أمته، وهو قول الشافعي في القديم، فتكون الآية ذكرت عفو الرشيدة، والمولَّى عليها، ونسب ما يقرب من هذا القول إلى جماعة من السلف، منهم ابن عباس، وعلقمة، والحسن، وقتادة، وقيل: الذي بيده عقدة النكاح، هو المطلِّق لأن بيده عقد نفسه وهو القَبول، ونسب هذا إلى علي، وشريح، وطاوس، ومجاهد، وهو قول أبي حنيفة، والشافعي: في الجديد، ومعنى ﴿بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ أن بيده التصرف فيها: بالإبقاء، والفسخ بالطلاق، ومعنى عفوه: تكميله الصداق، أي: إعطاؤه كاملًا.

وهذا قول بعيد من وجهين:

أحدهما: أن فعل المطلِّق حينئذٍ لا يسمَّى عفواً بل تكميلًا، وسماحة؛ لأن معناه أن يدفع الصداق كاملًا، قال في «الكشاف»: «وتسمية الزيادة على الحق عفواً فيه نظر» إلا أن يقال: كان الغالب عليهم أن يسوق إليها المهر عند التزوج، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف الصداق، فإذا ترك ذلك فقد عفا، أو سمَّاه عفواً على طريق المشاكلة.

الثاني: أن دفع المطلق المهر كاملًا للمطلقة، إحسان لا يحتاج إلى تشريع مخصوص، بخلاف عفو المرأة أو وليها، فقد يظن أحد أن المهر لما كان ركناً من العقد لا يصح إسقاط شيء منه.

وقوله: ﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۚ﴾ تذييل، أي: العفو من حيث هو، ولذلك حذف المفعول، والخطاب لجميع الأمة، وجيء بجمع المذكر للتغليب، وليس خطاباً للمطلِّقين، وإلا لما شمل عفو النساء مع أنه كله مرغوب فيه، ومن الناس من استظهر

بهذه الآية على أن المراد بالذي بيده عقدة النكاح المطلق، لأنه عبر عنه بعد، بقوله: ﴿وَإِن تَعْفُوٓاْ﴾ وهو ظاهر في المذكر، وقد غفل عن مواقع التذييل في آي القرآن كقوله: ﴿أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: 128].

ومعنى كون العفو أقرب للتقوى: أن العفو أقرب إلى صفة التقوى من التمسك بالحق؛ لأن التمسك بالحق لا ينافي التقوى لكنه يؤذن بتصلب صاحبه وشدته، والعفو يؤذن بسماحة صاحبه ورحمته، والقلب المطبوع على السماحة والرحمة، أقرب إلى التقوى من القلب الصلب الشديد، لأن التقوى تقرب بمقدار قوة الوازع، والوازع شرعي وطبيعي، وفي القلب المفطور على الرأفة والسماحة لين يزعه عن المظالم والقساوة، فتكون التقوى أقرب إليه لكثرة أسبابها فيه.

وقوله: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ تذييل ثان، معطوف على التذييل الذي قبله، لزيادة الترغيب في العفو بما فيه من التفضل الدنيوي، وفي الطباع السليمة حب الفضل. فأمروا في هاته الآية بأن يتعاهدوا الفضل، ولا ينسوه؛ لأن نسيانه يباعد بينهم وبينه، فيضمحل منهم، وموشك أن يحتاج إلى عفو غيره عنه في واقعة أخرى، ففي تعاهده عون كبير على الإلف والتحابب، وذلك سبيل واضحة إلى الاتحاد والمؤاخاة والانتفاع بهذا الوصف عند حلول التجربة.

والنسيان هنا مستعار للإهمال، وقلة الاعتناء كما في قوله تعالى: ﴿فَذُوقُواْ بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَآ﴾ [السجدة: 14] وهو كثير في القرآن، وفي كلمة ﴿بَيْنَكُمْ﴾ إشارة إلى هذا العفو، إذا لم ينس تعامل الناس به بعضهم مع بعض، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ تعليل للترغيب في عدم إهمال الفضل وتعريض بأن في العفو مرضاة الله تعالى، فهو يرى ذلك منا فيجازي عليه، ونظيره قوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: 48].

[238] ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿238﴾﴾.

الانتقال من غرض إلى غرض، في آي القرآن، لا تلزم له قوة ارتباط، لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتفريع المسائل بعضها على بعض، ولكنه كتاب تذكير وموعظة، فهو مجموع ما نزل من الوحي في هدي الأمة، وتشريعها وموعظتها، وتعليمها، فقد يجمع فيه الشيء للشيء، من غير لزوم ارتباط، وتفرع مناسبة، وربما كفى في ذلك نزول الغرض الثاني، عقب الغرض الأول، أو تكون الآية مأموراً بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن كما تقدم في المقدمة الثامنة، ولا يخلو ذلك من مناسبة في المعاني، أو في انسجام نظم الكلام، فلعل آية: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ نزلت عقب آيات تشريع العدة والطلاق، لسبب اقتضى ذلك: من غفلة عن الصلاة الوسطى،

أو استشعار مشقة في المحافظة عليها، فموقع هذه الآية موقع الجملة المعترضة بين أحكام الطلاق والعدد.

وإذا أبيت إلا تطلُّب الارتباط، فالظاهر أنه لما طال تبيان أحكام كثيرة متوالية: ابتداء من قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَۖ﴾ [البقرة: 215]، جاءت هذه الآية مرتبطة بالتذييل الذي ذيلت به الآية السابقة: وهو قوله: ﴿وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ﴾ [البقرة: 237] فإن الله دعانا إلى خُلق حميد، وهو العفو عن الحقوق، ولما كان ذلك الخُلق قد يعسر على النفس، لما فيه من ترك ما تحبه من الملائم، من مال وغيره: كالانتقام من الظالم، وكان في طباع الأنفس الشح، علَّمنا الله تعالى دواء هذا الداء بدواءين، **أحدهما**: دنيوي عقلي، وهو قوله: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ﴾، المذكِّر بأن العفو يقرب إليك البعيد، ويصيِّر العدو صديقاً، وإنك إن عفوت فيوشك أن تقترف ذنباً فيعفى عنك إذا تعارف الناس الفضل بينهم، بخلاف ما إذا أصبحوا لا يتنازلون عن الحق.

الدواء الثاني: أخروي روحاني: وهو الصلاة التي وصفها الله تعالى في آية أخرى بأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، فلما كانت مُعينة على التقوى، ومكارم الأخلاق، حث الله على المحافظة عليها.

ولك أن تقول: لما طال تعاقب الآيات المبيِّنة تشريعات تغلب فيها الحظوظ الدنيوية للمكلفين، عقبت تلك التشريعات بتشريع تغلب فيه الحظوظ الأخروية، لكي لا يشتغل الناس بدراسة أحد الصنفين من التشريع، عن دراسة الصنف الآخر، قال البيضاوي: «أمر بالمحافظة عليها في تضاعيف أحكام الأولاد والأزواج، لئلا يلهيهم الاشتغال بشأنهم عنها».

وقال بعضهم: «لما ذكر حقوق الناس دلَّهم على المحافظة على حقوق الله» وهو في الجملة مع الإشارة إلى أن في العناية بالصلوات أداء حق الشكر لله تعالى على ما وجَّه إلينا من عنايته بأمورنا التي بها قوام نظامنا، وقد أومأ إلى ذلك قوله في آخر الآية: ﴿كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَۖ﴾ [البقرة: 239]، أي: من قوانين المعاملات النظامية.

وعلى هذين الوجهين الآخرين تكون جملة: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ معترضة وموقعها ومعناها مثل موقع قوله: ﴿وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِۚ﴾ [البقرة: 45] بين جملة: ﴿يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِىٓ﴾ [البقرة: 40]، وبين جملة: ﴿يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿47﴾﴾ [البقرة: 47]. وكموقع

جملة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿153﴾﴾ [البقرة: 153] بين جملة: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى﴾ [البقرة: 150] الآية، وبين جملة: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ﴾ [البقرة: 154] الآية.

و﴿حَـٰفِظُواْ﴾ صيغة مفاعلة استُعملت هنا للمبالغة على غير حقيقتها. والمحافظة عليها هي المحافظة على أوقاتها من أن تؤخر عنها، والمحافظة تؤذن بأن المتعلق بها حق عظيم يخشى التفريط فيه. والمراد: الصلوات المفروضة، «وأل» في الصلوات للعهد، وهي الصلوات الخمس المتكررة؛ لأنها التي تطلب المحافظة عليها.

﴿وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ لا شك أنها صلاة من جملة الصلوات المفروضة: لأن الأمر بالمحافظة عليها يدل على أنها من الفرائض، وقد ذكرها الله تعالى في هذه الآية معرَّفة بلام التعريف، وموصوفة بأنها وسطى، فسمعها المسلمون وقرأوها، فإما عرفوا المقصود منها في حياة الرسول ﷺ، ثم طرأ عليهم الاحتمال بعده فاختلفوا، وإما شغلتهم العناية بالسؤال عن مهمات الدِّين في حياة الرسول عن السؤال عن تعيينها: لأنهم كانوا عازمين على المحافظة على الجميع، فلما تذاكروها بعد وفاته ﷺ اختلفوا في ذلك فنبع من ذلك خلاف شديد: أنهيت الأقوال فيه إلى نيف وعشرين قولًا، بالتفريق والجمع، وقد سلكوا للكشف عنها مسالك؛ مرجعها إلى أخذ ذلك من الوصف بالوسطى، أو من الوصاية بالمحافظة عليها.

فأما الذين تعلقوا بالاستدلال بوصف الوسطى: فمنهم من حاول جعل الوصف من الوسط بمعنى الخيار والفضل، فرجع إلى تتبع ما ورد في تفضيل بعض الصلوات على بعض، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78]، وحديث عائشة: «**أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب**».

ومنهم من حاول جعل الوصف من الوسط: وهو الواقع بين جانبين متساويين من العدد، فذهب يتطلب الصلاة التي هي بين صلاتين من كل جانب، ولما كانت كل واحدة من الصلوات الخمس صالحة لأن تعتبر واقعة بين صلاتين، لأن ابتداء الأوقات اعتباري، ذهبوا يعينون المبدأ: فمنهم من جعل المبدأ ابتداء النهار، فجعل مبدأ الصلوات الخمس صلاة الصبح فقضى بأن الوسطى: العصر، ومنهم من جعل المبدأ الظهر، لأنها أول صلاة فُرضت؛ كما في حديث جبريل في الموطأ، فجعل الوسطى: المغرب.

وأما الذين تعلَّقوا بدليل الوصاية على المحافظة، فذهبوا يتطلبون أشق صلاة على الناس: تكثر المثبِّطات عنها، فقال قوم: هي الظهر لأنها أشق صلاة عليهم بالمدينة، كانوا أهل شغل، وكانت تأتيهم الظهر وهم قد أتعبتهم أعمالهم، وربما كانوا في إكمال

أعمالهم، وقال قوم: هي العشاء؛ لما ورد أنها أثقل صلاة على المنافقين، وقال بعضهم: هي العصر لأنها وقت شغل وعمل؛ وقال قوم: هي الصبح لأنها وقت نوم في الصيف، ووقت تطلُّب الدفء في الشتاء.

وأصح ما في هذا الخلاف: ما جاء من جهة الأثر، وذلك قولان:

أحدهما: أنها الصبح. هذا قول جمهور فقهاء المدينة، وهو قول عمر، وابنه عبدالله وعلي، وابن عباس، وعائشة، وحفصة، وجابر بن عبدالله، وبه قال مالك، وهو عن الشافعي أيضاً، لأن الشائع عندهم أنها الصبح، وهم أعلم الناس بما يروى عن رسول الله ﷺ: من قول، أو فعل، أو قرينة حال.

القول الثاني: أنها العصر، وهذا قول جمهور من أهل الحديث، وهو قول عبدالله بن مسعود، وروي عن علي أيضاً، وهو الأصح عن ابن عباس أيضاً، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، ونسب إلى عائشة، وحفصة، والحسن، وبه قال أبو حنيفة، والشافعي في رواية، ومال إليه ابن حبيب من المالكية، وحجتهم ما روي أن النبي ﷺ قال يوم الخندق حين نسي أن يصلي العصر من شدة الشغل في حفر الخندق، حتى غربت الشمس فقال: «**شغلونا** أي ـ المشركين ـ **عن الصلاة الوسطى، أضرم الله قبورهم ناراً**».

والأصح من هذين القولين؛ أولهما: لما في «الموطأ» و«الصحيحين»، أن عائشة وحفصة أمرتا كاتبي مصحفيهما أن يكتبا قوله تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين**﴾، وأسندت عائشة ذلك إلى رسول الله ﷺ، ولم تسنده حفصة، فإذا بطل أن تكون الوسطى هي العصر، بحكم عطفها على الوسطى تعيَّن كونها الصبح، هذا من جهة الأثر.

وأما من جهة مسالك الأدلة المتقدمة، فأفضلية الصبح ثابتة بالقرآن، قال تعالى، مخصصاً لها بالذكر: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78]، وفي الصحيح أن ملائكة الليل، وملائكة النهار، يجتمعون عند صلاة الصبح، وتوسُّطها بالمعنى الحقيقي ظاهر، لأن وقتها بين الليل والنهار، فالظهر والعصر نهاريتان، والمغرب والعشاء ليليتان، والصبح وقت متردد بين الوقتين، حتى إن الشرع عامل نافلته معاملة نوافل النهار: فشرع فيها الإسرار، وفريضته معاملة فرائض الليل: فشرع فيها الجهر.

ومن جهة الوصايا بالمحافظة عليها، هي أجدر الصلوات بذلك: لأنها الصلاة التي تكثر المثبطات عنها، باختلاف الأقاليم والعصور والأمم، بخلاف غيرها فقد تشق إحدى

الصلوات الأخرى على طائفة دون أخرى، بحسب الأحوال والأقاليم والفصول.

ومن الناس من ذهب إلى أن الصلاة الوسطى قُصد إخفائها ليحافظ الناس على جميع الصلوات، وهذا قول باطل؛ لأن الله تعالى عرَّفها باللام ووصفها. فكيف يكون مجموع هذين المعرِّفين غير مفهوم، وأما قياس ذلك على ساعة الجمعة وليلة القدر ففاسد، لأن كليهما قد ذكر بطريق الإبهام وصحَّت الآثار بأنها غير معينة. هذا خلاصة ما يعرض هنا من تفسير الآية.

وقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ أمر بالقيام في الصلاة بخضوع، فالقيام: الوقوف، وهو ركن في الصلاة فلا يترك إلا لعذر، وأما القنوت: فهو الخضوع والخشوع، قال تعالى: ﴿وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَـٰنِتِينَ﴾ [التحريم: 12]، وقال: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا﴾ [النحل: 120] وسمِّي به الدعاء المخصوص الذي يدعى به في صلاة الصبح أو في صلاة المغرب، على خلاف بينهم، وهو هنا محمول على الخضوع والخشوع، وفي الصحيح عن ابن مسعود: كنا نسلِّم على رسول الله وهو يصلي فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي سلَّمنا عليه فلم يرد علينا، وقال: «**إن في الصلاة لشغلاً**». وعن زيد بن أرقم: كان الرجل يكلم الرجل إلى جنبه في الصلاة، حتى نزلت: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ فأُمرنا بالسكوت.

فليس ﴿قَـٰنِتِينَ﴾ هنا بمعنى قارئين دعاء القنوت، لأن ذلك الدعاء إنما سمي قنوتاً استرواحاً من هذه الآية عند الذين فسروا الوسطى بصلاة الصبح كما في حديث أنس: «دعا النبي على رعل وذكوان في صلاة الغداة شهراً وذلك بدء القنوت وما كنا نقنت».

[239] ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿239﴾﴾.

تفريع على قوله: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: 238] للتنبيه على أن حالة الخوف لا تكون عذراً في ترك المحافظة على الصلوات، ولكنها عذر في ترك القيام لله قانتين، فأفاد هذا التفريع غرضين؛ أحدهما: بصريح لفظه، والآخر: بلازم معناه.

والخوف هنا خوف العدو، وبذلك سمِّيت صلاة الخوف، والعرب تسمِّي الحرب بأسماء الخوف، فيقولون: الرَّوع، ويقولون: الفزع، قال عمرو بن كلثوم:

وتَحْمِلُنا غداةَ الرَّوع جُرْدٌ

البيت.

وقال سبرة بن عمر الفقعسي:

ونِسوتكم في الرَّوع بادٍ وجوهها يُخَلْنَ إماءً والإماء حرائر

وفي الحديث: «**إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلُّون عند الطمع**»، ولا يعرف إطلاق الخوف على الحرب قبل القرآن، قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ﴾ [البقرة: 155]. والمعنى: فإن حاربتم أو كنتم في حرب، ومنه سمَّى الفقهاء «صلاة الخوف» الصلاة التي يؤديها المسلمون وهم يصافُّون العدو في ساحة الحرب. وإيثار كلمة الخوف في هذه الآية لتشمل خوف العدو، وخوف السباع، وقطاع الطريق، وغيرها.

و﴿فَرِجَالًا﴾ جمع راجل كالصِّحاب ﴿أَوْ رُكْبَانًا﴾ جمع راكب، وهما حالان من محذوف، أي: فصلُّوا رجالًا أو ركباناً. وهذا في معنى الاستثناء من قوله: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: 238] لأن هاته الحالة تخالف القنوت في حالة الترجل، وتخالفهما معاً في حالة الركوب. والآية إشارة إلى أن صلاة الخوف لا يشترط فيها الخشوع، لأنها تكون مع الاشتغال بالقتال، ولا يشترط فيها القيام.

وهذا الخوف يُسقط ما ذكر من شروط الصلاة، وهو هنا صلاة الناس فُرادى، وذلك عند مالك، إذا اشتد الخوف، وأظلهم العدو، ولم يكن حصن بحيث تتعذر الصلاة جماعة مع الإمام، وليست هذه الآية لبيان صلاة الجيش في الحرب جماعة: المذكورة في سورة النساء، والظاهر أن الله شرع للناس في أول الأمر صلاة الخوف فرادى على الحال التي يتمكنون معها من مواجهة العدو، ثم شرع لهم صلاة الخوف جماعة في سورة النساء، وأيضاً شملت هذه الآية كل خوف من سباع، أو قطاع طريق، أو من سيل الماء، قال مالك: وتستحب إعادة الصلاة، قال أبو حنيفة: يصلُّون كما وصف الله ويعيدون، لأن القتال في الصلاة مفسد عنده.

وقوله: ﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ أراد الصلاة، أي: ارجعوا إلى الذكر المعروف. وجاء في الأمن بـ(إذا) وفي الخوف بـ(إن) بشارة للمسلمين بأنهم سيكون لهم النصر والأمن.

وقوله: ﴿كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ الكاف للتشبيه: ، أي: اذكروه ذكراً يشابه ما منَّ به عليكم من علم الشريعة في تفاصيل هذه الآيات المتقدمة، والمقصود من المشابهة المشابهة في التقدير الاعتباري، أي: أن يكون الذكر بنية الشكر على تلك النعمة والجزاء، فإن الشيء المجازي به شيء آخر، يعتبر كالمشابه له، ولذلك يطلق عليه اسم المقدار، وقد يسمون هذه الكاف كاف التعليل، والتعليل مستفاد من التشبيه، لأن العلة على قدر المعلول.

[240] ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (240)﴾.

موقع هذه الآية هنا، بعد قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ﴾ [البقرة: 234] إلى آخرها في غاية الإشكال، فإن حكمها يخالف، في الظاهر، حكم نظيرتها التي تقدمت، وعلى قول الجمهور هاته الآية سابقة في النزول على آية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ﴾ يزداد موقعها غرابة: إذ هي سابقة في النزول متأخرة في الوضع.

والجمهور على أن هذه الآية شرعت حكم تربص المتوفى عنها حولًا في بيت زوجها وذلك في أول الإسلام، ثم نسخ ذلك بعدة الوفاة بالميراث، روي هذا عن ابن عباس، وقتادة، والربيع، وجابر بن زيد. وفي البخاري، في كتاب التفسير، عن عبدالله بن الزبير قال: «قلت لعثمان: هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم﴾ قد نسختها الآية الأخرى، فلم تكتبها، قال: لا أغير شيئاً منه عن مكانه يا ابن أخي»، فاقتضى أن هذا هو موضع هذه الآية، وأن الآية التي قبلها ناسخة لها، وعليه فيكون وضعها هنا بتوقيف من النبي ﷺ لقول عثمان: «**لا أغير شيئاً منه عن مكانه**»، ويحتمل أن ابن الزبير أراد بالآية الأخرى آية سورة النساء في الميراث.

وفي البخاري: قال مجاهد: «شرع الله العدة أربعة أشهر وعشراً تعتد عند أهل زوجها واجباً، ثم نزلت ﴿وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم﴾ فجعل لله لها تمام السنة وصية، إن شاءت سكنت في وصيتها وإن شاءت خرجت، ولم يكن لها يومئذٍ ميراث معين، فكان ذلك حقها في تركة زوجها، ثم نسخ ذلك بالميراث»، فلا تعرُّض في هذه الآية للعدة، ولكنها في بيان حكم آخر وهو إيجاب الوصية لها بالسكنى حولًا: إن شاءت أن تحتبس عن التزوج حولًا مراعاة لما كانوا عليه، ويكون الحول تكميلًا لمدة السكنى لا العدة، وهذا الذي قاله مجاهد أصرح ما في هذا الباب، وهو المقبول.

واعلموا أن العرب، في الجاهلية، كان من عادتهم المتبعة أن المرأة إذا توفي عنها زوجها تمكث في شر بيت لها حولًا، محدة لابسة شر ثيابها متجنبة الزينة والطِّيب، كما تقدم في حاشية تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 234] عن «الموطأ»، فلما جاء الإسلام أبطل ذلك الغلو في سوء الحالة، وشرع عدة الوفاة والإحداد، فلما ثقل ذلك على الناس، في مبدأ أمر تغيير العادة، أمر الأزواج بالوصية لأزواجهم بسكنى الحول بمنزل الزوج والإنفاق عليها من ماله، إن شاءت

السكنى بمنزل الزوج، فإن خرجت وأبت السكنى هنالك لم ينفق عليها، فصار الخيار للمرأة في ذلك بعد أن كان حقاً عليها لا تستطيع تركه، ثم نسخ الإنفاق والوصية بالميراث، فالله لما أراد نسخ عدة الجاهلية، وراعى لطفه بالناس في قطعهم عن معتادهم، أقر الاعتداد بالحول، وأقر ما معه من المكث في البيت مدة العدة، لكنه أوقفه على وصية الزوج، عند وفاته، لزوجه بالحسنى، وعلى قَبول الزوجة ذلك، فإن لم يوص لها أو لم تقبل، فليس عليها السكنى، ولها الخروج، وتعتد حيث شاءت، ونسخ (وصية السكنى حولًا) بالمواريث، وبقي لها السكنى في محل زوجها مدة العدة مشروعا بحديث الفُريعة.

وقوله: ﴿وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِم﴾ قرأه نافع، وابن كثير، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، وأبو جعفر، ويعقوب، وخلف: برفع ﴿وَصِيَّةٌ﴾ على الابتداء، محولًا عن المفعول المطلق، وأصله وصية بالنصب بدلًا من فعله، فحول إلى الرفع لقصد الدوام كقولهم: «حمد وشكر»، «وصبر جميل» كما تقدم في تفسير ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2]، وقوله: ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: 229]. ولما كان المصدر في المفعول المطلق، في مثل هذا، دالًّا على النوعية، جاز عند وقوعه مبتدأً أن يبقى منكَّراً، إذ ليس المقصود فرداً غير معين حتى ينافي الابتداء، بل المقصود النوع، وعليه فقوله: ﴿لِّأَزْوَاجِهِم﴾ خبر، وقرأه أبو عمرو، وابن عامر، وحمزة، وحفص عن عاصم: وصية بالنصب فيكون قوله: ﴿لِّأَزْوَاجِهِم﴾ [البقرة: 240] متعلقاً به على أصل المفعول المطلق الآتي بدلًا من فعله لإفادة الأمر.

وظاهر الآية أن الوصية وصية المتوفين، فتكون من الوصية التي أُمر بها من تحضره الوفاة: مثل الوصية التي في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: 180]، فعلى هذا الاعتبار إذا لم يوص المتوفى لزوجه بالسكنى فلا سكنى لها، وقد تقدم أن الزوجة مع الوصية مخيرة بين أن تقبل الوصية، وبين أن تخرج. وقال ابن عطية: قالت فرقة: منهم ابن عباس، والضحاك، وعطاء، والربيع: أن قوله: ﴿وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِم﴾ هي وصية من الله تعالى للأزواج بلزوم البيوت حولًا، وعلى هذا القول فهو كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: 11]، وقوله: ﴿وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 12]، فذلك لا يتوقف عن إيصاء المتوفين ولا على قبول الزوجات، بل هو حكم من الله يجب تنفيذه، وعليه يتعين أن يكون ﴿لِّأَزْوَاجِهِم﴾ متعلقاً بوصية، وتعلقه به هو الذي سوغ الابتداء به، والخبر محذوف دل عليه المقام لعدم تأتي ما قرر في الوجه الأول.

وقوله: ﴿مَتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ﴾ [البقرة: 240]: تقدم معنى المتاع في قوله: ﴿مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 236]. والمتاع هنا هو السكنى، وهو منصوب على حذف فعله، أي: ليمتعوهن متاعاً، وانتصب متاعاً على نزع الخافض، فهو متعلق بوصية، والتقدير: وصية لأزواجهم بمتاع. و(إلى) مؤذنة بشيء جعلت غايته الحول، وتقديره: متاعاً بسكنى إلى الحول، كما دل عليه قوله: ﴿غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾.

والتعريف في الحول تعريف العهد، وهو الحول المعروف عند العرب من عهد الجاهلية الذي تعتد به المرأة المتوفى عنها، فهو كتعريفه في قول لبيد[1]:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ... ومن يبكِ حولًا كاملًا فقد اعتذر

وقوله: ﴿غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ حال من ﴿مَتَٰعًا﴾ مؤكدة، أو بدل من ﴿مَتَٰعًا﴾ بدلاً مطابقاً، والعرب تؤكد الشيء بنفي ضده، ومنه قول أبي العباس الأعمى يمدح بني أمية:

خُطباءُ على المنابر فُرسا ... نٌ عليها وقالةٌ غيرُ خُرْسِ

وقوله: ﴿فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ هو على قول فرقة معناه: فإن أَبَيْنَ قبول الوصية فخرجن، فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من الخروج وغيره من المعروف عدا الخطبة والتزوج، والتزين في العدة، فذلك ليس من المعروف.

وعلى قول الفرقة الأخرى التي جعلت الوصية من الله، يجب أن يكون قوله: ﴿فَإِنْ خَرَجْنَ﴾ عطفاً على مقدر للإيجاز، مثل: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: 63] أي: فإن تم الحول فخرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن، أي: مِن تزوُّج وغيره من المعروف عدا المنكر كالزنا وغيره، والحاصل أن المعروف يفسر بغير ما حرم عليها في الحالة التي وقع فيها الخروج، وكل ذلك فعل في نفسها.

قال ابن عرفة في «تفسيره»: «وتنكير معروف هنا وتعريفه في الآية المتقدمة، لأن هذه الآية نزلت قبل الأخرى، فصار هنالك معهوداً». وأحسب هذا غير مستقيم،

---

(1) كانوا في الجاهلية تحد البنت على أبيها حولًا كاملاً إذا لم تكن ذات زوج، وقبل هذا البيت:

تمنَّى ابنتاي أن يعيشَ أبوهما ... وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر
فإن حان يوماً أن يموت أبوكما ... فلا تخمِشا وجهاً ولا تحلِقا شعر
وقولا هو المرء الذي لا حليفه ... أضاع ولا خان الصديقَ ولا غَدَر

قالها لبيد لما بلغ مائة وعشرين سنة يوصي ابنتيه بوصايا الإسلام.

وأن التعريف تعريف الجنس، وهو والنكرة سواء، وقد تقدم الكلام عن القراءة المنسوبة إلى علي بفتح ياء ﴿يُتَوَفَّوْنَ﴾ وما فيها من نكتة عربية عند قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: 234] الآية.

[241] ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿241﴾﴾.

عطف على جملة: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: 240] جعل استيفاء لأحكام المتعة للمطلَّقات، بعد أن تقدم حكم متعة المطلقات قبل المسيس وقبل الفرض، فعمَّم بهذه الآية طلب المتعة للمطلقات كلهن. فاللام في قوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ﴾ لام الاستحقاق.

والتعريف في المطلَّقات يفيد الاستغراق. فكانت هذه الآية قد زادت أحكاماً على الآية التي سبقتها. وعن جابر بن زيد قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ﴾ إلى قوله: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 236] قال رجل: إن أحسنت فعلت وإن لم أرد ذلك لم أفعل، فنزل قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿241﴾﴾ فجعلها بياناً للآية السابقة، إذ عوَّض وصف المحسنين بوصف المتقين.

والوجه أن اختلاف الوصفين في الآيتين لا يقتضي اختلاف جنس الحكم باختلاف أحوال المطلَّقات، وأن جميع المتعة من شأن المحسنين والمتقين. وأن دلالة صيغة الطلب في الآيتين سواء: إن كان استحباباً، أو كان إيجاباً. فالذين حملوا الطلب في الآية السابقة على الاستحباب، حملوه في هذه الآية على الاستحباب بالأولى، ومعوَّلهم في محمل الطلب في كلتا الآيتين ليس إلا على استنباط علة مشروعية المتعة: وهي جبر خاطر المطلقة استبقاء للمودة، ولذلك لم يستثن مالك من مشمولات هذه الآية إلا المختلعة؛ لأنها هي التي دعت إلى الفرقة دون المطلَّق.

والذين حملوا الطلب في الآية المتقدمة على الوجوب، اختلفوا في محمل الطلب في هذه الآية، فمنهم من طرَّد قوله بوجوب المتعة لجميع المطلقات، ومن هؤلاء: عطاء، وجابر بن زيد، وسعيد بن جبير، وابن شهاب، والقاسم بن محمد، وأبو ثور، ومنهم من حمل الطلب في هذه الآية على الاستحباب، وهو قول الشافعي، ومرجعه إلى تأويل ظاهر قوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ﴾ بما دل عليه مفهوم قوله في الآية الأخرى: ﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: 236].

[242] ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿242﴾﴾.

أي: كهذا البيان الواضح، يبين الله آياته، فالآيات هنا دلائل الشريعة. وقد تقدم

القول في نظيره في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143].

[**243، 244**] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿243﴾ وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿244﴾﴾.

استئناف ابتدائي للتحريض على الجهاد، والتذكير بأن الحذر لا يؤخر الأجل، وأن الجبان قد يلقى حتفه في مظنة النجاة، وقد تقدم: أن هذه السورة نزلت في مدة صلح الحديبية وأنها تمهيد لفتح مكة، فالقتال من أهم أغراضها، والمقصود من هذا الكلام هو قوله: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ الآية. فالكلام رجوع إلى قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 216]، وفصلت بين الكلامين الآيات النازلة خلالهما المفتتحة بـ ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ [البقرة: 217، 219، 220، 222].

وموقع ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ قبل قوله: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ موقع ذكر الدليل قبل المقصود، وهذا طريق من طرق الخطابة أن يقدم الدليل قبل المستدل عليه لمقاصد كقول علي ﷺ في بعض خطبه لما بلغه استيلاء جند الشام على أكثر البلاد، إذ افتتح الخطبة فقال: «ما هي إلا الكوفة أقبضها وأبسطها أُنبئت بُسراً هو ابن أبي أرطأة من قادة جنود الشام قد اطلع اليمن، وإني والله لأظن أن هؤلاء القوم سيدالون منكم باجتماعهم على باطلهم، وتفرقكم عن حقكم». فقوله: «ما هي إلا الكوفة» موقعه موقع الدليل على قوله: «لأظن هؤلاء القوم. . .» إلخ.

وقال عيسى بن طلحة لما دخل على عروة بن الزبير، حين قطعت رجله: «ما كنا نعدك للصراع، والحمد لله الذي أبقى لنا أكثرك: أبقى لنا سمعك، وبصرك، ولسانك، وعقلك، وإحدى رجليك». فقدم قوله: ما كنا نعدك للصراع، والمقصود من مثل ذلك الاهتمام والعناية بالحجة، قبل ذكر الدعوى، تشويقاً للدعوى أو حملًا على التعجيل بالامتثال.

واعلم أن تركيب «ألم تر إلى كذا» إذا جاء فعل الرؤية فيه متعدياً إلى ما ليس من شأن السامع أن يكون رآه، كان كلاماً مقصوداً منه التحريض على علم ما عدي إليه فعل الرؤية، وهذا مما اتفق عليه المفسرون ولذلك تكون همزة الاستفهام مستعملة في غير معنى الاستفهام بل في معنى مجازي أو كنائي، من معاني الاستفهام غير الحقيقي، وكان الخطاب به غالباً موجهاً إلى غير معين، وربما كان المخاطب مفروضاً متخيلًا.

ولنا في بيان وجه إفادة هذا التحريض من ذلك التركيب وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن يكون الاستفهام مستعملًا في التعجب، أو التعجيب، من عدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية، ويكون فعل الرؤية عِلْمياً من أخوات ظن، على مذهب الفراء وهو صواب؛ لأن إلى ولام الجر يتعاقبان في الكلام كثيراً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ﴾ [النمل: 33]، أي: لك، وقالوا: «أحمد الله إليك» كما يقال: «أحمد لك الله»، والمجرور بإلى في محل المفعول الأول، لأن حرف الجر الزائد لا يطلب متعلقاً، وجملة (وهم ألوف) في موضع الحال، سادة مسد المفعول الثاني، لأن أصل المفعول الثاني لأفعال القلوب أنه حال[1]، على تقدير: ما كان من حقهم الخروج، وتفرع على قوله: ﴿وَهُمْ أُلُوفٌ﴾ قوله: ﴿فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا﴾ فهو من تمام معنى المفعول الثاني، أو تجعل «إلى» تجريداً لاستعارة فعل الرؤية لمعنى العلم، أو قرينة عليها، أو لتضمين فعل الرؤية معنى النظر، ليحصل الادعاء أن هذا الأمر المُدرك بالعقل كأنه مدرك بالنظر، لكونه بيِّن الصدق لمن علمه، فيكون قولهم: «ألم تر إلى كذا» في قوله جملتين: ألم تعلم كذا وتنظر إليه.

الوجه الثاني: أن يكون الاستفهام تقريرياً، فإنه كثر مجيء الاستفهام التقريري في الأفعال المنفية، مثل: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١﴾ [الشرح: 1]، ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]. والقول[2] في فعل الرؤية وفي تعدية حرف «إلى» نظير القول فيه في الوجه الأول.

الوجه الثالث: أن تجعل الاستفهام إنكاريًا، إنكاراً لعدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية والرؤية علمية، والقول في حرف «إلى» نظير القول فيه على الوجه الأول، أو أن تكون الرؤية بصرية ضمِّن الفعل معنى تنظر، على أن أصله أن يخاطب به من غفل عن النظر إلى شيء مبصر ويكون الاستفهام إنكارياً: حقيقة أو تنزيلًا، ثم نقل المركب إلى استعماله في غير الأمور المبصَرة فصار كالمثل، وقريب منه قول الأعشى:

ترى الجود يجري ظاهراً فوق وجهه

---

(1) عندي أن أصل استعمال فعل الرؤية في معنى العلم وعده من أخوات (ظن) أنه استعارة الفعل الموضوع لإدراك المبصرات إلى معنى المدرك بالعقل المجرد لمشابهته للمدرك بالبصر في الوضوح واليقين، ولذلك قد يصلونه بالحرف الذي أصله لتعدية فعل النظر.

(2) إنما كثر الاستفهام التقريري في الأفعال المنفية لقصد تحقيق صدق المقر بعد إقراره، لأن مقرِّره أورد له الفعل الذي يطلب منه الإقرار به مورد المنفي كأنه يقول: أفسح لك المجال للإنكار إن شئت أن تقول: لم أفعل، فإذا أقر بالفعل بعد ذلك لم يبق له عذر بادعاء أنه مكره فيما أقر به.

واستفادة التحريض، على الوجوه الثلاثة إنما هي من طريق الكناية بلازم معنى الاستفهام، لأن شأن الأمر المتعجب منه، أو المقرر به، أو المنكور علمه، أن يكون شأنه أن تتوافر الدواعي على علمه، وذلك مما يحرض على علمه.

واعلم أن هذا التركيب جرى مجرى المثل، في ملازمته لهذا الأسلوب، سوى أنهم غيَّروه باختلاف أدوات الخطاب التي يشتمل عليها: من تذكيرٍ وضده، وإفرادٍ وضده، نحو: (ألم تَرَيْ) في خطاب المرأة، وألم تريا، وألم تروا، وألم ترين، في التثنية والجمع، هذا إذا خوطب بهذا المركب في أمر ليس من شأنه أن يكون مُبصَراً للمخاطب أو مطلقاً.

وقد اختلف في المراد من هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم، والأظهر أنهم قوم خرجوا خائفين من أعدائهم فتركوا ديارهم جبناً، وقرينة ذلك عندي قوله تعالى: ﴿وَهُمۡ أُلُوفٌ﴾ فإنه جملة حال وهي محل التعجيب، وإنما تكون كثرة العدد محلًّا للتعجيب إذا كان المقصود الخوف من العدو، فإن شأن القوم الكثيرين ألا يتركوا ديارهم خوفاً وهلعاً، والعرب تقول للجيش إذا بلغ الألوف: «لا يغلب من قلة». فقيل: هم من بني إسرائيل خالفوا على نبي لهم في دعوته إياهم للجهاد، ففارقوا وطنهم فراراً من الجهاد، وهذا الأظهر، فتكون القصة تمثيلًا لحال أهل الجبن في القتال، بحال الذين خرجوا من ديارهم، بجامع الجبن وكانت الحالة المشبه بها أظهر في صفة الجبن وأفظع، مثل تمثيل حال المتردد في شيء بحال من يقدِّم رِجْلًا ويؤخِّر أخرى، فلا يقال: إن ذلك يرجع إلى تشبيه الشيء بمثله. وهذا أرجح الوجوه لأن أكثر أمثال القرآن أن تكون بأحوال الأمم الشهيرة وبخاصة بني إسرائيل.

وقيل: هم من قوم من بني إسرائيل من أهل دَاوَرْدان قرب واسط[1] وقع طاعون ببلدهم فخرجوا إلى واد أفيح فرماهم الله بداء موت ثمانية أيام، حتى انتفخوا ونتنت أجسامهم ثم أحياها. وقيل: هم من أهل أذرعات، بجهات الشام. واتفقت الروايات كلها على أن الله أحياهم بدعوة النبي حزقيال بن بوزي[2]، فتكون القصة استعارة: شبَّه الذين

---

(1) دَاوَرْدان: بفتح الدال بعدها ألف ثم واو مفتوحة ثم راء ساكنة، كذا ضبطها ياقوت، وهي شرقي واسط من جزيرة العراق قرب دجلة.

(2) حزقيال بن بوزي هو ثالث أنبياء بني إسرائيل، كان معاصراً لأرمياء ودانيال من القرنين السابع والسادس قبل المسيح، وكان من جملة الذين أسرهم الأشوريون مع الملك يوياقيم ملك إسرائيل وهو يومئذٍ صغير، فتنبأ في جهات الخابور في أرض الكلدانيين حيث القرى التي كانت على نهر الخابور شرقي دجلة، ورأى مرائي أُفردت بسفر من أسفار كتب اليهود، وفيها إنذارات بما يحل ببني إسرائيل من المصائب، وتوفي في الأسر.

يجبنون عن القتال بالذين يجبنون من الطاعون، بجامع خوف الموت، والمشبهون يحتمل أنهم قوم من المسلمين خامرهم الجبن لما دعوا إلى الجهاد في بعض الغزوات، ويحتمل أنهم فريق مفروض وقوعه قبل أن يقع، لقطع الخواطر التي قد تخطر في قلوبهم.

وفي «تفسير ابن كثير»، عن ابن جريج عن عطاء: أن هذا مثل لا قصة واقعة، وهذا بعيد يبعده التعبير عنهم بالموصول وقوله: ﴿فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ﴾. وانتصب ﴿حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ على المفعول لأجله، وعامله ﴿خَرَجُواْ﴾.

والأظهر أنهم قوم فروا من عدوهم، مع كثرتهم، وأخلوا له الديار، فوقعت لهم في طريقهم مصائب أشرفوا بها على الهلاك، ثم نجوا، أو أوبئة وأمراض، كانت أعراضها تشبه أعراض الموت، مثل داء السكت ثم برئوا منها، فهم في حالهم تلك مثل قول الراجز:

وخارجٍ أخرجه حبُّ الطمع فرَّ من الموت وفي الموت وقع

ويؤيد أنها إشارة إلى حادثة وليست مثلًا قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ الآية. ويؤيد أن المتحدث عنهم ليسوا من بني إسرائيل قوله تعالى بعد هذه: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلۡمَلَإِ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰٓ﴾ [البقرة: 246]، والآية تشير إلى معنى قوله تعالى: ﴿أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [النساء: 78]، وقوله: ﴿قُل لَّوۡ كُنتُمۡ فِي بُيُوتِكُمۡ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡ﴾ [آل عمران: 154].

فأما الذين قالوا: إنهم قوم من بني إسرائيل أحياهم الله بدعوة حزقيال، والذين قالوا إنما هذا مثل لا قصة واقعة، فالظاهر أنهم أرادوا الرؤيا التي ذكرت في كتاب حزقيال في الإصحاح 37 منه إذ قال: «أخرجني روح الرب وأنزلني في وسط بقعة ملآنة عظاماً ومر بي من حولها وإذا هي كثيرة ويابسة، فقال لي: يا ابن آدم أتحيا هذه العظام، فقلت: يا سيدي أنت تعلم، فقال لي: تنبأ على هذه العظام وقل لها: أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة الرب، فتقاربت العظام، وإذا بالعصب واللحم كساها وبُسط الجلد عليها من فوق وليس فيها روح، فقال لي: تنبأ للروح وقل: قال الرب: هلمَّ يا روح من الرياح الأربع وهبِّ على هؤلاء القتلى، فتنبأت كما أمرني فدخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدًّا جدًّا». وهذا مثل ضربه النبي لاستماتة قومه، واستسلامهم لأعدائهم، لأنه قال بعده: «هذه العظام هي كل بيوت إسرائيل هم يقولون: يبست عظامنا وهلك رجاؤنا قد انقطعنا، فتنبأ وقل لهم: قال السيد الرب: هاأنذا أفتح قبوركم وأصعدكم منها يا شعبي وآتي بكم إلى أرض إسرائيل وأجعل روحي فيكم

فتحيَوْن». فلعل هذا المثل مع الموضع الذي كانت فيه مرائي هذا النبي، وهو الخابور، وهو قرب واسط، هو الذي حدا بعض أهل القصص إلى دعوى أن هؤلاء القوم من أهل داوردان: إذ لعل داوردان كانت بجهات الخابور الذي رأى عنده النبي حزقيال ما رأى.

وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْۚ﴾ القول فيه إما مجاز في التكوين والموت حقيقة، أي: جعل فيهم حالة الموت، وهي وقوف القلب وذهاب الإدراك والإحساس، استعيرت حالة تلقي المكوَّن لأثر الإرادة بتلقي المأمور للأمر، فأطلق على الحالة المشبهة المركب الدال على الحالة المشبَّه بها على طريقة التمثيل، ثم أحياهم بزوال ذلك العارض فعلموا أنهم أصيبوا بما لو دام لكان موتاً مستمراً، وقد يكون هذا من الأدواء النادرة المُشْبهة داء السكت، وإما أن يكون القول مجازاً عن الإنذار بالموت، والموت حقيقة، أي: أراهم الله مهالك شمُّوا منها رائحة الموت، ثم فرَّج الله عنهم فأحياهم. وإما أن يكون كلاماً حقيقياً بوحي الله، لبعض الأنبياء، والموت موت مجازي، وهو أمر للتحقير شتماً لهم، ورماهم بالذل والصَّغار، ثم أحياهم، وثبت فيهم روح الشجاعة.

والمقصود من هذا موعظة المسلمين بترك الجبن، وأن الخوف من الموت لا يدفع الموت، فهؤلاء الذين ضُرب بهم هذا المثل خرجوا من ديارهم خائفين من الموت، فلم يغن خوفهم عنهم شيئاً، وأراهم الله الموت ثم أحياهم، ليصير خلق الشجاعة لهم حاصلًا بإدراك الحس. ومحل العبرة من القصة: هو أنهم ذاقوا الموت الذي فروا منه، ليعلموا أن الفرار لا يغني عنهم شيئاً، وأنهم ذاقوا الحياة بعد الموت، ليعلموا أن الموت والحياة بيد الله، كما قال تعالى: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ﴾ [الأحزاب: 16].

وجملة: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ الآية، هي المقصود الأول، فإن ما قبلها تمهيد لها، كما علمت، وقد جعلت في النظم معطوفة على جملة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ عطفاً على الاستئناف، فيكون لها حكم جملة مستأنفة، استئنافاً ابتدائياً، ولولا طول الفصل بينها وبين جملة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْۖ﴾ [البقرة: 216]، لقلنا: إنها معطوفة عليها على أن اتصال الغرضين يلحقها بها بدون عطف.

وجملة: ﴿وَٱعْلَمُواْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌۭ﴾ حث على القتال، وتحذير من تركه، بتذكيرهم بإحاطة علم الله تعالى بجميع المعلومات: ظاهرها وباطنها. وقدم وصف سميع، وهو أخص من عليم، اهتمام به هنا؛ لأن معظم أحوال القتال في سبيل الله من الأمور المسموعة، مثل جلبة الجيش، وقعقعة السلاح، وصهيل الخيل. ثم ذكر وصف عليم لأنه

يعم العلم بجميع المعلومات، وفيها ما هو من حديث النفس مثل خُلق الخوف، وتسويل النفس القعود عن القتال، وفي هذا تعريض بالوعد والوعيد. وافتتاح الجملة بقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ﴾ للتنبيه على ما تحتوي عليه من معنى صريح وتعريض، وقد تقدم قريباً عند قوله: تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [البقرة: 223].

[245] ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿245﴾﴾.

اعتراض بين جملة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ [البقرة: 243] إلى آخرها، وجملة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [البقرة: 246] الآية، قصد به الاستطراد للحث على الإنفاق لوجه الله في طرق البر، لمناسبة الحث على القتال، فإن القتال يستدعي إنفاق المقاتل على نفسه في العُدَّة والمؤونة مع الحث على إنفاق الواجد فضلًا في سبيل الله بإعطاء العدة لمن لا عُدة له، والإنفاق على المعسرين من الجيش، وفيها تبيين لمضمون جملة: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 244] فكانت ذات ثلاثة أغراض.

و«القرض»: إسلاف المال ونحوه بنية إرجاع مثله، ويطلق مجازاً على البذل لأجل الجزاء، فيشمل بهذا المعنى بذل النفس والجسم رجاء الثواب، ففعل: ﴿يُقْرِضُ﴾ مستعمل في حقيقته ومجازه.

والاستفهام في قوله: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ﴾ مستعمل في التحضيض والتهييج على الاتصاف بالخيرِ، كأن المستفهم لا يدري من هو أهل هذا الخير والجدير به، قال طرفة:

إذا القوم قالوا من فتى خِلْتُ أنني عُنيتُ فلم أكْسَلْ ولم أتبلَّدِ

و﴿ذَا﴾ بعد أسماء الاستفهام قد يكون مستعملًا في معناه كما تقول، وقد رأيت شخصاً لا تعرفه: ﴿مَّن ذَا﴾ فإذا لم يكن في مقام الكلام شيء يصلح لأن يشار إليه بالاستفهام كان استعمال ﴿ذَا﴾؟ بعد اسم الاستفهام للإشارة المجازية بأن يتصور المتكلم في ذهنه شخصاً موهوماً مجهولاً صدر منه فعل فهو يسأل عن تعيينه، وإنما يكون ذلك للاهتمام بالفعل الواقع وتطلُّب معرفة فاعله، ولكون هذا الاستعمال يلازم ذكر فعل بعد اسم الإشارة.

قال النحاة كلهم بصريُّهم وكوفيُّهم: بأن ﴿ذَا﴾ مع الاستفهام تتحول إلى اسم موصول مبهم غير معهود، فعدُّوه اسم موصول، وبوَّب سيبويه في «كتابه» فقال: «باب إجرائهم (ذا) وحده بمنزلة الذي وليس يكون كالذي إلا مع «ما» و«من» في الاستفهام

فيكون ﴿ذَا﴾ بمنزلة الذي، ويكون (ما) أي أو (من) حرف الاستفهام، وإجراؤهم إياه مع (ما) أي أو (من) بمنزلة اسم واحد»، ومثَّله بقوله تعالى: ﴿مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ خَيْرًا﴾ [النحل: 30] وبقية أسماء الإشارة مثل اسم ﴿ذَا﴾ عند الكوفيين، وأما البصريون: فقصروا هذا الاستعمال على ﴿ذَا﴾ وليس مرادهم أن ذا مع الاستفهام يصير اسم موصول؛ فإنه يكثر في الكلام أن يقع بعده اسم موصول، كما في هذه الآية، ولا معنى لوقوع اسمي موصول صلتهما واحدة، ولكنهم أرادوا أنه يفيد مفاد اسم الموصول، فيكون ما بعده من فعل أو وصف في معنى صلة الموصول، وإنما دوَّنوا ذلك لأنهم تناسوا ما في استعمال ذا في الاستفهام من المجاز، فكان تدوينها قليل الجدوى.

والوجه أن ﴿ذَا﴾ في الاستفهام لا يخرج عن كونه للإشارة، وإنما هي إشارة مجازية، والفعل الذي يجيء بعده يكون في موضع الحال. فوزان قوله تعالى: ﴿مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ﴾ [النحل: 24] وِزان قول يزيد بن ربيعة بن مفرغ يخاطب بغلته:

نجوتِ وهذا تَحْمِلِينَ طَلِيق

والإقراض: فعل القرض. والقرض: السلف، وهو بذل شيء ليرد مثله أو مساويه، واستعمل هنا مجازاً في البذل الذي يرجى الجزاء عليه تأكيداً في تحقيق حصول التعويض والجزاء. ووصف القرض بالحسن لأنه لا يرضى الله به إلا إذا كان مُبَرَّءًا عن شوائب الرياء والأذى، كما قال النابغة:

ليست بذات عقارب

وقيل: القرض هنا على حقيقته وهو السلف، ولعله علق باسم الجلالة لأن الذي يقرض الناس طمعاً في الثواب كأنه أقرض الله تعالى؛ لأن القرض من الإحسان الذي أمر الله به، وفي معنى هذا ما جاء في الحديث القدسي: «**أن الله ﷻ يقول يوم القيامة: يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه...**» الحديث. وقد رووا: أن ثواب الصدقة عشر أمثالها وثواب القرض ثمانية عشر من أمثاله.

وقرأ الجمهور ﴿فَيُضَٰعِفَهُۥ﴾ بألف بعد الضاد، وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو جعفر، ويعقوب بدون ألف بعد الضاد وبتشديد العين. ورُفع ﴿فَيُضَٰعِفُهُۥ﴾ في قراءة الجمهور، على العطف على ﴿يُقْرِضُ﴾ ليدخل في حيز التحضيض معاقباً للإقراض في الحصول، وقرأه ابن عامر، وعاصم، ويعقوب: بنصب الفاء على جواب التحضيض، والمعنى على كلتا القراءتين واحد.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ﴾ أصل القبض: الشد والتماسك، وأصل البسط: ضد القبض وهو الإطلاق والإرسال، وقد تفرعت عن هذا المعنى معان: منها القبض بمعنى الأخذ ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: 283]، وبمعنى الشح ﴿وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾ [التوبة: 67]، ومنها البسط بمعنى البذل ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [الرعد: 26] وبمعنى السخاء ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64]، ومن أسمائه تعالى: القابض، الباسط، بمعنى: المانع، المعطي.

وقرأ الجمهور: ﴿**ويبسط**﴾ بالسين، وقرأه نافع، والبزي عن ابن كثير، وأبو بكر عن عاصم، والكسائي، وأبو جعفر، وروح عن يعقوب، بالصاد وهو لغة.

يحتمل أن المراد هنا: يقبض العطايا والصدقات، ويبسط الجزاء والثواب، ويحتمل أن المراد يقبض نفوساً عن الخير، ويبسط نفوساً للخير، وفيه تعريض بالوعد بالتوسعة على المنفق في سبيل الله، والتقتير على البخيل. وفي الحديث: «**اللَّهم أعط منفقاً خلفاً وممسكاً تلفاً**»، وفي ابن عطية عن الحلواني عن قالون عن نافع: «أنه لا يبالي كيف قرأ يبسط وبسطة بالسين أو بالصاد»، أي: لأنهما لغتان مثل الصراط والسراط، والأصل هو السين، ولكنها قلبت صاداً في بصطه ويبصط لوجود الطاء بعدها، ومخرجها بعيد من مخرج السين؛ لأن الانتقال من السين إلى الطاء ثقيل بخلاف الصاد.

وقوله: ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ خبر مستعمل في التنبيه والتذكير بأن ما أعد لهم في الآخرة من الجزاء على الإنفاق في سبيل الله أعظم مما وُعدوا به من الخير في الدنيا، وفيه تعريض بأن الممسك البخيل عن الإنفاق في سبيل الله محروم من خير كثير.

روي «أنه لما نزلت الآية جاء أبو الدحداح إلى رسول الله ﷺ فقال: أو أنَّ الله يريد منا القرض؟ قال: «**نعم يا أبا الدحداح**»، قال: «أرني يدك» فناوله يده فقال: فإني أقرضت الله حائطاً فيه ستمائة نخلة»، فقال رسول الله ﷺ: «**كم من عِذقٍ رداح ودار فَساح، في الجنة لأبي الدحداح**».

[**246**] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (246)﴾.

جملة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ استئناف ثان بعد جملة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ﴾ [البقرة: 243] سيق مساق الاستدلال لجملة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 190]، وفيها زيادة تأكيد لفظاعة حال التقاعس عن القتال بعد التهيؤ في

سبيل الله، والتكرير في مثله يفيد مزيد تحذير وتعريض بالتوبيخ؛ فإن المأمورين بالجهاد في قوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 244] لا يَخْلون من نَفَر تعتريهم هواجس تثبطهم عن القتال حباً للحياة، ومن نفر تعترضهم خواطر تهوِّن عليهم الموت عند مشاهدة أكدار الحياة ومصائب المذلة، فضرب الله لهذين الحالين مَثَلين، **أحدهما**: ما تقدم في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾ [البقرة: 243]، **والثاني**: قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ وقد قدم أحدهما وأخَّر الآخر: ليقع التحريض على القتال بينهما.

ومناسبة تقديم الأولى أنها تشنِّع حال الذين استسلموا واستضعفوا أنفسهم، فخرجوا من ديارهم مع كثرتهم، وهذه الحالة أنسب بأن تقدَّم بين يدي الأمر بالقتال والدفاع عن البيضة؛ لأن الأمر بذلك بعدها يقع موقع القَبول من السامعين لا محالة، ومناسبة تأخير الثانية أنها تمثيل حال الذين عرفوا فائدة القتال في سبيل الله لقولهم: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ﴾ . . . إلخ. فسألوه دون أن يُفرض عليهم، فلما عُيِّن لهم القتال نكصوا على أعقابهم، وموضع العبرة هو التحذير من الوقوع في مثل حالهم، بعد الشروع في القتال، أو بعد كتبه عليهم، فلله بلاغة هذا الكلام، وبراعة هذا الأسلوب: تقديماً وتأخيراً. وتقدم القول على ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ [البقرة: 243] في الآية قبل هذه.

والملأ: الجماعة الذين أمرُهم واحد، وهو اسم جمع كالقوم والرهط، وكأنه مشتق من الملء وهو تعمير الوعاء بالماء ونحوه، وأنه مؤذن بالتشاور لقولهم: تمالأ القوم إذا اتفقوا على شيء، والكل مأخوذ من ملء الماء؛ فإنهم كانوا يملأون قِرَبهم وأوعيتهم كل مساء عند الوِرد، فإذا ملأ أحد لآخر فقد كفاه شيئاً مهماً؛ لأن الماء قوام الحياة، فضربوا ذلك مثلًا للتعاون على الأمر النافع الذي به قوام الحياة، والتمثيل بأحوال الماء في مثل هذا منه قول علي: «اللَّهم عليك بقريش فإنهم قد قطعوا رحمي وأكفأوا إنائي» تمثيلًا لإضاعتهم حقه.

وقوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ﴾ إعلام بأن أصحاب هذه القصة كانوا مع نبي بعد موسى، فإن زمان موسى لم يكن فيه نصب ملوك على بني إسرائيل، وكأنه إشارة إلى أنهم أضاعوا الانتفاع بالزمن الذي كان فيه رسولهم بين ظهرانيهم، فكانوا يقولون: اذهب أنت وربك فقاتلا، وكان النصر لهم معه أرجى لهم ببركة رسولهم. والمقصود: التعريض بتحذير المسلمين من الاختلاف على رسولهم.

وتنكير (نبي لهم) للإشارة إلى أن محل العبرة ليس هو شخص النبي، فلا حاجة إلى تعيينه، وإنما المقصود حال القوم، وهذا دأب القرآن في قصصه، وهذا النبي هو صمويل وهو بالعربية شمويل بالشين المعجمة، ولذلك لم يقل: إذ قالوا لنبيهم، إذ لم

يكن هذا النبي معهوداً عند السامعين حتى يُعرَّف لهم بالإضافة.

وفي قوله: ﴿لِنَبِيٍّ لَّهُمُ﴾ تأييد لقول علماء النحو: إن أصل الإضافة أن تكون على تقدير لام الجر، ومعنى: ﴿ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا﴾ عيِّن لنا ملكاً؛ وذلك أنه لما لم يكن فيهم ملك في حالة الحاجة إلى ملك فكأن الملك غائب عنهم، وكأن حالهم يستدعي حضوره، فإذا عين لهم شخص ملكاً فكأنه كان غائباً عنهم فبُعث، أي: أُرسل إليهم، أو هو مستعار من بعث البعير، أي: إنهاضه للمشي.

وقوله: ﴿هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ الآية، استفهام تقريري وتحذير، فقوله: ﴿أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟﴾ مستفهم عنه بـ﴿هَلْ﴾ وخبر لعسى متوقع، ودليل على جواب الشرط ﴿إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ وهذا من أبدع الإيجاز، فقد حَكى جُملًا كثيرة وقعت في كلام بينهم، وذلك أنه قررهم على إضمارهم نية عدم القتال اختباراً وسبراً لمقدار عزمهم عليه، ولذلك جاء في الاستفهام بالنفي فقال ما يؤدي معنى «هل لا تقاتلون»، ولم يقل: هل تقاتلون؛ لأن المستفهم إلى معانيه المجازية كانت حاجة المتكلم إلى اختيار الطرف الراجح متأكدة. وتوقع منهم عدم القتال وحذرهم من عدم القتال إن فرض عليهم، فجملة: ﴿أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟﴾ يتنازع معناها كل من هل وعسى وإن، وأعطيت لعسى، فلذلك قرنت بـ(أن)، وهي دليل للبقية فيقدر لكل عامل ما يقتضيه. والمقصود من هذا الكلام التحريض: لأن ذا الهمة يأنف من نسبته إلى التقصير، فإذا سجل ذلك عليه قبل وجود دواعيه كان على حذر من وقوعه في المستقبل، كما يقول من يوصي غيره: افعل كذا وكذا وما أظنك تفعل.

وقرأ نافع وحده ﴿عَسِيتُمْ﴾ بكسر السين على غير قياس، وقرأه الجمهور بفتح السين، وهما لغتان في عسى إذا اتصل بها ضمير المتكلم أو المخاطب، وكأنهم قصدوا من كسر السين التخفيف بإماتة سكون الياء.

وقوله: ﴿قَالُوا۟ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ جاءت واو العطف في حكاية قولهم؛ إذ كان في كلامهم ما يفيد إرادة أن يكون جوابهم عن كلامه معطوفاً على قولهم: ﴿ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ ما يؤدي مثله بواو العطف فأرادوا تأكيد رغبتهم، في تعيين ملك يدبر أمور القتال، بأنهم ينكرون كل خاطر يخطر في نفوسهم من التثبيط عن القتال، فجعلوا كلام نبيهم بمنزلة كلام معترض في أثناء كلامهم الذي كلموه بما يحصل به جوابهم عن شك نبيهم في ثباتهم، فكان نظم كلامهم على طريقة قوله تعالى حكاية عن الرسل: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: 122]، ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنَا سُبُلَنَا﴾ [إبراهيم: 12].

في طول قامته، ولعله جعل لقباً له في القرآن للإشارة إلى الصفة التي عرف بها لصمويل، في الوحي الذي أوحى الله إليه، كما تقدم، ولمراعاة التنظير بينه وبين جالوت غريمه في الحرب، أو كان ذلك لَقباً له في قومه قبل أن يؤتى الملك، وإنما يلقب بأمثال هذا اللقب، من كان من العموم. ووزن فعلوت وزن نادر في العربية ولعله من بقايا العربية القديمة السامية، وهذا هو الذي يؤذن به منعه من الصرف، فإن منعه من الصرف لا علة له إلا العَلَمية والعُجمة، وجزم الراغب بأنه اسم عجمي ولم يذكر في كتب اللغة لذلك، ولعله عومل معاملة الاسم العجمي لمَّا جُعل عَلَماً على هذا العجمي في العربية، فعُجمته عارضة وليس هو عَجمياً بالأصالة، لأنه لم يعرف هذا الاسم في لغة العبرانيين كداوود وشاوول، ويجوز أن يكون منعه من الصرف لمصيره بالإبدال إلى شبه وزن فاعول، ووزن فاعول في الأعلام عجمي، مثل هاروت وماروت وشاول وداود، ولذلك منعوا قابوس من الصرف، ولم يعتدُّوا باشتقاقه من القبس، وكأن عدول القرآن عن ذكره باسمه شاوول لثقل هذا اللفظ وخفة طالوت.

و(أنَّى) في قوله: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا﴾ بمعنى كيف، وهو استفهام مستعمل في التعجيب، تعجبوا من جعل مثله ملكاً، وكان رجلًا فلاحاً من بيت حقير، إلا أنه كان شجاعاً، وكان أطول القوم، ولما اختاره صمويل لذلك، فتح الله عليه بالحكمة، وتنبأ نبوءات كثيرة، ورضيت به بعض إسرائيل، وأباه بعضهم، ففي سفر صمويل: أن الذين لم يرضوا به هم بنو بليعال، والقرآن ذكر أن بني إسرائيل قالوا: أنى يكون له الملك علينا، وهو الحق؛ لأنهم لا بد أن يكونوا قد ظنوا أن ملكهم سيكون من كبرائهم وقوادهم. والسر في اختيار نبيهم لهم هذا الملك: أنه أراد أن تبقى لهم حالتهم الشورية بقدر الإمكان، فجعل ملكهم من عامتهم لا من سادتهم، لتكون قدمه في الملك غير راسخة، فلا يخشى منه أن يشتد في استعباد أمته، لأن الملوك في ابتداء تأسيس الدول يكونون أقرب إلى الخير، لأنهم لم يعتادوا عظمة الملك ولم ينسوا مساواتهم لأمثالهم، وما يزالون يتوقعون الخلع، ولهذا كانت الخلافة سنَّة الإسلام. وكانت الوراثة مبدأ المُلك في الإسلام: إذ عَهِدَ معاوية بن أبي سفيان لابنه يزيد بالخلافة بعده، والظن به أنه لم يكن يسعه يومئذٍ إلا ذلك؛ لأن شيعة بني أمية راغبون فيه، ثم كانت قاعدة الوراثة للمُلك في دول الإسلام وهي من تقاليد الدول من أقدم عصور التاريخ. وهي سنة سيئة ولهذا تجد مؤسسي الدول أفضل ملوك عائلاتهم. وقواد بني إسرائيل لم يتفطنوا لهذه الحكمة لقصر أنظارهم، وإنما نظروا إلى قلة جِدَّته، فتوهَّموا ذلك مانعاً من تمليكه عليهم، ولم يعلموا أن الاعتبار بالخلال النفسانية، وأن الغنى غنى النفس لا وفرة المال،

لكم، فقالوا: لا بد لنا من ملك لنكون مثل سائر الأمم، وقال لهم: هل عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا؟ قَالُوا: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَتِلَ﴾ إلخ. وكان ذلك في أوائل القرن الحادي عشر قبل المسيح.

وقوله: ﴿وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَـٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا﴾ يقتضي أن الفلسطينيين أخذوا بعض مدن بني إسرائيل، وقد صرَّح بذلك إجمالًا في الإصحاح السابع من سفر صمويل الأول، وأنهم أسروا أبناءهم، وأطلقوا كهولهم وشيوخهم، وفي ذكر الإخراج من الديار والأبناء تلهيب للمهاجرين، من المسلمين، على مقاتلة المشركين الذين أخرجوهم من مكة، وفرقوا بينهم وبين نسائهم، وبينهم وبين أبنائهم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ﴾ [النساء: 75].

[247] ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوٓا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿247﴾﴾.

أعاد الفعل، في قوله: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ﴾ للدلالة على أن كلامه هذا ليس من بقية كلامه الأول، بل هو حديث آخر متأخر عنه: وذلك أنه بعد أن حذرهم عواقب الحكومة الملكية، وحذرهم التولي عن القتال، تكلم معهم كلاماً آخر في وقت آخر.

وتأكيد الخبر بإن: إيذان بأن من شأن هذا الخبر أن يتلقى بالاستغراب والشك، كما أنبأ عنه قولهم: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا﴾.

ووقع في سفر صمويل، في الإصحاح التاسع، أنه لما صمَّم بنو إسرائيل في سؤالهم أن يعيَّن لهم مَلِكاً، صلَّى لله تعالى فأوحى الله إليه: أن أجبهم إلى كل ما طلبوه، فأجابهم وقال لهم: اذهبوا إلى مدنكم، ثم أوحى الله إليه صفة الملك الذي سيعينه لهم، وأنه لقيه رجل من بنيامين اسمه شاول بن قيس، فوجد فيه الصفة: وهي أنه أطول القوم، ومسحه صمويل ملكاً على إسرائيل، إذ صب على رأسه زيتاً، وقبَّله وجمع بني إسرائيل، بعد أيام في بلد المصفاة، وأحضره، وعينه لهم ملكاً، وذلك سنة 1095 قبل المسيح.

وهذا الملك هو الذي سمي في الآية ﴿طَالُوتَ﴾ وهو «شاول» وطالوت لقبه، وهو وزن اسم مصدر: من الطول، على وزن فَعَلوت مثل جَبَروت وملكوت ورهبوت ورغبوت ورحموت، ومنه طاغوت أصله طَغَيوت فوقع فيه قلب مكاني، وطالوت وصف به للمبالغة

إلى ما حكاه الله عنهم بعد بقوله: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ [البقرة: 249]. . . إلخ.

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ تذييل: لأن فعلهم هذا من الظلم؛ لأنهم لما طلبوا القتال خيلوا أنهم محبون له ثم نكصوا عنه. ومن أحسن التأديب قول الراجز:

من قال «لا» في حاجة مسؤولة فما ظلم
وإنما الظالم من يقول لا بعد نعم

وهذه الآية أشارت إلى قصة عظيمة من تاريخ بني إسرائيل، لما فيها من العلم والعبرة، فإن القرآن يأتي بذكر الحوادث التاريخية تعليماً للأمة بفوائد ما في التاريخ، ويختار لذلك ما هو من تاريخ أهل الشرائع، لأنه أقرب للغرض الذي جاء لأجله القرآن: هذه القصة هي حادث انتقال نظام حكومة بني إسرائيل من الصبغة الشورية، المعبر عنها عندهم بعصر القضاة، إلى الصبغة الملكية، المعبر عنها بعصر الملوك، وذلك أنه لما توفي موسى عليه السلام في حدود سنة 1380 قبل الميلاد المسيحي، خلفه في الأمة الإسرائيلية يوشع بن نون، الذي عهد له موسى في آخر حياته بأن يخلفه، فلما صار أمر بني إسرائيل إلى يوشع جعل لأسباط بني إسرائيل حكاماً يسوسونهم ويقضون بينهم، وسمَّاهم القضاة، فكانوا في مدن متعددة، وكان من أولئك الحكام أنبياء، وكان هنالك أنبياء غير حكام، وكان كل سبط من بني إسرائيل يسيرون على ما يظهر لهم، وكان من قضاتهم وأنبيائهم صمويل بن القانة، من سبط أفرايم، قاضياً لجميع بني إسرائيل، وكان محبوباً عندهم، فلما شاخ وكبر وقعت حروب بين بني إسرائيل والفلسطينيين وكانت سجالًا بينهم، ثم كان الانتصار للفلسطينيين، فأخذوا بعض قرى بني إسرائيل: حتى إن تابوت العهد، الذي سيأتي الكلام عليه، أسره الفلسطينيون، وذهبوا به إلى «أشدود» بلادهم وبقي بأيديهم عدة أشهر، فلما رأت بنو إسرائيل ما حل بهم من الهزيمة، ظنوا أن سبب ذلك هو ضعف صمويل عن تدبير أمورهم، وظنوا أن انتظام أمر الفلسطينيين، لم يكن إلا بسبب النظام الملكي، وكانوا يومئذٍ يتوقعون هجوم ناحاش: ملك العمونيين عليهم أيضاً، فاجتمعت إسرائيل وأرسلوا عرفاءهم من كل مدينة، وطلبوا من صمويل أن يقيم لهم ملكاً يقاتل بهم في سبيل الله، فاستاء صمويل من ذلك، وحذرهم عواقب حكم الملوك قائلًا: إن الملك يأخذ بنيكم لخدمته وخدمة خيله، ويتخذ منكم من يركض أمام مراكبه، ويسخِّر منكم حرَّاثين لحرثه، وعَمَلة لعُدد حربه، وأدوات مراكبه، ويجعل بناتكم عطارات وطباخات وخبازات، ويصطفي من حقولكم، وكرومكم، وزياتينكم، أجودها فيعطيها لعبيده، ويتخذكم عبيداً، فإذا صرختم بعد ذلك في وجه ملككم لا يستجيب الله

و«ما» اسم استفهام بمعنى أي شيء، واللام للاختصاص، والاستفهام إنكاري وتعجبي من قول نبيهم: ﴿هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا﴾ لأن شأن المتعجب منه أن يسأل عن سببه. واسم الاستفهام في موضع الابتداء، ولنا خبره، ومعناه ما حصل لنا أو ما استقر لنا، فاللام في قوله: ﴿لَنَا﴾ لام الاختصاص و﴿إِن﴾ حرف مصدر واستقبال، و﴿نُقَاتِلَ﴾ منصوب بـ(أن)، ولما كان حرف المصدر يقتضي أن يكون الفعل بعده في تأويل المصدر، فالمصدر المنسبك من أن وفعلها إما أن يجعل مجروراً بحرف جر مقدر قبل أن مناسب لتعلق (لا نقاتل) بالخبر، والتقدير: ما لنا في ألَّا نقاتل، أي: انتفاء قتالنا أو ما لنا لِئلَا نقاتل، أي: لأجل انتفاء قتالنا، فيكون معنى الكلام إنكارهم أن يثبت لهم سبب يحملهم على تركهم القتال، أو سبب لأجل تركهم القتال، أي: لا يكون لهم ذلك. وإما أن يجعل المصدر المنسبك بدلًا من ضمير ﴿لَنَا﴾: بدل اشتمال، والتقدير: ما لنا لتركنا القتال.

ومثل هذا النظم يجيء بأشكال خمسة: مثل: ﴿مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ﴾ [يوسف: 11] ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ [يس: 22]، ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ [الصافات: 154]، (فما لك والتلدد حول نجد)، ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ [النساء: 88]، والأكثر أن يكون ما بعد الاستفهام في موضع حال، ولكن الإعراب يختلف ومآل المعنى متحد.

و«ما» مبتدأ و«لنا» خبره، والمعنى: أي شيء كان لنا. وجملة ﴿أَلَّا نُقَاتِلَ﴾ [البقرة: 246] حال وهي قيد للاستفهام الإنكاري، أي: لا يثبت لنا شيء في حالة تركنا القتال. وهذا كنظائره في قولك: ما لي لا أفعل أو ما لي أفعل، فإن مصدرية مجرورة بحرف جر محذوف يقدر بفي أو لام الجر، متعلق بما تعلق به ﴿لَنَا﴾.

وجملة: ﴿وَقَدْ أُخْرِجْنَا﴾ حال معلِّلة لوجه الإنكار، أي: أنهم في هذه الحال أبعد الناس عن ترك القتال؛ لأن أسباب حب الحياة تضعف في حالة الضر والكدر بالإخراج من الديار والأبناء.

وعطف الأبناء على الديار لأن الإخراج يطلق على إبعاد الشيء من حيِّزه، وعلى إبعاده من بين ما يصاحبه، ولا حاجة إلى دعوى جعل الواو عاطفة عاملًا محذوفاً تقديره وأبعدنا عن أبنائنا.

وقوله: ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا﴾... إلخ. جملة معترضة، وهي محل العبرة والموعظة لتحذير المسلمين من حال هؤلاء أن يتولوا عن القتال بعد أن أخرجهم المشركون من ديارهم وأبنائهم، وبعد أن تمنوا قتال أعدائهم وفرضه الله عليهم، والإشارة

وماذا تجدي وفرته إذا لم يكن ينفقه في المصالح، وقد قال الراجز:

قَدْنِي من نصر الخُبَيْبَيْن قَدي ليس الإمام بالشحيح المُلحد

فقولهم: ﴿وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ﴾ جملة حالية، والضمير من المتكلمين، وهم قادة بني إسرائيل، وجعلوا الجملة حالًا للدلالة على أنهم لما ذكروا أحقيتهم بالملك لم يحتاجوا إلى الاستدلال على ذلك؛ لأن هذا الأمر عندهم مسلَّم معروف، إذ هم قادة وعرفاء، وشاول رجل من السُّوقة، فهذا تسجيل منهم بأرجحيتهم عليه، وقوله: ﴿وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ﴾ معطوفة على جملة الحال فهي حال ثانية. وهذا إبداء مانع فيه من ولايته الملك في نظرهم، وهو أنه فقير، وشأن الملك أن يكون ذا مال ليكفي نوائب الأمة فينفق المال في العُدد، والعطاء، وإغاثة الملهوف، فكيف يستطيع من ليس بذي مال أن يكون ملكاً، وإنما قالوا هذا لقصورهم في معرفة سياسة الأمم ونظام الملك؛ فإنهم رأوا الملوك المجاورين لهم في بذخة وسعة، فظنوا ذلك من شروط الملك.

ولذا أجابهم نبيهم بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ﴾ رادًّا على قولهم: ﴿وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ﴾ فإنهم استندوا إلى اصطفاء الجمهور إياهم فأجابهم بأنه أرجح منهم لأن الله اصطفاه، وبقوله: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ رادًّا عليهم قولهم: ﴿وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ﴾، أي: زاده عليكم بسطة في العلم والجسم، فأعلمهم نبيهم أن الصفات المحتاج إليها في سياسة أمر الأمة ترجع إلى أصالة الرأي، وقوة البدن؛ لأنه بالرأي يهتدي لمصالح الأمة، لا سيما في وقت المضائق، وعند تعذر الاستشارة، أو عند خلاف أهل الشورى وبالقوة يستطيع الثبات في مواقع القتال فيكون بثباته ثبات نفوس الجيش، وقدم النبي في كلامه العلم على القوة لأن وقعه أعظم، قال أبو الطيب:

الرأي قبل شجاعة الشجعان هو أولٌ وهي المحل الثاني

فالعلم المراد هنا، هو علم تدبير الحرب وسياسة الأمة، وقيل: هو علم النبوءة، ولا يصح ذلك لأن طالوت لم يكن معدوداً من أنبيائهم.

ولم يجيبهم نبيهم عن قوله: ﴿وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ﴾ اكتفاء بدلالة اقتصاره على قوله: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾؛ فإنه ببسطة العلم وبالنصر يتوافر له المال؛ لأن المال تجلبه الرعية كما قال أرسطوطاليس، ولأن الملك ولو كان ذا ثروة، فثروته لا تكفي لإقامة أمور المملكة، ولهذا لم يكن من شرط ولاة الأمور من الخليفة فما دونه أن يكون ذا سعة، وقد ولي على الأمة أبو بكر وعمر وعلي ولم يكونوا ذوي يسار. وغنى الأمة في بيت مالها ومنه تقوم مصالحها، وأرزاق ولاة أمورها.

والبسطة اسم من البسط وهو السعة والانتشار، فالبسطة الوفرة والقوة من الشيء، وسيجيء كلام عليها عند قوله تعالى: ﴿وَزَادَكُمْ فِي ٱلْخَلْقِ بَصْطَةً﴾ في الأعراف [69].

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ﴾ يحتمل أن يكون من كلام النبي، فيكون قد رجع بهم إلى التسليم إلى أمر الله، بعد أن بين لهم شيئاً من حكمة الله في ذلك. ويحتمل أن يكون تذييلًا للقصة من كلام الله تعالى، وكذلك قوله: ﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾.

[248] ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (248)﴾.

أراد نبيهم أن يتحداهم بمعجزة تدل على أن الله تعالى اختار لهم شاول ملكاً، فجعل لهم آية تدل على ذلك: وهي أن يأتيهم التابوت، أي: تابوت العهد، بعد أن كان في يد الفلسطينيين كما تقدم، وهذا إشارة إلى قصة تيسير الله تعالى لإرجاع التابوت إلى بني إسرائيل بدون قتال: وذلك أن الفلسطينيين أرجعوا التابوت إلى بني إسرائيل في قصة ذكرت في سفر صمويل حاصلها أن التابوت بقي سبعة أشهر في بلاد فلسطين موضوعاً في بيت صنمهم داجون، ورأى الفلسطينيون آيات من سقوط صنمهم على وجهه، وانكسار يديه ورأسه، وإصابتهم بالبواسير في أشدود، وتخومها، وسلطت عليهم الجرذان تفسد الزروع، فلما رأوا ذلك استشاروا الكهنة، فأشاروا عليهم بإلهام من الله بإرجاعه إلى إسرائيل، لأن إلٰه إسرائيل قد غضب لتابوته وأن يرجعوه مصحوباً بهدية: صورة خمس بواسير من ذهب، وصورة خمس فيران من ذهب، على عدد مدن الفلسطينيين العظيمة: أشدود، وغزة، وأشقلون، وجت، وعفرون. ويوضع التابوت على عجلة جديدة تجرها بقرتان ومعه صندوق به التماثيل الذهبية، ويطلقون البقرتين تذهبان بإلهام إلى أرض إسرائيل، ففعلوا واهتدت البقرتان إلى أن بلغ التابوت والصندوق إلى يد اللاويين في تخم بيت شمس: هكذا وقع في سفر صمويل، غير أن ظاهر سياقه أن رجوع التابوت إليهم كان قبل تمليك شاول، وصريح القرآن يخالف ذلك، ويمكن تأويل كلام السفر بما يوافق هذا بأن تحمل الحوادث على غير ترتيبها في الذكر، وهو كثير في كتابهم. والذي يظهر لي أن الفلسطينيين لما علموا اتحاد الإسرائيليين تحت ملك علموا أنهم ما أجمعوا أمرهم إلا لقصد أخذ الثأر من أعدائهم وتخليص تابوت العهد من أيديهم، فدبروا أن يظهروا إرجاع التابوت بسبب آيات شاهدوها، ظناً منهم أن حدة

بني إسرائيل تفل إذا أرجع إليهم التابوت بالكيفية المذكورة، آنفاً، ولا يمكن أن يكون هذا الرعب حصل لهم قبل تمليك شاول، وابتداء ظهور الانتصار به.

والتابوت اسم عجمي معرَّب فوزنه فاعول، وهذا الوزن قليل في الأسماء العربية، فيدل على أن ما كان على وزنه إنما هو معرب: مثل ناقوس وناموس، واستظهر الزمخشري أن وزنه فعلول بتحريك العين لقلة الأسماء التي فاؤها ولامها حرفان متحدان: مثل سلس وقلق، ومن أجل هذا أثبته الجوهري في مادة توب لا في تبت. والتابوت بمعنى الصندوق المستطيل: وهو صندوق أمر موسى عليه السلام بصنعه، صنعه بصلئيل الملهم في صناعة الذهب والفضة والنحاس ونجارة الخشب، فصنعه من خشب السنط وهو شجر من صنف القرظ وجعل طوله ذراعين ونصفاً وعرضه ذراعاً ونصفاً وارتفاعه ذراعاً ونصفاً، وغشاه بذهب من داخل ومن خارج، وصنع له إكليلًا من ذهب، وسبك له أربع حلق من ذهب على قوائمه الأربع، وجعل له عصوين من خشب مغشاتين بذهب لتدخل في الحلقات لحمل التابوت، وجعل غطاءه من ذهب، وجعل على طريق الغطاء صورة تخيل بها اثنين من الملائكة من ذهب باسطين أجنحتهما فوق الغطاء، وأمر الله موسى أن يضع في هذا التابوت لَوحي الشهادة اللذين أعطاه الله إياهما وهي الألواح التي ذكرها الله في قوله: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ﴾ [الأعراف: 154].

والسكينة فعيلة بمعنى الاطمئنان والهدوء، وفي حديث السعي إلى الصلاة: «**عليكم بالسكينة**»، وذلك أن من بركة التابوت أنه إذا كان بينهم في حرب أو سلم كانت نفوسهم واثقة بحسن المنقلب، وفيه أيضاً كُتب موسى عليه السلام، وهي مما تسكن لرؤيتها نفوس الأمة وتطمئن لأحكامها، فالظرفية على الأول مجازية، وعلى الثاني حقيقية، وورد في حديث أسيد بن حضير إطلاق السكينة على شيء شبه الغمام ينزل من السماء عند قراءة القرآن، فلعلها ملائكة يسمون بالسكينة.

و(البقية) في الأصل: ما يفضل من شيء بعد انقضاء معظمه، وقد بيِّنت هنا بأنها مما ترك آل موسى وآل هارون، وهي بقايا من آثار الألواح، ومن الثياب التي ألبسها موسى أخاه هارون، حين جعله الكاهن لبني إسرائيل، والحافظ لأمور الدِّين، وشعائر العبادة، قيل: ومن ذلك عصا موسى. ويجوز أن تكون البقية مجازاً عن النفيس من الأشياء؛ لأن الناس إنما يحافظون على النفائس فتبقى، كما قال النابغة:

بقيَّة قدر من قُدور تُوُورِثَتْ لآل الجُلاح كابراً بعد كابر

وقد فسر بهذا المعنى قول رويشد الطائي:

إن تُذنبوا ثم تأتيني بقيتكم فما عليَّ بذنب منكُم فَوت

أي: تأتيني الجماعة الذين ترجعون إليهم في مهامكم، وقريب منه إطلاق التليد على القديم من المال الموروث.

والمراد من آل موسى وآل هارون أهل بيتهما: من أبناء هارون؛ فإنهم عصبة موسى؛ لأن موسى لم يترك أولاداً، أو ما تركه آلهما هو آثارهما، فيؤول إلى معنى ما ترك موسى وهارون وآلهما، أو أراد مما ترك موسى وهارون، فلفظ آل مقحم كما في قوله: ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: 46].

وهارون هو أخو موسى عليهما السلام، وهو هارون بن عمران من سبط لاوي. ولد قبل أن يأمر فرعون بقتل أطفال بني إسرائيل وهو أكبر من موسى، ولما كلم الله موسى بالرسالة أعلمه بأنه سيشرك معه أخاه هارون فيكون كالوزير له، وأوحى إلى هارون أيضاً، وكان موسى هو الرسول الأعظم، وكان معظم وحي الله إلى هارون على لسان موسى، وقد جعل الله هارون أول كاهن لبني إسرائيل لما أقام لهم خدمة خيمة العبادة، وجعل الكهانة في نسله، فهم يختصون بأحكام لا تشاركهم فيها بقية الأمة منها تحريم الخمر على الكاهن، ومات هارون سنة ثمان أو سبع وخمسين وأربعمائة وألف قبل المسيح، في جبل هور على تخوم أرض أدوم في مدة التيه في السنة الثالثة من الخروج من مصر.

وقوله: ﴿تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ حال من «التابوت»، والحَمل هنا هو الترحيل كما في قوله تعالى: ﴿قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: 92] لأن الراحلة تحمل راكبها؛ ولذلك تسمَّى حَمولة، وفي حديث غزوة خيبر: «وكانت الحمر حمولتهم» وقال النابغة:

يُخال به راعي الحَمولة طائرا

فمعنى حمل الملائكة التابوت هو تسييرهم بإذن الله البقرتين السائرتين بالعجلة التي عليها التابوت إلى محلة بني إسرائيل، من غير أن يسبق لهما إلف بالسير إلى تلك الجهة، هذا هو الملاقى لما في كتب بني إسرائيل.

وقوله: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ الإشارة إلى جميع الحالة، أي: في رجوع التابوت من يد أعدائكم إليكم، بدون قتال، وفيما يشتمل عليه التابوت من آثار موسى عليه السلام، وفي مجيئه من غير سائق، ولا إلف سابق.

[249 ـ 251] ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (249) وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (250) فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾.

عطفت الفاء جملة: «لما فصل»، على جملة: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ﴾ [البقرة: 247]، لأن بعث الملك، لأجل القتال، يترتب عليه الخروج للقتال الذي سألوا لأجله بعث النبي، وقد حذف بين الجملتين كلام كثير مقدر: وهو الرضا بالملك، ومجيء التابوت، وتجنيد الجنود؛ لأن ذلك مما يدل عليه جملة: فصل طالوت بالجنود.

ومعنى فصل بالجنود: قطع وابتعد بهم، أي: تجاوزوا مساكنهم وقراهم التي خرجوا منها، وهو فعل متعد: لأن أصله فصل الشيء عن الشيء، ثم عدَّوه إلى الفاعل فقالوا: فصل نفسه حتى صار بمعنى انفصل، فحذفوا مفعوله لكثرة الاستعمال، ولذلك تجد مصدره الفصل بوزن مصدر المتعدي، ولكنهم ربما قالوا: فصل فصولًا نظراً لحالة قصوره، كما قالوا صدَّه صدًّا، ثم قالوا: صد هو صداً، ثم قالوا: صد صدوداً. ونظيره في حديث صفة الوحي: «**أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال**»، أي: فيفصل نفسه عني، والمعنى فينفصل عني.

وضمير ﴿قَالَ﴾ راجع إلى ﴿طَالُوتُ﴾، ولا يصح رجوعه إلى نبيهم، لأنه لم يخرج معهم، وإنما أخبر طالوت عن الله تعالى بأنه مبتليهم، مع أنه لم يكن نبياً يوحى إليه: إما استناداً لإخبار تلقاه من صمويل، وإما لأنه اجتهد أن يختبرهم بالشرب من النهر لمصلحة رآها في ذلك، فأخبر عن اجتهاده، إذ هو حكم الله في شرعهم فأسنده إلى الله، وهذا من معنى قول علماء أصول الفقه: إن المجتهد يصح له أن يقول فيما ظهر له باجتهاده إنه دين الله، أو لأنه في شرعهم أن الله أوجب على الجيش طاعة أميرهم فيما يأمرهم به، وطاعة الملك فيما يراه من مصالحهم، وكان طالوت قد رأى أن يختبر طاعتهم ومقدار صبرهم بهذه البلوى فجعل البلوى من الله؛ إذ قد أمرهم بطاعته بها،

وعلى كلٍّ فتسمية هذا التكليف ابتلاء تقريب للمعنى إلى عقولهم: لأن المقصود إظهار الاعتناء بهذا الحكم، وأن فيه مرضاة الله تعالى على الممتثل، وغضبه على العاصي، وأمثال هذه التقريبات في مخاطبات العموم شائعة، وأكثر كلام كتب بني إسرائيل من هذا القبيل.

والظاهر أن الملك لما علم أنه سائر بهم إلى عدو كثير العدد، قوي العُدد، أراد أن يختبر قوة يقينهم في نصرة الدين، ومخاطرتهم بأنفسهم، وتحمُّلهم المتاعب، وعزيمة معاكستهم نفوسهم، فقال لهم: إنكم ستمرون على نهر، وهو نهر الأردن، فلا تشربوا منه، فمن شرب منه فليس مني، ورخص لهم في غرفة يغترفها الواحد بيده يبل بها ريقه، وهذا غاية ما يختبر به طاعة الجيش، فإن السير في الحرب يُعطش الجيش، فإذا وردوا الماء توافرت دواعيهم إلى الشرب منه عطشاً وشهوة، ويحتمل أنه أراد إبقاء نشاطهم: لأن المحارب إذا شرب ماء كثيراً بعد التعب، انحلَّت عُراه ومال إلى الراحة، وأثقله الماء. والعرب تعرف ذلك، قال طفيل يذكر خيلهم:

فلمَّا شارفت أعلام طي ... وطيٌّ في المَغار وفي الشِّعاب
سقيناهُنَّ من سهل الأداوى ... فمُصطبح على عجل وآبي

يريد أن الذي مارس الحرب مراراً لم يشرب؛ لأنه لا يسأم من الركض والجهد، فإذا كان حاجزاً كان أخف له وأسرع، والغر منهم يشرب لجهله لما يراد منه، ولأجل هذا رخص لهم في اغتراف غرفة واحدة.

والنهر: بتحريك الهاء، وبسكونها للتخفيف ونظيره في ذلك: شعر وبحر وحجر، فالسكون ثابت لجميعها.

وقوله: ﴿فَلَيْسَ مِنِّي﴾، أي: فليس متصلًا بي ولا علقة بيني وبينه، وأصل من في مثل هذا التركيب للتبعيض، وهو تبعيض مجازي في الاتصال، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ [آل عمران: 28] وقال النابغة:

إذا حاولْتَ في أسد فُجورا ... فإني لستُ منكَ ولستَ مني

وسمَّى بعض النحاة (من) هذه بالاتصالية. ومعنى قول طالوت (ليس مني) يحتمل أنه أراد الغضب عليه والبعد المعنوي، ويحتمل أنه أراد أنه يفصله عن الجيش، فلا يكمل الجهاد معه، والظاهر الأول، لقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ لأنه أراد به إظهار مكانة من ترك الشرب من النهر وولائه وقربه، ولو لم يكن هذا مراده لكان في قوله: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي﴾ غنية عن قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ

﴿مِنِّيٓ﴾ لأنه إذا كان الشارب مبعداً من الجيش فقد عُلم أن من لم يشرب هو باقي الجيش.

والاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦۚ﴾ من قوله: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ﴾ لأنه من الشاربين، وإنما أخَّره عن هذه الجملة، وأتى به بعد جملة: ﴿وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ﴾ ليقع بعد الجملة التي فيها المستثنى منه مع الجملة المؤكدة لها؛ لأن التأكيد شديد الاتصال بالمؤكد، وقد علم أن الاستثناء راجع إلى منطوق الأول ومفهوم الثانية، فإن مفهوم ﴿وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ﴾ أن من طعمه ليس منه، ليعلم السامعون أن المغترف غرفة بيده هو كمن لم يشرب منه شيئاً، وأنه ليس دون من لم يشرب في الولاء والقرب، وليس هو قسماً واسطة.

والمقصود من هذا الاستثناء الرخصة للمضطر في بلال ريقه، ولم تذكر كتب اليهود هذا الأمر بترك شرب الماء من النهر حين مرور الجيش في قصة شاول، وإنما ذكرت قريباً منه، إذ قال في سفر صمويل لما ذكر أشد وقعة بين اليهود وأهل فلسطين: «وضنك رجال إسرائيل في ذلك اليوم؛ لأن شاول حلَّف القوم قائلًا: ملعون من يأكل خبزاً إلى المساء حتى أنتقم من أعدائي»، وذكر في سفر القضاة في الإصحاح السابع مثل واقعة النهر، في حرب جَدعون قاضي إسرائيل للمديانيين، والظاهر أن الواقعة، تكررت لأن مثلها يتكرر فأهملتها كتبهم في أخبار شاول.

وقوله: ﴿لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ﴾ بمعنى لم يذقه، فهو من الطَّعم بفتح الطاء، وهو الذوق، أي: اختبار المطعوم، وكان أصله اختبار طعم الطعام، أي: ملوحته أو ضدها، أو حلاوته أو ضدها، ثم توسِّع فيه فأطلق على اختبار المشروب، ويعرف ذلك بالقرينة، قال الحارث بن خالد المخزومي، وقيل: العرجي:

فإن شئتِ حرَّمتُ النساءَ سواكم وإن شئتِ لم أُطْعَم نُقاخاً ولا بَرْدا[1]

فالمعنى: لم أذق. فأما أن يطلق الطعم على الشرب، أي: ابتلاع الماء فلا، لأن الطعم الأكل، ولذلك جاء في الآية والبيت منفيًّا، لأن المراد أنه لم يحصل أقل ما يطلق عليه اسم الذوق، ومن أجل هذا عيَّروا خالد بن عبدالله القسري لما أخبر وهو على

---

(1) هو شاعر جاهلي قتل يوم بدر، والنقاخ: بضم النون وبخاء معجمة هو الماء الصافي، والبرد: قيل: هو النوم. والظاهر أنه أراد الماء البارد، والخطاب لليلى بنت أبي مرة بن عروة بن مسعود.

المنبر بخروج المغيرة بن سعيد عليه فقال: «أطعموني ماء»، إذ لم يعرف في كلام العرب من الإطعام إلا بمعنى الأكل، وأما من يطلب الشراب فإنما يقول: اسقوني لأنه لا يقال طعم بمعنى شرب، وإنما هو بمعنى أكل[1].

والغرفة بفتح الغين في قراءة نافع، وابن كثير، وابن عامر وأبي جعفر، المرَّة من الغَرف وهو أخذ الماء باليد، وقرأه حمزة، وعاصم، والكسائي، ويعقوب، وخلف، بضم الغين، وهو المقدار المغروف من الماء

ووجه تقييده بقوله: ﴿بِيَدِهِۦ﴾ مع أن الغرف لا يكون إلا باليد، لدفع توهم أن يكون المراد تقدير مقدار الماء المشروب، فيتناوله بعضهم كرهاً، فربما زاد على المقدار فجعلت الرخصة الأخذ باليد.

وقد دل قوله: ﴿فَشَرِبُواْ مِنۡهُ﴾ على قلة صبرهم، وأنهم ليسوا بأهل لمزاولة الحروب، ولذلك لم يلبثوا أن صرَّحوا بعد مجاوزة النهر فقالوا: ﴿لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلۡيَوۡمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ﴾ فيحتمل أن ذلك قالوه لما رأوا جنود الأعداء، ويحتمل أنهم كانوا يعلمون قوة العدو، وكانوا يَسِرُّون الخوف، فلما اقترب الجيشان، لم يستطيعوا كتمان ما بهم.

وفي الآية انتقال بديع إلى ذكر جند جالوت، والتصريح باسمه، وهو قائد من قواد الفلسطينيين اسمه في كتب اليهود جُلْيات، كان طوله ستة أذرع وشبراً، وكان مسلحاً مدرعاً، وكان لا يستطيع أن يبارزه أحد من بني إسرائيل، فكان إذا خرج للصف عرض عليهم مبارزته وعيَّرهم بجُبنهم.

وقوله: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ﴾ الآية، أي: الذين لا يحبون الحياة ويرجون الشهادة في سبيل الله، فلقاء الله هنا كناية عن الموت في مرضاة الله شهادة، وفي الحديث: «**من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه**»، فالظن على بابه. وكم في قوله: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ﴾ خبرية لا محالة إذ لا موقع للاستفهام، فإنهم قصدوا بقولهم هذا تثبيت أنفسهم وأنفس رفقائهم، ولذلك دعوا إلى ما به النصر وهو الصبر والتوكل فقالوا: ﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾.

والفئة: الجماعة من الناس مشتقة من الفيء وهو الرجوع، لأن بعضهم يرجع إلى بعض، ومنه سمِّيت مؤخَّرة الجيش فئة، لأن الجيش يفيء إليها.

---

(1) لدلالته على الهلع واضطراب الفؤاد فيعتريه العطش، وقد هجاه بعضهم لذلك فقال:

بلَّ المنابر من خوف ومن وهَل   واستطعم الماء لما جدَّ في الهرَب

فأشار إلى هجائه بأنه طلب الماء وبأنه استطعمه، أي: سمَّاه طعاماً.

وقوله: ﴿وَلَمَّا بَرَزُواْ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُواْ رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا﴾ وهذا دعاؤهم حين اللقاء بطلب الصبر من الله، وعبَّروا عن إلهامهم إلى الصبر بالإفراغ استعارة لقوة الصبر، فإن القوة والكثرة يتعاوران الألفاظ الدالة عليهما، كقول أبي كبير الهذلي:

كثير الهوى شتَّى النوى والمسالك

وقد تقدم نظيره، فاستعير الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم والإحاطة، وتثبيت الأقدام استعارة لعدم الفرار، شبَّه الفرار والخوف بزلق القدم، فشبه عدمه بثبات القدم في المأزق.

وقد أشارت الآية في قوله: ﴿فَهَزَمُوهُم﴾... إلخ، إلى انتصار بني إسرائيل على الفلسطينيين، وهو انتصار عظيم كان به نجاح بني إسرائيل في فلسطين وبلاد العمالقة، مع قلة عددهم، فقد قال مؤرِّخوهم: إن طالوت لما خرج لحرب الفلسطينيين جمع جيشاً فيه ثلاثة آلاف رجل، فلما رأوا كثرة الفلسطينيين حصل لهم ضنك شديد واختبأ معظم الجيش في جبل إفرايم في المغارات والغياض والآبار، ولم يعبروا الأردن، ووجم طالوت واستخار صموئيل، وخرج للقتال، فلما اجتاز نهر الأردن عد الجيش الذي معه فلم يجد إلا نحو ستمائة رجل، ثم وقعت مقاتلات كان النصر فيها لبني إسرائيل، وتشجَّع الذين جبنوا واختبأوا في المغارات وغيرها فخرجوا وراء الفلسطينيين وغنموا غنيمة كثيرة، وفي تلك الأيام من غير بيان في كتب اليهود لمقدار المُدد بين الحوادث ولا تنصيص على المتقدم منها والمتأخر، ومع انتقالات في القصص غير متناسبة، ظهر داود بن يسي اليهودي إذا أوحى الله إلى صمويل أن يذهب إلى بيت يسي في بيت لحم ويمسح أصغر أبناء يسي ليكون ملكاً على إسرائيل بعد حين، وساق الله داود إلى شاول «طالوت» بتقدير عجيب فحظي عند شاول، وكان داود من قبل راعي غنم أبيه، وكان ذا شجاعة ونشاط وحسن سمت، وله نبوغ في رمي المقلاع، فكان ذات يوم التقى الفلسطينيين مع جيش طالوت وخرج زعيم من زعماء فلسطين اسمه جُليات كما تقدم، فلم يستطع أحد مبارزته، فانبرى له داود ورماه بالمقلاع فأصاب الحجر جبهته وأسقطه إلى الأرض واعتلاه داود واخترط سيفه وقطع رأسه، فذهب به إلى شاول وانهزم الفلسطينيين، وزوَّج شاول ابنته المسمَّاة ميكال من داود، وصار داود بعد حين ملكاً عوض شاول، ثم آتاه الله النبوة فصار ملكاً نبيًّا، وعلَّمه مما يشاء. ويأتي ذكر داود عند قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ﴾ في سورة الأنعام [83].

[251] ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٥١﴾.

ذيَّلت هذه الآية العظيمة، كل الوقائع العجيبة التي أشارت بها الآيات السالفة: لتدفع عن السامع المتبصر ما يخامره من تطلب الحكمة في حدثان هذه الوقائع وأمثالها في هذا العالم، ولكون مضمون هذه الآية عبرة من عبر الأكوان، وحكمة من حكم التاريخ، ونظم العمران التي لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية، وقبل إدراك ما في مطاويها، عُطفت على العبر الماضية كما عُطف قوله: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ﴾ [البقرة: 247] وما بعده من رؤوس الآي. وعُدل عن المتعارف في أمثالها من ترك العطف، وسلوك سبيل الاستئناف. وقرأ نافع، وأبو جعفر، ويعقوب: ﴿وَلَوْلَا دِفَاعُ اللَّهِ النَّاسَ﴾ بصيغة المفاعلة، وقرأه الجمهور: ﴿دَفْعُ﴾ بصيغة المجرد.

والدفاع مصدر دافع الذي هو مبالغة في دفع لا للمفاعلة، كقول موسى بن جابر الحنفي:

لا أشتهي يا قوم إلا كارهاً ... باب الأمير ولا دفاع الحاجب

وإضافته إلى الله مجاز عقلي كما هو في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحج: 38]، أي: يدفع، لأن الذي يدفع حقيقة هو الذي يباشر الدفع في متعارف الناس، وإنما أسند إلى الله لأنه الذي قدره وقدر أسبابه. ولذلك قال: ﴿بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ فجعل سبب الدفاع بعضهم وهو من باب: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]. وأصل معنى الدفع الضرب باليد للإقصاء عن المرام. قال:

فدفعتُها فتدافعت

وهو ذبٌّ عن مصلحة الدافع، ومعنى الآية: أنه لولا وقوع دفع بعض الناس بعضاً آخر بتكوين الله وإيداعه قوة الدفع وبواعثه في الدافع، لفسدت الأرض، أي: من على الأرض، واختل نظام ما عليها: ذلك أن الله تعالى لما خلق الموجودات التي على الأرض من أجناس، وأنواع، وأصناف، خلقها قابلة للاضمحلال، وأودع في أفرادها سنناً دلت على أن مراد الله بقاؤها إلى أمد أراده، ولذلك نجد قانون الخَلَفية منبثاً في جميع أنواع الموجودات، فما من نوع إلا وفي أفراده قوة إيجاد أمثالها لتكون تلك الأمثال أخلافاً عن الأفراد عند اضمحلالها، وهذه القوة هي المعبر عنها بالتناسل في الحيوان، والبذر في النبت، والنضح في المعادن، والتولد في العناصر الكيماوية. ووجود هذه القوة في جميع الموجودات أول دليل على أن موجدها قد أراد بقاء الأنواع، كما أراد اضمحلال الأفراد عند آجال معينة، لاختلال أو انعدام صلاحيتها، ونعلم من هذا أن الله خالق هذه الأكوان لا يحب فسادها، وقد تقدم لنا تفسير قوله: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ

فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿205﴾﴾ [البقرة: 205].

ثم إن الله تعالى كما أودع في جميع الكائنات إدراكات تنساق بها، بدون تأمل أو بتأمل، إلى ما فيه صلاحها وبقاؤها، كانسياق الوليد لالتهام الثدي، وأطفال الحيوان إلى الأثداء والمراعي، ثم تتوسع هذه الإدراكات، فيتفرع عنها كل ما فيه جلب النافع الملائم عن بصيرة واعتياد. ويسمَّى ذلك بالقوة الشاهية. وأودع أيضاً في جميع الكائنات إدراكات تندفع بها إلى الذب عن أنفسها، ودفع العوادي عنها، عن غير بصيرة، كتعريض اليد بين الهاجم وبين الوجه، وتعريض البقرة رأسها بمجرد الشعور بما يهجم عليها من غير تأمل في تفوق قوة الهاجم على قوة المدافع، ثم تتوسع هاته الإدراكات فتتفرع إلى كل ما فيه دفع المنافر من ابتداء بإهلاك من يُتوقع منه الضر، ومن طلب الكِن، واتخاذ السلاح، ومقاومة العدو عند توقع الهلاك، ولو بآخر ما في القوة وهو القوة الغاضبة، ولهذا تزيد قوة المدافعة اشتداداً عند زيادة توقع الأخطار حتى في الحيوان. وما جعله الله في كل أنواع الموجودات من أسباب الأذى لمريد السوء به أدل دليل على أن الله خلقها لإرادة بقائها، وقد عوَّض الإنسان عما وهبه إلى الحيوان العقلَ والفكرة في التحيل على النجاة ممن يريد به ضرراً، وعلى إيقاع الضر بمن يريده به قبل أن يقصده به، وهو المعبر عنه بالاستعداد.

ثم إنه تعالى جعل لكل نوع من الأنواع، أو فرد من الأفراد خصائص فيها منافع لغيره ولنفسه ليحرص كل على بقاء الآخر. فهذا ناموس عام. وجعل الإنسان بما أودعه من العقل هو المهيمن على بقية الأنواع. وجعل له العلم بما في الأنواع من الخصائص، وبما في أفراد نوعه من الفوائد. فخلق الله تعالى أسباب الدفاع بمنزلة دفع من الله يدفع مريد الضر بوسائل يستعملها المُراد إضراره، ولولا هذه الوسائل التي خوَّلها الله تعالى أفراد الأنواع، لاشتد طمع القوي في إهلاك الضعيف، ولاشتدت جراءة من يجلب النفع إلى نفسه على منافع يجدها في غيره، فابتزها منه، ولأفرطت أفراد كل نوع في جلب النافع الملائم إلى أنفسها بسلب النافع الملائم لغيرها، مما هو له، ولتناسى صاحب الحاجة، حين الاحتياج، ما في بقاء غيره من المنفعة له أيضاً. وهكذا يتسلط كل ذي شهوة على غيره، وكل قوي على ضعيفه، فيُهلك القوي الضعيف، ويُهلك الأقوى القويَّ، وتذهب الأفراد تباعاً، والأنواع كذلك حتى لا يبقى إلا أقوى الأفراد من أقوى الأنواع، وذلك شيء قليل، حتى إذا بقي أعوزته حاجات كثيرة لا يجدها في نفسه، وكان يجدها في غيره من أفراد نوعه، كحاجة أفراد البشر بعضهم إلى بعض، أو من أنواع أخر، كحاجة الإنسان إلى البقرة، فيذهب هدراً.

ولما كان نوع الإنسان هو المهيمن على بقية موجودات الأرض وهو الذي تظهر في أفراده جميع التطورات والمساعي، خصَّته الآية بالكلام فقالت: ﴿وَلَوْلَا دِفَعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾، إذ جعل الله في الإنسان القوة الشاهية لبقائه وبقاء نوعه، وجعل فيه القوة الغاضبة لرد المفرط في طلب النافع لنفسه، وفي ذلك استبقاء بقية الأنواع؛ لأن الإنسان يذب عنها في بقائها من منافع له.

وبهذا الدفاع حصلت سلامة القوي، وهو ظاهر، وسلامة الضعيف أيضاً لأن القوي إذا وجد التعب والمكدِّرات في جلب النافع، سئم ذلك، واقتصر على ما تدعو إليه الضرورة. وإنما كان الحاصل هو الفساد، لولا الدفاع، دون الصلاح، لأن الفساد كثيراً ما تندفع إليه القوة الشاهية بما يوجد في أكثر المفاسد من اللذات العاجلة القصيرة الزمن، لأن في كثير من النفوس أو أكثرها الميل إلى مفاسد كثيرة، ولأن طبع النفوس الشريرة ألا تراعي مضرة غيرها، بخلاف النفوس الصالحة، فالنفوس الشريرة أعمد إلى انتهاك حرمات غيرها، ولأن الأعمال الفاسدة أسرع في حصول آثارها، وانتشارها، فالقليل منها يأتي على الكثير من الصالحات، فلا جرم لولا دفاع الناس بأن يدافع صالحهم المفسدين، لأسرع ذلك في فساد حالهم، ولعم الفساد أمورهم في أسرع وقت.

وأعظم مظاهر هذا الدفاع هو الحروب؛ فبالحرب الجائرة يطلب المحارب غصب منافع غيره، وبالحرب العادلة ينتصف المُحِق من المُبطِل، ولأجلها تتألف العصبيات والدعوات إلى الحق، والإنحاء على الظالمين، وهزم الكافرين.

ثم إن دفاع الناس بعضهم بعضاً يصد المُفسد عن محاولة الفساد، ونفس شعور المفسد بتأهب غيره لدفاعه بصده عن اقتحام مفاسد جمة.

ومعنى فساد الأرض: إما فساد الجامعة البشرية، كما دل عليه تعليق الدفاع بالناس، أي: لفسد أهل الأرض، وإما فساد جميع ما يقبل الفساد، فيكون في الآية احتباك، والتقدير: ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض وبقية الموجودات بعضها ببعض لفسدت الأرض، أي: مَن على الأرض ولفسد الناس.

والآية مسوقة مساق الامتنان، فلذلك قال تعالى: ﴿لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ لأنا لا نحب فساد الأرض: إذ في فسادها بمعنى فساد ما عليها اختلالُ نظامنا، وذهاب أسباب سعادتنا، ولذلك عقبه بقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فهو استدراك مما تضمَّنته «لولا» من تقدير انتفاء الدفاع؛ لأن أصل «لولا» «لو» مع «لا» النافية، أي: لو كان انتفاء الدفاع موجوداً لفسدت الأرض، وهذا الاستدراك في هذه الآية أدل دليل على تركيب «لولا» من «لو» و«لا»، إذ لا يتم الاستدراك على قوله: ﴿لَّفَسَدَتِ

﴿ٱلْأَرْضُ﴾ لأن فساد الأرض غير واقع بعد فرض وجود الدفاع، إن قلنا: «لولا» حرف امتناع لوجود.

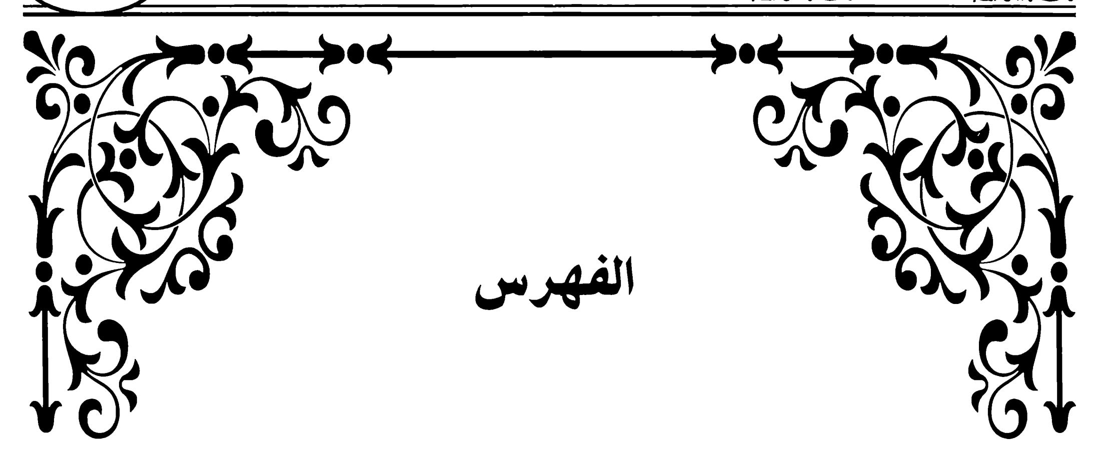
وعلّق الفضل بالعالمين كلهم لأن هذه المنة لا تختص.

[252] ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿252﴾﴾

الإشارة إلى ما تضمَّنته القصص الماضية وما فيها من العبر، ولكن الحِكم العالية في قوله: ﴿وَلَوْلَا دِفَٰعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: 251]، وقد نزَّلها منزلة المشاهَد لوضوحها وبيانها وجُعلت آيات لأنها دلائل على عظم تصرف الله تعالى وعلى سعة علمه.

وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ خطاب للرسول ﷺ: تنويهاً بشأنه، وتثبيتاً لقلبه، وتعريضاً بالمنكرين رسالته. وتأكيد الجملة بـ(إن) للاهتمام بهذا الخبر، وجيء بقوله: ﴿لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ دون أن يقول: «وإنك لرسول الله»، للرد على المنكرين بتذكيرهم أنه ما كان بدعاً من الرسل، وأنه أرسله كما أرسل مَن قبله، وليس في حاله ما ينقص عن أحوالهم.





الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة

❃ ❃ ❃